

Pierpaolo Caspani

ORDINE «TRADIZIONALE» DEI SACRAMENTI DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA?

SOMMARIO: I. QUANDO UNA PRASSI PUÒ DIRSI «TRADIZIONALE»? 1. *La tradizione e i suoi documenti*; 2. *La tradizione liturgica* – II. LA SEQUENZA B-C-E PUÒ DIRSI «TRADIZIONALE»? 1. *L'evoluzione storica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana*; 2. *L'esemplarità della sequenza B-C-E e la sua coerenza teologica*; 3. *L'articolazione tra figura esemplare/principio regolatore e contesto*; 4. *Un fattore da non trascurare*

Nei dibattiti relativi ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, ricorre spesso il riferimento al loro ordine «tradizionale» che prevede la sequenza battesimo-confermazione-eucaristia (B-C-E)*. Le posizioni in merito si rivelano invero piuttosto variegata. Se infatti non manca chi riconduce tale sequenza a un'ipotesi priva di fondamento, quanti riconoscono in essa la «regola» teologica divergono sul modo di intendere il rapporto tra tale regola e la prassi pastorale. Alcuni ritengono che la pastorale dovrebbe necessariamente adeguarsi a ciò che la teologia indica come normativo¹; altri invece considerano legittimo il fatto che tra la regola e la prassi esista una distanza, qualora ciò venga incontro alle esigenze che emergono nella concreta situazione storica, culturale ed ecclesiale in cui i sacramenti ven-

* Per quanto riguarda l'uso delle maiuscole, nei testi citati nel corpo dell'articolo seguiamo i criteri da noi normalmente utilizzati, introducendo, ove necessario, modifiche rispetto al testo originale. Quando riprendiamo testi in lingua originale ne proponiamo una nostra traduzione.

¹ Cf P.A. MURONI, *L'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. La storia e la teologia dal XIV secolo al 1992 nel Rito romano*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2007. Muroni sostiene che la sequenza B-C-E è «una realtà “teo-logica”, ossia che “parla di Dio” e del suo mistero», uno «strumento “divino” dello Spirito e non “pastorale” dell'uomo» (ivi, 444). L'evoluzione storica che ha determinato l'inversione di tale sequenza è pertanto riletta come un processo degenerativo, motivato da ragioni puramente pastorali. Sono pertanto queste istanze pastorali che devono adattarsi a quanto emerge dalla riflessione teologica, e non viceversa. Il presupposto di questo assunto è una problematica opposizione tra ciò che, essendo «pastorale», si colloca sul versante umano e ciò che invece – come l'ordine dei sacramenti di IC – rientra tra le realtà «teologiche».

gono celebrati². Generalmente restano però impregiudicate almeno due questioni radicali: I) Che cosa si vuol dire quando si qualifica come «tradizionale» una prassi, e quali criteri consentono di attribuire a una prassi tale qualifica? II) Sulla base di questi criteri, è possibile, e in che termini, ritenere «tradizionale» la sequenza B-C-E? A proposito di tali questioni cerchiamo di offrire qualche spunto di riflessione, che possa orientarci nell'articolare il rapporto tra regola teologica e prassi pastorale in riferimento al nostro tema specifico.

I. QUANDO UNA PRASSI PUÒ DIRSI «TRADIZIONALE»?

1. La tradizione e i suoi documenti

Il concetto di tradizione – Nel suo significato più ampio e comprensivo, il termine «tradizione» comprende «sia il processo mediante il quale viene offerto a noi l'oggetto della nostra fede [la *traditio tradens*], sia questo stesso oggetto in quanto a noi offerto [la *traditio tradita*]»³. La considerazione delle molteplici forme (dottrinali, liturgiche, giuridiche...) nelle quali si struttura la tradizione «ha portato a tematizzare il loro sovrapporsi ed identificarsi con le forme della storicità della Chiesa»⁴. La Chiesa stessa quindi è «non solo destinataria o garante o comunque portatrice di una tradizione estranea alla propria natura, ma essa stessa, nella totalità

² Pur giudicando la sequenza eucaristia-confermazione «un'incongruenza obiettiva» non irrilevante, U. Lorenzi la considera accettabile «in nome di altre cose che si ritengono più importanti» (U. LORENZI, «La riforma dell'iniziazione cristiana dei ragazzi. Uno sguardo d'insieme e alcune proposte», *La Rivista del Clero Italiano* 92 [2011] 442-470. 485-512: 510). L'articolo riprende più in sintesi e con qualche variante ID., *I sacramenti della confermazione e dell'eucaristia nell'iniziazione cristiana dei ragazzi, nella diocesi di Milano. È meglio mantenere due celebrazioni distanziate, oppure conferirli in un'unica celebrazione? Analisi di un funzionamento di pensiero e di azione. Costruzione di un campo, a servizio di una decisione informata*, pro manuscripto, Saronno 28.04.2010.

³ T. CITRINI, *Tradizione. Teologia fondamentale analitica*, pro manuscripto, Saronno 1982, 3. Questa accezione ampia include anche la trasmissione biblica della rivelazione. Cf anche Y.M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 261-348 (or.: *La tradition et les traditions. Essai théologique*, Fayard, Paris 1963.); ID., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Edizioni Paoline, Roma 1983² (terza edizione anastatica: Cinisello Balsamo, San Paolo 2003), 90-113 (or.: *La Tradition et la vie de l'Eglise*, Fayard, Paris 1963).

⁴ T. CITRINI, *Tradizione*, 6.

della sua fenomenologia storica, [è] “tradizione”»⁵. È quanto esprime il n. 8 della *Dei Verbum*, laddove dichiara che «la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede». Nel corso della redazione di questo testo, fu eliminata la dizione «tutto ciò che essa ha», originariamente posta tra «tutto ciò che essa è» e «tutto ciò che essa crede»; un'eliminazione dettata dalla volontà di non sopravvalutare usanze contingenti, limitando il discorso «solo a ciò che è essenziale e costitutivo della vita ecclesiale»⁶. Stando alla dizione rimasta («tutto ciò che essa è» / «tutto ciò che essa crede»), la Chiesa può essere identificata con il soggetto che trasmette l'oggetto della fede, ma tale oggetto resta trascendente rispetto alla Chiesa stessa⁷. Quanto detto pone la domanda su come sia possibile identificare ciò che è sostanziale nella Chiesa, distinguendolo da usanze contingenti. Sarebbe ingenuo pensare che, all'interno di ciò che è trasmesso, si possano distinguere materialmente contenuti umani, e quindi caduchi, da contenuti divini, e quindi perenni. La Chiesa e la sua tradizione di fede, infatti, vivono e si dispiegano nella storia e dunque «nella molteplicità delle forme e delle usanze umane, indubbiamente sempre di nuovo soggette a revisione e ripensamento»⁸. D'altra parte, però, lo spazio per riformulare la «sostanza» della Chiesa e della tradizione non è illimitato, perché tale

⁵ T. CITRINI, *Tradizione*, 6. «La tradizione cristiana è la vita stessa della Chiesa che nella storia accoglie e trasmette la fede» (L. CASULA, «Il caso Nicea. La teologia nicena e la tradizione», in F. SCANZIANI [ed.], *Fare teologia nella Tradizione*, Glossa, Milano 2014, 129-152: 150).

⁶ G. RUGGIERI, «Tradizione, storia e teologia», in F. SCANZIANI (ed.), *Fare teologia nella Tradizione*, 85-111: 87-88. Nella presentazione dello schema del 20 novembre 1964, si usò l'espressione «ea omnia, eaque sola [...] quae sunt substantialia ecclesiae» (cf T. CITRINI, *Tradizione*, 7, n. 12).

⁷ La Chiesa nel suo insieme può essere identificata come soggetto storico e visibile della tradizione: cf Y.M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, 143-212; Id., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 67-86; L.-M. CHAUVET, «La notion de “tradition”», *La Maison-Dieu* 178 (1989) 7-46: 18-23. Soggetto trascendente della tradizione è invece lo Spirito santo, il quale di solito agisce attraverso la libertà che suscita nei credenti, «ma talora ne prescinde e in ogni caso non meno normalmente la trascende» (T. CITRINI, *Tradizione*, 24); cf Y.M. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 60-66.

⁸ T. CITRINI, «Tradizione», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. III, Marietti, Casale Monferrato 1977², 448-463: 449; cf anche Id., «Tradizione», in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1768-1784.

sostanza non consiste «semplicemente in un'interiorità o in uno "spirito" senza riferimenti storici definitivi»⁹.

