A CURA DEL
CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI DON BOSCO

EDITORIALE
- *Traditio fidei, traditio amoris*

IL TEMA I:
Il linguaggio religioso
- Ricomprendere il linguaggio religioso a partire dalla Scrittura. La pagina dell'adultera (S. Currò)

CATECHESI

IL TEMA II:
Formazione cristiana dei giovani
- La formazione cristiana dei giovani. Quadro di riferimento a partire dalle proposte CEI, AGESCI, CL/3. (S. Barbetta)

IL TEMA III:
Iniziazione, tra teologia e pastorale
- Iniziazione cristiana: unico mistero in tre sacramenti. Visione teologica e adeguamento pastorale (Gf. Venturi)
- La mistagogia nell'iniziazione cristiana. Visione teologica e pastorale (U. Montisci)

Strumenti
- "Rebeccalibri"

3
GENNAIO-FEBBRAIO
2007-2008

ELLEDICI

CATECHESI

GENNAIO-FEBBRAIO 2007-2008/3
ANNO 77°

A cura del Centro Evangelizzazione e Catechesi «Don Bosco» (CEC)

Direttore: Giuseppe Biancardi
Vicedirettore: Salvatore Barbetta
• Tel.: 011.95.52.111 • Fax: 011.95.72.900
• e-mail: catechesi@elledici.org

Redazione:
A. Bozzolo, G. Ciravegna, U. De Vanna, M. Filippi, A. Fontana, A. Martelli

Abbonamento 2007-2008 ai 6 numeri di «Catechesi» (80 pp.):
• Italia: **€ 24,50** - numero singolo: **€ 6,00**
• Estero: **€ 35,00**

Modalità di abbonamento:
• su CCP n. 32691107 intestato a Catechesi Elledici - 10093 LEUMANN TO
• on line: www.elledici.org/periodici

Controllo e verifica dell'abbonamento:
www.elledici.org/periodici

Ufficio abbonamenti
• Tel.: 011.95.52.164/165 • Fax: 011.95.74.048
• e-mail: abbonamenti@elledici.org

Responsabile: Umberto De Vanna

Registrazione Tribunale di Torino (14-2-1949) n. 390
Stampa: S.G.S. Torino

Associato all'USPI (Unione Stampa Periodica Italiana)

Editoriale

Traditio fidei, traditio amoris 1

Il tema I: Il linguaggio religioso

Ricomprendere il linguaggio religioso a partire dalla Scrittura. La pagina dell'adultera
(*S. Currò*) 3

Il tema II: Formazione cristiana dei giovani

La formazione cristiana dei giovani. Quadro di riferimento a partire dalle proposte CEI, AGESCI, CL/3
(*S. Barbetta*) 35

Il tema III: Iniziazione, tra teologia e pastorale

Iniziazione cristiana: unico mistero in tre sacramenti. Visione teologica e adeguamento pastorale
(Gf. Venturi) 49

La mistagogia nell'iniziazione cristiana. Visione teologica e pastorale
(U. Montisci) 66