Il riferimento normativo alla Chiesa apostolica – Il riferimento assolutamente normativo per discernere ciò che è sostanziale nella Chiesa è costituito dalle origini, là dove ritroviamo Gesù Cristo e l'annuncio che gli apostoli hanno dato di lui. Il riferimento alle origini è dunque riferimento alla Chiesa e alla fede degli apostoli: «La Chiesa è "apostolica" e la sua fede è "apostolica"; il che significa anche che la Chiesa degli apostoli e la fede degli apostoli hanno per la Chiesa di tutti i tempi e per la sua fede una specifica normatività», derivante dal «particolarissimo rapporto che gli apostoli hanno avuto con Cristo»¹⁰. E tramite la Sacra Scrittura

la testimonianza della Chiesa apostolica e della sua fede diventa contemporanea a noi. E proprio come espressione della Chiesa apostolica e della sua fede (che sono *la* norma della tradizione) le Scritture del Nuovo Testamento sono esse stesse non solo un documento particolarmente autorevole per la tradizione cristiana ma *la* sua norma¹¹.

La Scrittura è normativa (canonica) non solo perché documenta le origini storiche della Chiesa, ma anche perché intrattiene un legame del tutto particolare con la Parola fatta carne e con lo Spirito inviato dal Padre nel nome di Cristo risorto: è ciò che si esprime mediante il dogma dell'ispirazione¹². Tuttavia «l'apostolicità della tradizione non si esprime solo nel riferimento alla Scrittura come norma della Chiesa e della fede, bensì anche nel dialogo [...] con la fede di tutti i tempi intermedi tra la Chiesa apostolica ed oggi»¹³. La Chiesa è apostolica in ogni momento della sua tradizione, la quale pertanto merita di essere accolta, accanto alla Scrittura, con

⁹ T. CITRINI, «Tradizione», 449.

¹⁰ T. CITRINI, «Tradizione», 455.

¹¹ T. CITRINI, «Tradizione», 455-456 (il corsivo è nel testo). Se il discorso vale in modo particolarmente esplicito per il Nuovo Testamento, «tramite la Chiesa apostolica e la sua fede, l'Antico Testamento stesso è per noi canonico» (T. CITRINI, «Tradizione», 456). Sulla canonicità delle Scritture, cf T. CITRINI, *Identità della Bibbia. Canone, interpretazione, ispirazione delle Sacre Scritture*, Queriniana, Brescia 1982.

¹² Cf T. CITRINI, *Identità della Bibbia*, 119-127.

¹³ T. CITRINI, «Tradizione», 456. «La Chiesa di oggi vive in una struttura che non le permette di scavalcare nessuna esperienza di Chiesa a lei precedente, per riallacciarsi direttamente alla Chiesa apostolica» (S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Torino 1975, 160: cit. in *ivi*).

«pari atteggiamento di devoto rispetto»¹⁴. Un atteggiamento motivato dal fatto che «l'evangelo comunque ci giunga è sempre degno della medesima pietà; e poiché esso ci giunge nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte, questi e queste, in ragione di quello, devono essere così accolti»¹⁵.

I documenti della tradizione e la loro interpretazione – Nel fluire del tempo che va dalla Chiesa apostolica ad oggi, la tradizione della fede si realizza affidandosi a tracce materiali – scritte e non scritte – che chiamiamo «documenti». I documenti non si identificano *sic et simpliciter* con la tradizione: «Sono invece le espressioni, nelle quali la tradizione è, almeno parzialmente, quasi fissata e contenuta, e nelle quali, per conseguenza, la si può raccogliere»¹⁶. Pur trovandosi nei documenti, «la tradizione li supera: essi la esprimono e la contengono, ma la tradizione ne trabocca e non è contenuta limitativamente in essi»¹⁷. Pertanto il giudizio definitivo sulla tradizione non spetta a chi analizza i documenti sotto il profilo storico, bensì alla Chiesa e al suo magistero. In effetti la conoscenza di una realtà religiosa, qual è la tradizione, esige la corrispondenza tra l'oggetto della conoscenza e il soggetto conoscente, «implicato nella costruzione e nella percezione dell'oggetto. Ne consegue che un soggetto puramente storico-critico non può afferrare pienamente la realtà religiosa e tutto il suo contenuto di verità»¹⁸. Prendendo le distanze da una visione puramente storica o documentaristica, la tradizione va vista come

il luogo in cui si opera la sintesi fra la trasmissione storica e l'esperienza attuale, le quali, così congiunte, generano nel presente ed in preparazione dell'avvenire una conoscenza sviluppata della realtà cristiana [...]. La tradizione non è soltanto memoria: è presenza ed esperienza attuali. Non è puramente conservatrice, ma è in un certo senso creatrice [...]. La tradizione è l'arteria vivente che, nell'atto stesso in cui trasmette, riceve un accrescimento proprio dalla vita che comunica¹⁹.

¹⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. dogm. *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, n. 9, in EV I, 885.

¹⁵ T. CITRINI, *Tradizione*, 61.

¹⁶ Y.M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, 349.

¹⁷ Y.M. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 152.

¹⁸ Y.M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, 238.

¹⁹ Y.M. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 122. La tradizione non è «semplicemente eredità del passato da conservare: è piuttosto sviluppo continuo, accrescimento della ricchezza già accumulata, espressione della inesauribile forza trasformatrice della

Da qui deriva il principio ermeneutico fondamentale che guida la tradizione vivente della Chiesa nel suo riferirsi ai documenti del suo passato post-apostolico: «Non solo il significato concreto ma anche l'autorità specifica di ogni singola traccia lasciata nella storia dalla tradizione post-apostolica possono essere determinati soltanto all'interno di un processo dialogico tra la Chiesa vivente e i suoi archivi»²⁰. L'insieme delle tracce del passato della Chiesa richiede l'obbedienza della fede. La stessa cosa non si può affermare di ogni singola traccia post-apostolica della tradizione. In quanto espressioni della fede e della responsabilità per la sua trasmissione, queste tracce portano in se stesse un'autorità e un appello ad essere ascoltate. Chi, dopo un tempo più o meno lungo, si trova di fronte ad esse non può non tenerne conto; nel contempo, però, non può venir meno alla propria specifica responsabilità:

Anzitutto quella di un'interpretazione che non faccia dire al passato quello che il passato non ha voluto né forse potuto dire. In secondo luogo quella di valutare [...] che cosa, come e in che misura le diverse tracce della tradizione postapostolica abbiano la possibilità e la dote di fruttificare nel momento presente della Chiesa²¹.

Che certe tracce del passato abbiano più o meno rilievo nei momenti successivi dipende solo in parte da chi le ha poste; dipende in egual misura dalla Chiesa dei singoli tempi. In questo senso parliamo di un dialogo – per quanto originale nelle forme, a causa della sua diacronicità – tra la Chiesa vivente e le tracce/documenti del suo passato.

2. *La tradizione liturgica*

2.1. Tradizione, liturgia e sacramenti

Tra i documenti della tradizione, particolare rilievo assumono quelli legati all'ambito liturgico. La liturgia, infatti, è «lo strumento principale della tradizione della Chiesa», al punto da essere identificata con «la

Parola di Dio» (G. CANOBBIO, «Come si fa teologia *nella* tradizione? I soggetti, l'autorità e le autorità», in F. SCANZIANI [ed.], *Fare teologia nella Tradizione*, 221-262: 248).

²⁰ T. CITRINI, «Tradizione», 458.

²¹ T. CITRINI, «Tradizione», 458.

tradizione stessa nel suo più alto grado di potenza e di solennità»²². In effetti la liturgia è «la celebrazione attiva e operante del mistero cristiano. E come celebra e contiene per intero questo mistero, così trasmette tutto l'essenziale di ciò che dev'essere trasmesso»²³. Questo vale anzitutto per i sacramenti, che si inseriscono nella tradizione a motivo della loro struttura «memoriale».

La «memoria» sacramentale realizza un rapporto di presenza del passato che [...] non è soltanto legato al suo permanere intenzionale nel ricordo. Ciò è possibile in quanto il passato di cui si tratta non è semplicemente passato: si tratta di Cristo morto e risorto, compresente a tutta la storia e suo futuro ultimo, atteso, ma già reale, poiché il Padre ha già costituito Gesù nella sua signoria²⁴.

In questa linea,

la teologia sacramentaria cerca di spiegare in vari modi come ciò che è presente e operante nell'oggi della Chiesa, e in particolare nei sacramenti, non sia semplicemente il soggetto Gesù Cristo tramite lo Spirito Santo, ma proprio il mistero salvatore dell'evento singolare e irripetibile della sua Pasqua²⁵.

Da un lato, dunque, i sacramenti realmente ripropongono il «passato» fondatore della Chiesa, consentendoci così di «entrare in possesso di un'eredità intatta, che ci sarà facile trasmettere a nostra volta»²⁶, anche se non la comprendiamo del tutto. D'altro lato, poiché si identifica ultimamente con la Pasqua di Cristo, quel passato non è semplicemente passato: nei sacramenti «si concentra, per così dire, e si esprime ritualmente quel sempre

²² La prima frase è di J.B. Bossuet, mentre la seconda è di P. Guéranger: cf Y.M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, 366. «Parlando della liturgia e descrivendone l'azione, abbiamo avuto la sensazione di parlare della tradizione e di descriverne l'operazione» (*ivi*).

²³ Y.M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, 224. La liturgia infatti «comunica Cristo come centro irraggiante di tutta la storia della salvezza, senza mai separarlo dalla Chiesa e dai santi, che costituiscono la sua sfera d'irraggiamento. E lo comunica non tanto spiegando [...] quanto rendendo concretamente presente [...] il mistero di Cristo e ritornandovi continuamente sopra» (Y.M. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 142).

²⁴ T. CITRINI, *Tradizione*, 26.

²⁵ T. CITRINI, *Tradizione*, 26, n. 42. Questo dato è stato messo in luce soprattutto da O. Casel: cf A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

²⁶ Y.M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, 356.

rinnovato scaturire della fede e della vita cristiana dalle sue origini storiche e trascendenti insieme, cioè da Cristo vissuto, morto, risorto e glorioso [...]: cosicché la struttura del “sacramento” continuamente ringiovanisce la tradizione»²⁷. Ecco perché i sacramenti, e più in generale la liturgia nel suo complesso, sono «il luogo della tradizione, non soltanto sotto il suo aspetto di conservazione, ma sotto il suo aspetto di progresso»²⁸.

2.2. Tra fedeltà e progresso

Anche per ciò che concerne la dialettica tra conservazione (o meglio fedeltà) e progresso, la liturgia, in quanto «strumento principale della tradizione», è soggetta alle medesime dinamiche operanti nella tradizione complessivamente considerata. Anche in ambito liturgico «la Chiesa nella sua tradizione è fedele a se stessa, ma insieme e più radicalmente è fedele al suo Signore»; una fedeltà «garantita globalmente ed in linea di principio dal dono escatologico dello Spirito»²⁹. La fedeltà si qualifica dunque per un orientamento al passato, che non va però confuso con un’attitudine conservatrice, sia perché Cristo non è semplicemente «passato», sia perché fedeltà della tradizione significa anche «permanenza di tutte quelle strutture che alla tradizione stessa garantiscono vitalità e capacità di rinnovamento»³⁰ e che dunque possono anche determinare l’abbandono di ciò che risulta un inutile peso nella missione di trasmettere la fede.

Accanto alla dinamica della fedeltà, la tradizione – anche nella sua componente liturgica – conosce pure la dinamica del progresso, che non implica l’introduzione di novità estranee alla dimensione della fedeltà, ma «significa un’autocoscienza più profonda della Chiesa e una comprensione maggiore della sua fede» e comporta «l’esplicitazione crescente nella storia delle virtualità inseritevi da Cristo»³¹. In questo senso, il progresso della tradizione implica il passaggio a formulazioni della fede e a prassi che, pur recuperando e valorizzando quelle precedenti, possano essere ritenute migliori delle precedenti. Ciò suppone la possibilità di esprimere il mistero attraverso formule e prassi che non siano solo allusive a qualcosa

²⁷ T. CITRINI, *Tradizione*, 27.

²⁸ Y.M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, 357.

²⁹ T. CITRINI, «Tradizione», 449.

³⁰ T. CITRINI, *Tradizione*, 28.

³¹ T. CITRINI, «Tradizione», 450.

che sta irrimediabilmente al di là di esse; suppone altresì che formule e prassi siano perennemente inadeguate ad esprimere il mistero: se infatti una formula o una prassi fosse in grado di esprimerlo in modo del tutto adeguato non ci sarebbe alcuna possibilità di progresso ulteriore. Bisogna infine disporre di «un criterio in base al quale valutare il meglio in rapporto al bene. Questo criterio non può essere in ultima analisi se non il mistero stesso, dal momento che si tratta di una migliore espressione di esso»³². D'altra parte, il mistero può essere attinto solo attraverso la mediazione delle formule e delle prassi che lo esprimono. Il tema del progresso della tradizione pone quindi il problema di come si possa conoscere il mistero e contemporaneamente sospinge verso l'ermeneutica, nel senso che la tradizione deve comprendere il proprio passato.

2.3. Il ruolo della ricerca storica

La comprensione del passato è necessaria anche in riferimento all'ambito liturgico-sacramentale: in effetti, «la norma per la celebrazione sacramentale non può essere ricercata positivisticamente nel gesto biblico, da riprodurre tale e quale, ma c'è una recezione da parte della Chiesa, la cui tradizione è il luogo in cui l'istituzione del sacramento è conservata e fatta valere»³³. Nell'operazione di rilettura del passato ha giocato un ruolo determinante la ricerca storica che, a partire dalla fine del XIX secolo, è stata ritenuta indispensabile in vista di una conoscenza approfondita della liturgia. Avvalendosi dei risultati di tale ricerca, il movimento liturgico del XX secolo ha promosso la riscoperta delle forme celebrative dei primi secoli, assumendole come modelli a partire dai quali rinnovare le strutture rituali irrigidite dal tempo. L'attenzione si è concentrata sulla fine del IV secolo, che appariva agli studiosi come l'«età d'oro» dell'evoluzione liturgica³⁴. Questo quadro era rafforzato dalla convinzione che i riti cristiani avessero un unico archetipo apostolico, il quale sarebbe continuato nei secoli successivi, riflettendosi nella più evoluta liturgia dell'epoca costan-

³² T. CITRINI, *Tradizione*, 31.

³³ A. MAFFEIS, «Il dibattito sull'eucaristia al Concilio di Trento tra riflessione teologica, controversia confessionale e definizione dogmatica», *Teologia* 37 (2012) 67-108: 80.

³⁴ È ciò che afferma, per esempio, M. METZGER, «La Tradition du premier millénaire et sa recomposition pendant le second millénaire», *Revue de Droit Canonique* 62/1 (2012) 15-40: 37-38.

tiniana. Se dunque le Chiese del Novecento avessero modellato le loro liturgie su quelle del IV secolo, avrebbero sostanzialmente riprodotto il culto cristiano delle origini³⁵. Si può senz'altro criticare una certa idealizzazione del IV secolo, ma non si può affermare che gli artefici della riforma liturgica abbiano voluto riproporre tali e quali le forme primitive del culto cristiano³⁶ e bisogna riconoscere che, «senza l'accettazione del metodo storico-critico, [...] le conquiste scaturite dalla *Sacrosanctum concilium* non sarebbero state possibili»³⁷.

In ogni caso, la storia va studiata «non per recuperare il passato (il che è impossibile), tanto meno per ricrearlo (il che sarebbe sciocco), ma semplicemente per rendere intelligibile il presente, che può essere pienamente compreso solo come parte di un tutto più ampio»³⁸. Le ricerche storiche, dunque, ricostruendo lo sviluppo del culto cristiano, permettono di capire «come siamo arrivati al punto in cui siamo»³⁹, consentono «di apprezzare coerenze e continuità nella lunga durata»⁴⁰ ed offrono non tanto modelli da ricopiare pedissequamente, quanto piuttosto «spunti che possano essere adattati alla cultura contemporanea e utilizzati per far emergere un più profondo significato nei riti celebrati»⁴¹. La sola conoscenza del passato non può infatti determinare la riforma dei riti. Occorre invece prendere coscienza delle esigenze del presente e rispondervi ispirandosi alle lezioni

³⁵ Cf P.F. BRADSHAW, «Liturgical Reform and the Unity of Christian Churches», *Studia Liturgica* 44 (2014) 163-171: 164.

³⁶ Cf P.F. BRADSHAW, «The Relationship between Historical Research and Modern Liturgical Practice», in D.A. PITT - S. ALEXOPOULOS - C. MCCONNELL (edd.), *A Living Tradition. On the Intersection of Liturgical History and Pastoral Practice. Essays in Honor of Maxwell E. Johnson*, Liturgical Press, Collegeville (Mn) 2012, 3-18: 6-7.