Strumenti

"Rebeccalibri" 79

editoriale

TRADITIO FIDEI, TRADITIO AMORIS

Vorremmo valorizzare, in apertura di questo numero di *Catechesi*, alcune espressioni indirizzate dall'arcivescovo di Milano, il card. Dionigi Tettamanzi, agli operatori pastorali della sua diocesi. Le riportiamo volentieri perché sono indicazioni ricche di fiducia e speranza, suggeriscono il giusto "spirito" da coltivare nell'azione catechistica e, tra l'altro, si pongono in continuazione ideale con l'editoriale del fascicolo precedente. Dopo aver ricordato che la chiesa ambrosiana è chiamata, per il corrente anno pastorale, ad impegnarsi particolarmente nella trasmissione della fede e nell'educazione all'amore attraverso la famiglia, il presule commenta: «Potremmo dire: la *traditio fidei* e la *traditio amoris*. Ecco il duplice e unitario obiettivo da perseguire con coraggio, anche perché l'attuale contesto storico, che vede l'indebolirsi o l'interrompersi dei tradizionali canali della fede, mette in luce la necessità e l'urgenza di costruire un rapporto nuovo tra le generazioni, di ripensare contenuti credibili e nuovi stili per una comunicazione capace di trasmettere il senso di Dio e il gusto della vita. Sono obiettivi difficili: sempre lo sono stati, oggi in maniera più forte. Nessuna meraviglia allora che la nostra attenzione tenda naturalmente a soffermarsi sulle numerose e talvolta pesanti difficoltà che oggi si incontrano nel comunicare la fede e nell'educare all'amore da parte della Chiesa in un mondo che cambia. Ma non si possono neppure negare... le non poche e non piccole opportunità che si aprono per l'annuncio del Vangelo. Si tratta di possibilità che ci chiedono *l'umile coraggio di scelte e di percorsi nuovi*: l'umiltà è necessaria per riconoscere inadeguatezze e limiti, ritardi e forse anche colpe nel cammino del passato; ma insieme è indispensabile il coraggio di fronte al "nuovo", a tentativi ed esperienze che esigono ancora ricerca, impegno di approfondimento e sufficiente collaudo.

Abbiamo bisogno di un *nuovo slancio di speranza*, credendo alla parola di Gesù: "Ecco, io vi dico: levate i vostri occhi e guardate i campi che già biondeggiano per la mietitura" (Gv 4,35). Questa grande speranza, respiro e forza dell'azione pastorale, viene seminata e si sprigiona in noi dal *dono che Dio nel suo amore ci offre*... Ricordiamolo sempre: Dio non chiama mai ad un compito senza farlo precedere e accompagnare da un dono di amore e di grazia: prima di caricare di un peso le nostre spalle, egli colma di gioia e di fiducia il nostro cuore! Risvegliamo allora e rafforziamo in noi la coscienza del dono che ci è stato elargito, non solo per coglierne la preziosità e la bellezza, ma anche per superare quel clima diffuso di sfiducia e di paura che pesa fortemente sul compito educativo della trasmissione dei valori in genere e in particolare della fede. Il dono di Dio ci fa sicuri, sereni, gioiosi: questo compito è possibile, è bello!

Ad assicurare questo clima di fiducia ed apertura... gioverà molto lo stile pastorale che tutti, comunità e famiglie, siamo chiamati a tenere... *lo stile dell'accoglienza, dell'ascolto e della condivisione "secondo la misura del cuore di Cristo"*. È questa "una misura senza misura", che per noi si fa modello e grazia per aprirci ad una missionarietà senza confini» (cf D. TETTAMANZI, *Famiglia, comunica la tua fede*, in *Il Regno-Documenti* 52 [2007] 482-487; 483).

il tema I

IL LINGUAGGIO RELIGIOSO

Il fascicolo si apre, ancora una volta, trattando del linguaggio religioso. Nelle pagine che seguono ***Salvatore Currò*** conclude la sua articolata disanima sull'argomento. Dopo aver mostrato, nei due numeri precedenti della rivista, il fondamento e il senso ultimo del linguaggio religioso, in questo numero il catecheta ci offre un esempio concreto di come possa essere annunciata oggi, in termini efficaci, una pagina evangelica, quella del perdono dell'adultera (Gv 7,53-8,11). La minuziosa e suggestiva analisi sottolinea, da una parte, la necessità di un annuncio attualizzante e coinvolgente, dall'altra invita a ricalcare il parlare di Cristo che – con parole, silenzi e atteggiamenti – sa "dire" Dio «deponendo le pietre», in quanto ne mostra la vera natura di Padre ricco di misericordia e fonte di liberazione interiore per l'uomo. L'attenzione della rivista alla tematica, però, non si ferma qui. Nella convinzione che quello della comunicazione linguistica religiosa sia argomento decisivo nel campo della pastorale catechistica odierna, *Catechesi* tornerà su di esso fin dal prossimo fascicolo, con particolare attenzione alla valorizzazione del *racconto autobiografico.*

Salvatore Currò

RICOMPRENDERE IL LINGUAGGIO RELIGIOSO A PARTIRE DALLA SCRITTURA. La pagina dell'adultera

Questo studio costituisce una parte del libro Dire Dio deponendo le pietre *(Pazzini Editore). Tra i due testi ci sono variazioni, che non si riferiscono comunque alla sostanza del discorso.*

Rispetto al libro, qui la trattazione è più fondata scientificamente, in particolare attraverso l'aggiunta delle note. Ringraziamo l'editore Pazzini per aver permesso la pubblicazione.

1. UN PECULARE APPROCCIO ALLA SCRITTURA

Questo studio costituisce – come annuncia il titolo – un tentativo di *ricomprendere* la problematica del linguaggio e della comunicazione religiosa; oserei dire: un tentativo di *ri-scriverla*. Alla base, infatti, c'è la convinzione che, su questa problematica, bisogna interrogare seriamente la *Scrittura*, non soltanto per sapere ciò che essa dice, ma, più radicalmente, per lasciarsi ispirare da essa, per prolungare la dinamica comunicativa che l'attraversa.[1]

Scegliamo di affrontare la questione proponendo una esemplificazione e interrogando un testo specifico: Gv 7,53-8,11 (il racconto della donna adultera, portata da scribi e farisei davanti a Gesù, per essere giudicata).

Bisogna interrogare seriamente la Scrittura, non soltanto per sapere ciò che essa dice, ma, più radicalmente, per lasciarsi ispirare da essa.

Perché proprio questo testo? Semplicemente perché abbiamo la sensazione che esso contenga una grande ricchezza in rapporto alla questione del linguaggio religioso e della comunicazione religiosa. La motivazione può sembrare debole. Sono sicuramente tanti i testi che hanno a che fare col tema in questione;

molti sarebbero anche più pertinenti. Ma non vogliamo assumerci l'onere di studiare ciò che la Scrittura insegna sul linguaggio religioso. Non vogliamo accostare un *tema* della Scrittura, ma vogliamo *interagire* con la Scrittura, propriamente: con *una* Scrittura. D'altra parte, giacché il nostro testo è una delle tante Scritture che possono essere lette con la chiave tematica della comunicazione religiosa, la scelta è, dal punto di vista tematico, legittima, anche per il fatto che l'approccio vuol essere fedele alla logica del contesto biblico e del messaggio di tutta la Bibbia.

Pur muovendoci sul piano tematico, vogliamo andare, dunque, *al di là del tema* e al di là della preoccupazione di *mettere a tema*. La nostra pagina di Scrittura – in realtà, ogni pagina di Scrittura – è *più* che un rinvio a un tema. È segno di un evento, a cui è intrinsecamente legata: nasce dall'evento, ma lo produce allo stesso tempo; ne porta le tracce, e le tracce fanno parte dell'evento.[2] L'evento non si produce automaticamente perché, di per sé, la Scrittura è lettera morta, ma l'intervento di un lettore può dar vita alla lettera. Dalla brace può prodursi, col soffio di qualcuno, un fuoco che scalda e illumina.[3] Il soffio è necessario all'evento, ma allo stesso tempo è subordinato all'evento che, paradossalmente, *dipende ma non dipende* dall'intervento del lettore. Questo intervento non si pone sull'onda di un tema: è al di là del tema. Accostando il tema (del linguaggio religioso e della comunicazione religiosa) andremo (dovremo andare) *fuori tema* o *oltre il tema*, per entrare in rapporto con l'evento, per comunicare con la Scrittura, *al di là di ciò che dice*.

Comunicare con la Scrittura è più che cogliere il tema della Scrittura. Anzi, si entra davvero in tema andando fuori tema e andando oltre la preoccupazione di mettere a tema. Nel nostro caso l'intreccio è particolarmente curioso. Riflettiamo sulla comunicazione religiosa, volendo situare tale tema su un evento di comunicazione religiosa. Vogliamo accostare una pagina che parla della comunicazione religiosa, facendo, allo stesso tempo, esperienza di comunicazione religiosa, avendo il coraggio dell'impatto con una Scrittura; una Scrittura, una traccia, che ha da dire di più di quello che dice. Questo *di più* lo dice in quanto traccia-Scrittura, perché la Scrittura, che pure si lascia tematizzare, rompe tutte le tematizzazioni; le rompe positivamente, perché offre un evento, un'esperienza che si dà a prezzo di un rischio, a patto di avere coraggio: un'esperienza che è oltre il comprendere e, quindi, oltre ogni sforzo di appropriazione del testo. Mentre un tema lo si può catturare, la Scrittura non si lascia catturare; essa contesta proprio il senso dell'appropriazione. La Scrittura si presta ad una serie infinita di interpretazioni, ma rimane sempre là, capace di ergersi al di sopra della cenere del già detto, pronta a generare ancora nuove interpretazioni e resistendo sempre a tutte, perché traccia portatrice di un appello e di un dono, che travalicano ogni interpretazione.