³⁷ Cf J.F. BALDOVIN, «Verso “Sacrosanctum Concilium”: il cammino storico e teologico», in G. BOSELLI (ed.), *Nobile semplicità. Liturgia, arte e architettura del Vaticano II. Atti dell'XI Congresso liturgico internazionale. Bose, 30 maggio-1° giugno 2013*, Qiqajon, Magnano 2014, 67-84: 69; L. GIRARDI - A. GRILLO, «*Sacrosanctum concilium*. Introduzione», in *Sacrosanctum concilium - Inter mirifica*, EDB, Bologna 2014, 13-80: 14-24.

³⁸ R.F. TAFT, *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Lipa, Roma 1999, 256-257. «La ricerca storica ci aiuta a scoprire e vedere la tradizione nella sua totalità, neutralizzando così la comune tentazione di prendere ciò che è più prossimo come il tutto» (ivi, 257).

³⁹ J.F. BALDOVIN, «The Uses of Liturgical History», *Worship* 82 (2008) 2-18: 18.

⁴⁰ P. DE CLERCK, «Théologie, histoire et tradition. Accents majeurs d'un débat», *La Maison-Dieu* 181 (1990) 119-130: 130.

⁴¹ P.F. BRADSHAW, «The Relationship between Historical Research», 16.

del passato, senza rifiutare gli arricchimenti che l'evoluzione storica ci consegna. In tal modo il richiamo al passato contribuisce a «situarci nella corrente dinamica e viva che, nel corso dei secoli, anima la preghiera della Chiesa»⁴². All'interno di questa corrente, ogni generazione trasmette ciò che ha ricevuto, passandolo attraverso il filtro della propria esperienza di fede. In questo contesto, il giudizio sul carattere tradizionale di una dottrina o di una prassi non risponde esclusivamente a criteri di natura storico-critica; esso è invece «l'atto di un corpo, che percepisce nel più intimo di se stesso che quel certo organo fa parte della sua integrità»; un giudizio quindi che viene formulato nel dialogo tra la Chiesa vivente e i suoi documenti e che, «nella fede, resta misteriosamente l'opera dello Spirito, che conduce verso la verità tutta intera»⁴³.

2.4. L'intreccio tra fattori oggettivi e criteri soggettivi

Nella valutazione di ciò che può essere ritenuto tradizionale, come in ogni altra operazione connessa alla *traditio fidei*, lo Spirito opera attraverso l'azione della Chiesa, che ha una sua dinamica storica nella quale interagiscono fattori oggettivi ed elementi soggettivi.

I fattori oggettivi – Su questo versante, possiamo evocare i criteri dell'antichità, della continuità e dell'universalità⁴⁴.

a) *L'antichità* – In molti casi la normatività di una prassi o di una dottrina è legata al suo radicamento, reale o supposto, nel tempo delle origini. Da qui l'importanza che per il cristianesimo rivestono l'epoca apostolica e quella patristica. In effetti, quando si invoca la «tradizione della Chiesa», capita spesso che ci si riferisca all'epoca dei Padri della Chiesa (IV e V secolo, in particolare), evocata come una sorta di «età dell'oro», sia sotto il profilo dell'elaborazione dottrinale che della messa a punto delle grandi tradizioni liturgiche, nonché dell'organizzazione statutaria e disciplinare della Chiesa. Non manca chi mette in guardia contro una sorta di «in-

⁴² R. CABIÉ, «La place de l'histoire dans les études liturgiques», *Ecclesia Orans* 23 (2006) 321-335: 335.

⁴³ P. DE CLERCK, «Théologie, histoire et tradition», 130.

⁴⁴ Cf L.-M. CHAUVET, «La notion de "tradition"», 27-36. Chauvet riprende liberamente e criticamente il celebre asserto del *Commonitorium adversus haereses* di Vincenzo di Lérins († 450): «Magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum» (cit. in *ivi*, 27).

fatuazione incontrollata»⁴⁵ che potrebbe indurre «un'idea storicizzante e documentaria, statica e accademica, della tradizione, che va di pari passo con un'insufficiente considerazione della Chiesa viva»⁴⁶. Si finirebbe così per misconoscere l'azione dello Spirito sempre all'opera nella Chiesa, compromettendo la possibilità di adattare il vangelo a nuove culture e pregiudicando l'apertura universale della missione ecclesiale. D'altra parte, però, i Padri innegabilmente «rappresentano un momento unico, per sempre decisivo e tipico»⁴⁷ nella vita della Chiesa. In quella fase storica, infatti, «la Chiesa ha fissato il proprio carattere, al livello delle opzioni più fondamentali» in ambito dottrinale, liturgico e disciplinare⁴⁸. Ciò non significa identificare puramente e semplicemente i Padri con la tradizione, né implica che «in loro *ogni cosa* debba ritenersi come l'espressione privilegiata de *la tradizione*»⁴⁹. Essi infatti «costituiscono un riferimento di valore assoluto per la fede solo in quello che insegnano in modo unanime e come appartenente alla fede della Chiesa»⁵⁰. Il criterio dell'antichità (e in particolare ai Padri) si rivela dunque assai delicato da maneggiare, dato che, in forza del carattere vivente della tradizione, «il più antico non è necessariamente il più decisivo o il più normativo per la fede»⁵¹.

b) *La continuità* – Sempre sull'asse della temporalità, la continuità nel corso dei secoli rappresenta un fattore importante per riconoscere come tradizionali una dottrina o una prassi. I teologi e i padri del concilio di Trento hanno inteso la continuità come successione lineare ininterrotta che sostanzialmente parte dagli apostoli per arrivare fino ad oggi. In base ai criteri dell'odierna ricerca storica, tale successione lineare non è sempre dimostrabile. A Trento, però, il valore della norma apostolica non si decide anzitutto grazie ai risultati di una corretta ricerca storica, ma dipende dall'effettiva recezione di quella norma da parte della Chiesa nel corso dei secoli. In effetti la Chiesa, «avendo ricevuto la promessa di non venir meno nella fede e nella sua costituzione essenziale, può riconoscere nella sua pratica un importante criterio di interpretazione della norma stabilita

⁴⁵ Y.M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, 376.

⁴⁶ Y.M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, 381.

⁴⁷ Y.M. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 146.

⁴⁸ Y.M. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 146.

⁴⁹ Y.M. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 149 (il corsivo è nel testo).

⁵⁰ Y.M. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 149.

⁵¹ L.-M. CHAUVET, «La notion de "tradition"», 29.

nel momento iniziale e costitutivo della tradizione»⁵². Questo procedimento non è privo di limiti, in quanto potrebbe ridurre eccessivamente «la distanza tra la norma iniziale e la pratica della Chiesa, così che la funzione critica della prima rispetto alla seconda può essere di fatto annullata [...], rendendo quindi impossibile ogni riforma della pratica ecclesiale»⁵³.

c) *L'universalità* – Sull'asse spaziale, il grado di estensione di una prassi o di una dottrina nelle diverse Chiese è un altro elemento importante per valutarne il peso nell'ambito della tradizione. Anche questo elemento si espone al rischio di cancellare o non percepire le differenze, oppure di ridurre l'*ubique* alla propria Chiesa di appartenenza, ritenendo sbagliate le prassi diverse di altre Chiese. Il movimento ecumenico ha largamente contribuito a superare incomprensioni e polemiche fra le Chiese, valorizzando come *locus theologicus* la pluralità delle espressioni quando questa non tocca i fondamenti della fede. Da qui l'importanza del reciproco ascolto tra le Chiese, che conduce ciascuna di esse «ad approfondire la sua propria tradizione e a distendere l'interpretazione a volte troppo ristretta che ha dato di essa»⁵⁴.

I criteri soggettivi – Il riconoscimento del valore tradizionale di una prassi o di una dottrina mette in gioco anche due procedimenti che coinvolgono il soggetto (inteso anzitutto come soggetto ecclesiale): la messa a distanza e la messa in prospettiva⁵⁵. Se l'operazione di distanziamento porta a relativizzare pratiche e dottrine, la lettura in prospettiva consente di interpretare teologicamente la storia in termini di «tradizione». «Una tale lettura ordina e gerarchizza i fatti storici [...] secondo una certa prospettiva tracciata dalla convergenza di un certo numero di elementi»⁵⁶. In questo modo, «il ricorso alla storia permette [...] di ritrovare, in seno alla diversità delle pratiche e dei discorsi, qualche linea di forza maggiore, qualche punto d'equilibrio fondamentale»⁵⁷, in funzione dei quali valuta-

⁵² A. MAFFEIS, «Il Concilio di Trento tra tradizione e modernità», in F. SCANZIANI (ed.), *Fare teologia nella Tradizione*, 153-200: 166.

⁵³ A. MAFFEIS, «Il Concilio di Trento», 166.

⁵⁴ L.-M. CHAUVET, «La notion de "tradition"», 36.

⁵⁵ L.-M. CHAUVET, «La notion de "tradition"», 36-39; ID., «Place et fonction de l'histoire dans une théologie des sacrements», *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 24/3 (1987) 49-65.

⁵⁶ L.-M. CHAUVET, «Place et fonction de l'histoire», 63-64.

⁵⁷ L.-M. CHAUVET, «Place et fonction de l'histoire», 65. «L'Église opère une relecture des multiples éléments théoriques et pratiques [...] qui ont constitué son histoire. Elle tente

re il carattere tradizionale di una dottrina, di una pratica o di una regola disciplinare. La messa in prospettiva necessariamente si effettua a partire dalla cultura nella quale il soggetto è inserito e punta a chiarire i problemi teorici o pratici posti dal presente; come tale, essa non è mai neutra: «Si tratta di ricavare del nuovo a partire dall'antico e simultaneamente di legittimare questa novità attraverso la tradizione, eventualmente facendo valere la sua "più grande autenticità"»⁵⁸.

Un saggio di lettura della storia «in prospettiva» Chauvet lo offre proprio in riferimento al tema dell'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Emerge così una serie di elementi che concorrono ad assegnare al modello B-C-E uno statuto di *esemplarità*⁵⁹.

II. LA SEQUENZA B-C-E PUÒ DIRSI «TRADIZIONALE»?

Seguendo il sintetico percorso proposto da Chauvet (e integrandolo ove ciò sembri opportuno), ripercorriamo in sintesi l'evoluzione storica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana (1), per poi evidenziare i motivi che consentono di riconoscere l'esemplarità della sequenza B-C-E (2) e riflettere su come tale esemplarità debba articolarsi con il contesto nel quale questi sacramenti vengono celebrati oggi (3). Introduciamo infine un fattore che ci pare non si possa trascurare in sede di scelte concrete (4).

1. *L'evoluzione storica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana*

Nel campo dell'iniziazione cristiana la storia attesta un'ampia diversità di prassi che, in riferimento alla Chiesa occidentale, possono essere ricondotte a quattro grandi figure.

par là [...] d'opérer une mise en perspective d'un certain nombre de ces éléments pour tracer, dans la forêt luxuriante de son histoire, quelques grands axes de circulation et ainsi dégager quelques points d'équilibre ou centres de gravité majeurs» (Id., «La notion de "tradition"», 37).

⁵⁸ L.-M. CHAUVET, «La notion de "tradition"», 38. Il riferimento alla tradizione non è mai neutro; ad esso sono sottese, più o meno coscientemente, almeno tre diverse strategie: la strategia conservatrice punta al mantenimento di un modello del passato relativamente recente; quella rivoluzionaria è caratterizzata dal ritorno alle origini; quella riformista ha di mira correzioni, aggiustamenti e spostamenti d'accento, in genere proposti in nome di una tradizione antica, giudicata più «autentica» di quella corrente: cf *ivi*, 42-46.

⁵⁹ Cf L.-M. CHAUVET, «Place et fonction de l'histoire», 61-65.

(a) Il modello dell'epoca patristica prevede che il battesimo, la confermazione e l'eucaristia vengano celebrati insieme in quest'ordine. In questa fase, peraltro, l'uso del termine «confermazione» è anacronistico, perché i riti riferiti al dono dello Spirito (imposizione delle mani, unzione e *signatio*) sono elementi della complessiva celebrazione battesimale e non hanno ancora acquisito quell'autonomia che, più tardi, consentirà di riconoscere ad essi lo statuto di sacramento distinto dal battesimo. Inoltre la «trilogia» B-C-E può essere considerata una tradizione occidentale venerabile, ma non è l'unica struttura presente nell'antichità⁶⁰. Essa si è però progressivamente imposta ovunque, a scapito di modelli che non prevedevano alcun rito legato al dono dello Spirito oppure lo collocavano prima del battesimo. Ciò è presumibilmente legato alle precisazioni relative alla teologia trinitaria, introdotte nel corso dei secoli IV e V: all'ordine teologico delle processioni e a quello economico delle missioni del Figlio e dello Spirito santo (quest'ultimo ripreso nella successione lucana di Pasqua-Pentecoste e nella scena del battesimo di Gesù) corrisponde, sul piano del divenire cristiano, il fatto che il battesimo in Cristo prevede un «completamento» mediante un rito che segna col dono dello Spirito. D'altro canto, il fatto che l'eucaristia si trovi sempre in posizione terminale è conforme alla teoria che almeno implicitamente emerge dalla prassi patristica, secondo cui nessuno può comunicare al corpo eucaristico di Cristo senza essere in piena comunione col suo corpo ecclesiale; comunione sigillata dallo Spirito. Il privilegio di fatto accordato alla sequenza B-C-E si ricollega quindi alla «convinzione che una tale figura è quella che sembra meglio conformare il cristiano alla teologia e all'economia ricordate più sopra»⁶¹. L'importanza che i Padri, soprattutto nei secoli IV-V, riconoscono alla prassi liturgica come espressione della teologia spiega come mai «la logica interna o, me-

⁶⁰ L'esistenza di qualcosa che possa somigliare alla «confermazione» non è universalmente attestata nei primi secoli. I documenti dei secoli I e II attestano solo l'immersione nell'acqua. Le fonti siriane del III secolo parlano di un'unzione che precede l'immersione e che ha due diverse forme: nella prima l'unzione è fatta solo sul capo ed è in relazione col dono dello Spirito santo; nella seconda l'intero corpo è unto in segno di protezione o guarigione, mentre il dono dello Spirito è associato all'immersione. Solo le fonti romane e nordafricane rivelano l'esistenza di un'unzione postbattesimale, ma l'effusione dello Spirito è collegata non a questo gesto, bensì all'imposizione delle mani, accompagnata dalla preghiera: cf P.F. BRADSHAW, «The Relationship between Historical Research», 4-5.

⁶¹ L.-M. CHAUVET, «Place et fonction de l'histoire», 62.

glio, la teo-logica interna della sequenza B-C-E»⁶² abbia avuto un peso decisivo nel determinare il credito privilegiato ad essa accordato. È quindi proprio a motivo della sua logica (o meglio «teo-logica») interna che tale figura ha assunto carattere normativo almeno sul piano pratico.

(b) A partire dall'Alto Medioevo il modello largamente dominante è quello che prevede la confermazione celebrata separatamente dal battesimo e dall'eucaristia. Da una parte, infatti, la confermazione è disgiunta dal battesimo per motivi pratici e acquista quindi una relativa autonomia⁶³. D'altra parte il battesimo agli infanti si è generalizzato ed è immediatamente seguito dall'eucaristia, anch'essa ritenuta necessaria alla salvezza, alla stregua del battesimo. In questa prospettiva non ci si preoccupa della collocazione della confermazione dopo l'eucaristia; l'importante, infatti, è assicurare agli infanti il «minimo» necessario alla salvezza; e l'eucaristia fa parte di questo «minimo».

(c) Tra il XII e il XIII secolo, con il generalizzarsi del distacco dell'eucaristia dal battesimo, torna ad essere praticabile l'ordine antico dell'iniziazione. I tre gesti rituali che la costituiscono sono ormai configurati come sacramenti distinti, celebrati separatamente l'uno dall'altro. Con ciò la prospettiva dell'Alto Medioevo non cambia sostanzialmente, perché l'ordine di questi sacramenti – peraltro continuamente riproposto dalle *Summae* scolastiche e dai manuali postridentini, come pure dai testi magisteriali – non è oggetto di una specifica riflessione più di quanto lo fosse nell'Alto Medioevo.

(d) A partire dalla metà del XVIII secolo, anzitutto in Francia, emerge la tendenza a ritardare la confermazione anche dopo la prima comunione (attorno ai 12 anni), allo scopo di favorire un'adeguata istruzione dei

⁶² L.-M. CHAUVET, «Place et fonction de l'histoire», 62.

⁶³ Quando però un battesimo è celebrato in presenza del vescovo, è lui che, subito dopo il battesimo, conferma il neofita. Benché siano statisticamente minoritari, questi casi non sono per questo meno significativi: cf L.-M. CHAUVET, «Place et fonction de l'histoire», 62, n. 20. Sulla dissociazione della confermazione dal battesimo, cf P. DE CLERCK, «La dissociation du baptême et de la confirmation au haut Moyen Age», *La Maison-Dieu* 168 (1986) 47-75; J. LAMBERTS, «The origin of Confirmation revisited», *Questions Liturgiques* 84 (2003) 98-127; M. ZACHARA, «Il sacramento della confermazione nel primo millennio in Occidente», in E. CARR (ed.), *La Cresima. Atti del VII Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 6-8 maggio 2004*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2007, 103-132; P. CASPANI, *Rinascere dall'acqua e dallo Spirito. Battesimo e cresima sacramenti dell'iniziazione cristiana*, EDB, Bologna 2009, 105-111.

candidati: preoccupazione questa alimentata sia da istanze di matrice illuministica, sia da una sensibilità ispirata al giansenismo. Questa prassi diventa comune in quasi tutte le diocesi francesi durante la seconda metà del XIX secolo e, nello stesso periodo, si diffonde anche in Germania, Austria ed Ungheria. Alla fine di quel secolo, però, proprio in Francia prende avvio – incoraggiato da Roma – un movimento di ritorno alla confermazione celebrata antecedentemente alla prima comunione⁶⁴. Per controbilanciare la tendenza a rinviare la prima comunione fino a quindici o anche vent'anni, nel 1910 Pio X chiarisce che l'età della discrezione, a partire dalla quale comincia l'obbligo sia della confessione che della comunione, si colloca attorno al settimo anno⁶⁵. L'intervento del Papa non accorda attenzione alcuna all'ordine dei sacramenti in gioco, per cui l'introduzione della sequenza battesimo-eucaristia-confermazione, che in molti casi consegue alla sua decisione, non è un obiettivo intenzionalmente perseguito, quanto piuttosto l'«effetto collaterale» che deriva dall'abbassamento dell'età della prima comunione⁶⁶. Un effetto meno avvertito in Italia, dove la prassi normalmente rispetta l'indicazione del *Codex Juris Canonici* del 1917, che domanda la confermazione attorno ai sette anni. Di fatto la cresima si riceve poco prima o poco dopo la prima comunione⁶⁷. Per quanto riguarda il periodo successivo al Vaticano II,

le conferenze episcopali approfittano ampiamente del loro diritto di determinare un'età della confermazione più elevata rispetto ai sette anni, il che ha come conseguenza proprio l'inversione dell'ordine dei sacramenti. Tenendo conto dell'urgenza della formazione catechetica dei giovani, esse fissano l'età della confermazione, nella maggior parte dei casi, all'inizio dell'adolescenza [...]. Tuttavia i vescovi non nascondono la chiara consapevolezza che l'or-

⁶⁴ Cf P.A. MURONI, *L'ordine dei sacramenti*, 309-382.

⁶⁵ Cf *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910) 577-583, 582. Cf A. HAQUIN, «Les décrets eucharistiques de Pie X», *La Maison-Dieu* 203 (1995) 61-82.

⁶⁶ È ciò che accade in Francia e Belgio dove, accanto alla prima comunione solenne, che viene mantenuta attorno agli undici/dodici anni, viene introdotta la prima comunione cosiddetta «privata», a sette anni. La confermazione, dal canto suo, resta legata alla comunione solenne, precedendola oppure seguendola di poco. In Germania, la decisione di Pio X spinge ad anticipare l'età della prima comunione, ma contemporaneamente molti domandano un ritardo dell'età della confermazione.

⁶⁷ Cf G. RIGGIO, «L'età della Confermazione in Italia. Studio storico», *Rivista Liturgica* 59 (1972) 402-414.

dine tradizionale e normale colloca la confermazione prima della prima comunione⁶⁸.

2. *L'esemplarità della sequenza B-C-E e la sua coerenza teologica*

Il riferimento all'iniziazione cristiana illustra in modo abbastanza eloquente «il duplice effetto del ricorso alla storia nell'ambito della teologia sacramentaria»⁶⁹: da una parte tale ricorso relativizza il modello B-C-E, mostrando che esso «non è che uno tra gli altri e non è neppure l'unico modello antico»⁷⁰; d'altra parte, però, la lettura «in prospettiva», che integra la storia in un discorso teologico, fa emergere quattro elementi che concorrono ad assegnare a questo modello uno statuto di *esemplarità*: 1) in primo luogo, la sua coerenza con la teologia trinitaria e l'economia di salvezza appare tanto esemplare che gli altri modelli antichi si adeguano ad esso; 2) ad esso, inoltre, si sono sempre conformate le Chiese orientali, nelle quali battesimo, crismazione ed eucaristia sono sempre stati celebrati – e lo sono ancora oggi – in modo unitario e in questa successione, sia nel caso degli adulti che in quello degli infanti; 3) la Chiesa occidentale, dal canto suo, pur avendo adottato pratiche diverse, ha sempre continuato a enumerare i sette sacramenti secondo un ordine che riflette il modello B-C-E, recepito anche dalla teologia occidentale, la quale mai ha compreso la confermazione in modo del tutto indipendente dal battesimo; 4) infine il Vaticano II e la successiva riforma liturgica hanno chiaramente collocato la confermazione come secondo sacramento dell'iniziazione cristiana⁷¹. «Questo fascio di elementi convergenti ha un tal peso per il teologo che

⁶⁸ B.T. MOHELNIK, «*Gratia augmenti*». *Contribution au débat contemporain sur la confirmation*, Academic Press, Fribourg 2005, 64.

⁶⁹ L.-M. CHAUVET, «Place et fonction de l'histoire», 63.

⁷⁰ L.-M. CHAUVET, «Place et fonction de l'histoire», 63.

⁷¹ Oltre al RICA, cf il vigente *Codice di Diritto Canonico*: «I sacramenti del battesimo, della confermazione e della santissima Eucaristia sono tra loro talmente congiunti, da essere richiesti insieme per la piena iniziazione cristiana» (can. 842 § 2); cf anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Oggi, dunque, in tutti i riti latini e orientali, l'iniziazione cristiana degli adulti incomincia con il loro ingresso nel catecumenato e arriva al suo culmine nella celebrazione unitaria dei tre sacramenti del Battesimo, della Confermazione e dell'Eucaristia. Nei riti orientali l'iniziazione cristiana dei bambini incomincia con il Battesimo immediatamente seguito dalla Confermazione e dall'Eucaristia, mentre nel rito romano essa continua durante alcuni anni di catechesi, per concludersi con la Confermazione e l'Eucaristia, culmine della loro iniziazione cristiana» (n. 1233).

dunque è indotto a riconoscere volentieri l'esemplarità alla figura B-C-E»⁷²

In quanto esemplare, tale figura non ha valore normativo in senso stretto, ma funziona come «principio regolatore»⁷³. Analogamente a quanto avviene per le regole di un gioco, la «regola» B-C-E non determina le mosse da compiere, ma stabilisce i «criteri dentro i quali si sta giocando a quel gioco, e fuori dai quali si sta giocando a qualcosa d'altro»⁷⁴. Nello specifico, essa evidenzia che il senso e la dinamica di questi sacramenti si comprendono solo cogliendone le reciproche relazioni:

Non si tratta di una semplice successione cronologica: battesimo, confermazione ed eucaristia sono vicendevolmente compenetrati, in forza del loro comune ancoraggio nel mistero pasquale, del quale essi aprono in modo decisivo l'accesso, rendendoci dei cristiani. Prescindendo da questa profonda relazione, si finisce inevitabilmente per travisare il significato sia dell'iniziazione cristiana che dei singoli sacramenti⁷⁵.

Per quanto l'utilizzo del sintagma «iniziazione cristiana» sia tutt'altro che univoco⁷⁶, il fatto che tre sacramenti possano essere raccolti sotto quest'unica sigla introduce una prospettiva nuova rispetto all'impostazione che tendeva a isolare i diversi sacramenti, considerando in maniera autonoma ciascuno di essi. Insinuando l'idea di un legame «privilegiato» che unisce battesimo, confermazione ed eucaristia, la nozione di iniziazione cristiana spinge verso una comprensione organica e articolata che, andando al di là della semplice giustapposizione, sia in grado di illuminare la logica che collega tra loro questi sacramenti. Tale logica fa perno non tanto sul battesimo, che cronologicamente «apre la serie», quanto piuttosto

⁷² L.-M. CHAUVET, «Place et fonction de l'histoire», 64; cf anche ID., «La notion de "tradition"», 24-25. «Allineando questi fatti e mettendoli "in prospettiva", possiamo fare una rilettura ermeneutica che si ricollega alla nozione teologica della *tradizione*. Questa tradizione, nonostante alcuni periodi in occidente con pratiche contrarie, lascia chiaramente capire che l'eucaristia [...] costituisce il coronamento di tutta l'iniziazione»: ID., «La confermazione separata dal battesimo», in *Assemblea Santa. Manuale di liturgia pastorale*, Bologna, Dehoniane, 1990, 255-264: 261.

⁷³ L.-M. CHAUVET, «Place et fonction de l'histoire», 65.

⁷⁴ U. LORENZI, «La riforma dell'iniziazione cristiana dei ragazzi. Uno sguardo d'insieme e alcune proposte», *La Rivista del Clero Italiano* 92 (2011) 442-470; 485-512:497.

⁷⁵ U. LORENZI, *I sacramenti della confermazione e dell'eucaristia*, 21.

⁷⁶ Cf P. CASPANI, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*, Glossa, Milano 1999.

sull'eucaristia, che rappresenta il punto d'arrivo dell'iniziazione cristiana⁷⁷. Grazie all'eucaristia, partecipando al corpo sacramentale del Signore, i credenti diventano il suo corpo ecclesiale⁷⁸. È l'eucaristia, dunque, che attua la piena incorporazione alla Chiesa, cui l'incorporazione battesimale è strutturalmente orientata⁷⁹. Di conseguenza, dal punto di vista sacramentale, la finalità dell'iniziazione cristiana – la piena e definitiva incorporazione alla Chiesa – può dirsi raggiunta quando il credente viene introdotto alla mensa eucaristica, sacramento che edifica la Chiesa nella sua fase storica. In questa prospettiva battesimo e confermazione vanno riletti come gesti di iniziazione/introduzione del credente all'eucaristia: «Veniamo battezzati e cresimati in ordine all'eucaristia»⁸⁰. È quindi evidente una sorta di «asimmetria» tra l'eucaristia, come punto d'arrivo dell'iniziazione, e gli altri due sacramenti, come tappe che a tale meta devono condurre⁸¹. Tale

⁷⁷ «Il primato cronologico del battesimo deve commisurarsi e conformarsi al primato ontologico e criteriologico dell'eucaristia» (A. GRILLO, «La nuova categoria di iniziazione e la riscrittura della teologia battesimale e crismale», in ID., *Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti "in genere ritus"*, Messaggero - Abbazia S. Giustina, Padova 2008, 91-105: 100; cf anche P. CASPANI, *Rinascere dall'acqua e dallo Spirito*, 203-204).

⁷⁸ Cf L.-M. CHAUVET, «I sacramenti dell'iniziazione cristiana», in *Assemblea Santa. Manuale di liturgia pastorale*, EDB, Bologna 1990, 207-224: 208.

⁷⁹ Cf J.-M.R. TILLARD, «Le "votum Eucharistiae": l'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens», in *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, Desclée & Co., Roma 1967, II, 143-194; A. VALSECCHI, «L'eucaristia origine e meta dell'unità della Chiesa. Una questione ecumenica», *ScC* 136 (2008) 397-420.

⁸⁰ «Se davvero l'Eucaristia è fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa, ne consegue innanzitutto che il cammino di iniziazione cristiana ha come suo punto di riferimento la possibilità di accedere a tale sacramento [...]. Non bisogna mai dimenticare, infatti, che veniamo battezzati e cresimati in ordine all'Eucaristia» (BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis*, 22 febbraio 2007, n. 17, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, 29-30).

⁸¹ «Sacramento di costituzione della Chiesa in quanto tale sarebbe [...] l'eucaristia [...]; battesimo e confermazione invece aggregerebbero nuovi fedeli alla Chiesa già costituita dall'eucaristia e come tale già celebrante l'eucaristia [...]. In questo senso si dovrebbe parlare di battesimo e confermazione come sacramenti di iniziazione all'eucaristia» (A. CAPRIOLI, «L'iniziazione cristiana: aspetti generali, battesimo e confermazione», in *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di liturgia a cura dell'Associazione Professori di Liturgia, II. La celebrazione dei sacramenti*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 1996, 53-124: 96). «L'Eucaristia è al vertice dei sacramenti dell'iniziazione, ma non si identifica con quelli né in essi si appiattisce; non può essere equiparata a quelli: l'Eucaristia è al termine dell'iniziazione, [...] quella realtà in cui sfocia l'iniziazione» (G. MAZZANTI,

asimmetria trova riscontro in un dato di immediata evidenza: l'eucaristia viene regolarmente ripetuta e scandisce il ritmo dell'esistenza cristiana; battesimo e confermazione, invece, sono gesti irripetibili, che abilitano il credente a partecipare alla mensa eucaristica, realizzando una volta per tutte quella «rinascita dall'acqua e dallo Spirito», presupposto necessario di tale partecipazione. In questo quadro, tra storici, liturgisti e teologi si registra un'ampia convergenza sul fatto che la collocazione della confermazione all'interno dei sacramenti dell'iniziazione cristiana sia quella più adeguata per ritrovare il senso proprio di questo sacramento⁸². Pensare la confermazione nel quadro complessivo dei sacramenti dell'iniziazione cristiana implica anzitutto che si rifletta sul suo rapporto col battesimo, recuperandone il radicamento nell'evento battesimale complessivo. Questo significa che, anche quando la confermazione è legittimamente celebrata con un rito distinto dal battesimo, il suo senso può essere colto mettendo in luce più ciò che la raccorda al battesimo che quanto da esso la distingue.

3. *L'articolazione tra figura esemplare/principio regolatore e contesto*

Se la figura B-C-E ha indubbiamente una sua coerenza teologica e rappresenta il criterio regolatore per la comprensione dei sacramenti in gioco, questo criterio va posto in relazione con il contesto storico ed ecclesiale nel quale i sacramenti vengono celebrati. Tale relazione viene articolata in almeno due modi diversi⁸³.

(a) Chi urge in ogni caso il ripristino dell'ordine esemplare dei sacramenti dell'IC, se non proprio la loro celebrazione unitaria, legge la distanza tra principio regolatore e prassi come «una incoerenza, che è urgente trasformare in una figura coerente, nella quale principio e prassi corrispondano il più possibile»⁸⁴. In questa posizione il contesto storico ed ecclesiale nei quali vengono celebrati i sacramenti non è ritenuto determinante in vista delle scelte da fare: l'unico fattore che conta risulta essere la coerenza della figura B-C-E, messa in luce dalla riflessione teologica,

I sacramenti simbolo e teologia, 2. Eucaristia, Battesimo e Confermazione, EDB, Bologna 1998, 260).

⁸² Cf P. CASPANI, «La teologia della confermazione nel XX secolo», in E. CARR (ed.), *La Cresima*, 177-203.

⁸³ Cf U. LORENZI, *I sacramenti della confermazione e dell'eucaristia*, 21-24.

⁸⁴ U. LORENZI, *I sacramenti della confermazione e dell'eucaristia*, 23.

istruita da una lettura prospettica della storia. E tuttavia la riflessione teologica coglie solo una dimensione della realtà; realtà che è sempre più ricca e più complessa di ogni sistematizzazione. Per questo, come ogni approccio che prende a carico una dimensione specifica della realtà, anche la riflessione teologica è chiamata a confrontarsi fin dall'inizio con gli altri approcci che concorrono alla comprensione di quella medesima realtà.

(b) Una seconda posizione è quella di chi ritiene che «all'indispensabile carattere paradigmatico della sequenza B-C-E non debba per forza corrispondere una celebrazione unitaria»⁸⁵ di questi sacramenti né una loro disposizione secondo questo ordine. Occorre cioè distinguere tra il «campo» costituito dalla pratica effettiva del diventare cristiano e il principio/criterio che regola il campo. Tale distinzione è peraltro costantemente presente negli interventi del magistero, che «richiama la regola senza però spingersi a farla valere come una normativa da applicare»⁸⁶ in modo rigido e uniforme. Ciò significa che «non c'è nessuna forma storica congelata da traslare fino a noi»⁸⁷. Poiché infatti la lettura teologica che porta a riconoscere l'esemplarità della sequenza B-C-E «si effettua necessariamente a partire da un luogo culturalmente e socialmente determinato»⁸⁸, l'atto ermeneutico con cui ci si appella alla tradizione è inseparabile dal confronto con l'attualità. Com'è naturale, tale confronto fa emergere proposte diverse, se non proprio divergenti⁸⁹. Anche per questo, nell'ipotesi

⁸⁵ U. LORENZI, *I sacramenti della confermazione e dell'eucaristia*, 22.

⁸⁶ U. LORENZI, *I sacramenti della confermazione e dell'eucaristia*, 23.

⁸⁷ U. LORENZI, «La riforma dell'iniziazione cristiana», 502.

⁸⁸ L.-M. CHAUVET, «Place et fonction de l'histoire», 64.

⁸⁹ Chauvet, per esempio, ritiene che, nel caso degli adulti, sia possibile ristabilire la celebrazione della confermazione prima dell'eucaristia, seguendo le indicazioni del rituale (cf RICA 34). La stessa cosa invece non gli sembra proponibile per quanti sono stati battezzati da infanti: quando costoro giungono all'adolescenza, è necessario infatti proporre loro «qualcosa» che li aiuti ad assumere personalmente gli impegni che i genitori hanno preso per loro in occasione del battesimo; a tale scopo la confermazione sembra avere ancora sufficiente presa: cf L.-M. CHAUVET, «Teologia e pastorale del sacramento della confermazione», in ID., *L'umanità dei sacramenti*, Qiqajon, Magnano 2010, 297-310: 308-309 (or.: «Théologie et Pastorale du sacrement de confirmation», *Prêtres Diocésains* 179 [1998] 90-101); ID., «Reflexions théologiques sur quelques orientations actuelles de la pastorale de la confirmation», *Catéchèse* 75 (1979) 51-70: 62-63. In netta controtendenza rispetto a questa proposta, in tempi più recenti, U. Lorenzi ritiene opportuno celebrare la confermazione attorno ai 10/11 anni: «Con la crescente precocità dell'inizio dell'adolescenza, ormai da anni [...] l'ultimo anno di IC (in 'prima media') diventa sempre più difficile. La proposta di IC, tradizionalmente pensata a tutti i livelli

di mantenere il legittimo scarto tra la regola e la prassi, occorre esibire le ragioni che giustificano il permanere di tale scarto. Occorre cioè interrogarsi se esso effettivamente risponda alle esigenze poste dalle concrete condizioni che segnano attualmente la celebrazione di questi sacramenti, nonché l'itinerario che ad essi conduce e che da essi prende (dovrebbe prendere) avvio.

4. *Un fattore da non trascurare*

Non entriamo qui nella rassegna e nella valutazione delle possibili giustificazioni a favore del mantenimento della distanza regola-prassi. Solo ci preme richiamare un dato che tale valutazione non può troppo disinvoltamente trascurare. Riproponiamo questo dato sulla scia dell'invito di Benedetto XVI a «porre attenzione al tema dell'ordine dei sacramenti dell'iniziazione»⁹⁰. Dopo aver ricordato che «noi veniamo battezzati e cresimati in ordine all'eucaristia»⁹¹ e dopo aver riconosciuto il carattere non dogmatico ma pastorale della diversità tra le varie tradizioni⁹², papa Ratzinger scriveva: «Concretamente, è necessario verificare quale prassi possa in effetti aiutare meglio i fedeli a mettere al centro il sacramento dell'eucaristia, come realtà cui tutta l'iniziazione tende»⁹³. Una richiesta

per dei bambini e dei ragazzi [...], si trova spiazzata di fronte ai bisogni e ai vissuti di persone ormai adolescenti [...]. Perciò, nell'ipotesi di mantenere lo schema Battesimo - Eucaristia - Confermazione ci sembra saggio farlo terminare a 10/11 anni, al termine della scuola primaria» (U. LORENZI, «La riforma dell'iniziazione cristiana», 510). Inclini a recuperare la sequenza B-C-E sono invece V. GUIBERT, «Comment manifester aujourd'hui l'unité des sacrements de l'initiation chrétienne», *Nouvelle Revue Théologique* 136 (2014) 65-87; T.M. BRUNK, «The Sacrament of Confirmation in a Consumer Culture», *Worship* 88 (2014) 333-352.

⁹⁰ BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 18.

⁹¹ BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 17.

⁹² «Nella Chiesa vi sono tradizioni differenti. Tale diversità si manifesta con evidenza nelle consuetudini ecclesiali dell'Oriente e nella stessa prassi occidentale per quanto concerne l'iniziazione degli adulti, rispetto a quella dei bambini. Tuttavia tali differenziazioni non sono propriamente di ordine dogmatico, ma di carattere pastorale» (BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 18).

⁹³ BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 18. Questa richiesta è stata rilanciata da una delle *Propositiones* finali del Sinodo dei vescovi sulla nuova evangelizzazione: «It is not without consequences that the situations today concerning the three sacraments of Christian initiation, despite their theological unity, are pastorally diverse. These differences in the ecclesial communities are not of a doctrinal nature but differences of

del genere non supporta l'interpretazione secondo cui il riconoscimento del carattere non dogmatico ma pastorale della diversità delle prassi va letto come affermazione di una loro sostanziale equivalenza, per cui tutte le pratiche sono non solo legittime, ma anche ugualmente significative. La richiesta induce piuttosto a favorire una maggiore coerenza tra il dato teologico e le modalità concrete di celebrazione dei sacramenti in gioco, senza peraltro che il Papa si impegni nella determinazione di tali modalità⁹⁴.

Tale richiesta si giustifica a partire dalla natura stessa dei sacramenti, che non esistono se non in quanto sono celebrati. Non si può dunque parlare di un senso/contenuto dei sacramenti a prescindere dal loro darsi nel rito. La forma concreta del rito è infatti il modo in cui il sacramento effettivamente si dà e dischiude il proprio senso/contenuto⁹⁵. Nel nostro caso, «la *forma* della sequenza [B-C-E] dice qualcosa di decisivo circa il *contenuto* dei singoli sacramenti»; qualcosa «che non può essere recuperato prescindendo dalla sequenza stessa»⁹⁶. In effetti la cresima regolarmente

pastoral judgment. This Synod however requests that what the Holy Father has affirmed in *Sacramentum caritatis*, 18 become a stimulus for dioceses and episcopal conferences to review their practices of Christian initiation» (Proposition 38: «Christian Initiation and the new evangelization», in XIII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI su *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, Elenco finale delle proposizioni [27 ottobre 2012]) [http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b33_xx.html].

⁹⁴ Anche il ripristino dell'ordine esemplare dei sacramenti di iniziazione cristiana per chi è stato battezzato nella prima infanzia può avvenire attraverso una gamma piuttosto varia di opzioni pratiche: la celebrazione unitaria di B-C-E anche per gli infanti; la celebrazione della confermazione insieme al battesimo di un neonato; la celebrazione unitaria di cresima ed eucaristia in un'età successiva rispetto al battesimo amministrato in tenera età; la celebrazione temporalmente distanziata di battesimo, confermazione ed eucaristia: cf P. CASPANI, «La celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana: in quale ordine?», *La Rivista del Clero Italiano* 95 (2014) 603-617: 609-614.

⁹⁵ Cf L. DELLA PIETRA, *Rituum forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale*, Messaggero - Abbazia S. Giustina, Padova 2012.

⁹⁶ A. GRILLO, *Riti che educano. I sette sacramenti*, Cittadella, Assisi 2011, 71 (i termini riportati in corsivo sono in neretto nel testo). «La contingenza di una successione temporale dice di più di una intenzione essenziale guadagnata puntualmente dall'intelletto» (*ivi*). Un tentativo emblematico di guadagnare una «intenzione essenziale» (nel caso, la comprensione dell'eucaristia come culmine dell'iniziazione cristiana) a prescindere dalla successione temporale dei sacramenti si trova nella seguente notazione, contenuta nel catechismo *Sarete miei testimoni*: «Il cammino di iniziazione cristiana comincia con il Battesimo, viene confermato con il sacramento della Cresima e trova il suo culmine nell'Eucaristia. Il fatto che il sacramento della Confermazione sia celebrato dopo la

collocata dopo l'eucaristia non evidenzia a sufficienza il ruolo culminante di quest'ultima, poiché la celebrazione sacramentale che conclude l'itinerario (la cresima, nel caso) appare di fatto come il vertice dell'itinerario stesso⁹⁷. Inoltre, se la confermazione (insieme al battesimo) abilita alla comunione eucaristica, nella situazione attuale abbiamo un'abilitazione a qualcosa che è già avvenuto, il che risulta incoerente. A questi dati di fatto una scelta pastorale non può restare indifferente.

Data

PIERPAOLO CASPANI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

Messa di prima comunione, non deve far pensare che esso sia slegato dal ritmo proprio dei sacramenti della iniziazione cristiana. È necessario che la catechesi sulla Confermazione ponga in evidenza che sacramento della piena maturità cristiana resta sempre l'Eucaristia e la vita nuova che da essa scaturisce» (*Catechismo della Conferenza Episcopale Italiana per la vita cristiana*, 4.2.3. / *Sarete miei testimoni*, Roma, 1991, 97).

⁹⁷ «Anche solo da un punto di vista psicologico, collocare la comunione al termine del processo iniziatico permette al singolo fedele di continuare l'esperienza del primo incontro con Cristo. La cresima, poiché non reiterabile, dà più il senso della conclusione di un percorso» (F. MARINI, «Il problema dell'età della cresima», in *Iniziazione cristiana*, Brescia 2002, 199-220: 219).