Ogni pagina di Scrittura è segno di un evento, a cui è intrinsecamente legata: nasce dall'evento, ma lo produce allo stesso tempo.

Comunicare con la Scrittura è più che cogliere il tema della Scrittura.

Accostiamo dunque la nostra pagina di Scrittura, già infinite altre volte interpretata. La interpretiamo nuovamente, sicuri che dirà il non-ancora-detto. Ma la interpretiamo non soltanto *al di là del già detto* – cosa relativamente facile – ma anche *al di là dell'interpretare*, nello sforzo di situare l'interpretazione su quella relazione al di là del comprendere (relazione-senza relazione, cioè che non entra mai in una sintesi del pensiero), dove la Scrittura si fa provocazione e dono e dove l'esperienza soggettiva si fa coraggio, fiducia, riconoscenza.

2. IL TESTO NEL CONTESTO (BIBLICO, ECCLESIALE, UMANO) E FUORI CONTESTO

2.1. Il testo

Il testo che accostiamo è nel contesto del Vangelo di Giovanni e, quindi, nel contesto del Nuovo Testamento e dell'intera Bibbia. Più ampiamente ancora, è nel contesto della tradizione cristiana: all'interno di essa ha ispirato vita e riflessione; all'interno di essa ha preso vita, è stato interpretato e compreso. Pur rispettando il suo contesto, dovremo riferirlo a noi; in qualche modo lo dovremo portare fuori contesto. Di fatto, inseguiremo la possibilità – o forse la spinta intrinseca al testo – di andare fuori contesto: fuori dal contesto evangelico e dal Nuovo Testamento ma anche fuori dal contesto biblico e dalla tradizione cristiana, e fuori dalla storia stessa.

Intanto, lo estrapoliamo dal contesto biblico e lo inseriamo nel contesto della nostra riflessione; operazione, questa, tutt'altro che innocua o banale: operazione rischiosa e, allo stesso tempo, necessaria. A tal proposito, poniamo al testo un titolo che, di fatto, lo riconduce al nostro contesto, e che dice la nostra ottica interpretativa.[4]

Gesù, la folla, la donna adultera: le dinamiche della comunicazione religiosa

7,53 E tornarono ciascuno a casa sua.

8,1 Gesù si avviò allora verso il monte degli Ulivi. 2 Ma all'alba si recò di nuovo nel tempio e tutto il popolo andava da lui ed egli, sedutosi, li ammaestrava. 3 Allora gli scribi e i farisei gli conducono una donna sorpresa in adulterio e, postala nel mezzo, 4 gli dicono: «Maestro, questa donna è stata sorpresa in flagrante adulterio. 5 Ora Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?». 6 Questo dicevano per metterlo alla prova e per avere di che accusarlo. Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere col dito per terra. 7 E siccome insistevano nell'interrogarlo, alzò il capo e disse loro: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei». 8 E chinatosi di nuovo, scriveva per terra. 9 Ma quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani fino agli ultimi.

Rimase solo Gesù con la donna là in mezzo. 10 Alzatosi allora Gesù le disse: «Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?». 11 Ed essa rispose: «Nessuno, Signore». E Gesù le disse: «Neanch'io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più».

> *Il testo che accostiamo dovremo riferirlo a noi; in qualche modo lo dovremo portare fuori contesto.*

2.2. Il contesto neotestamentario

L'operazione di togliere il nostro testo dal suo contesto biblico è in certo modo facilitata dal fatto che questo testo non si integra bene con il suo immediato contesto. Sembra quasi che voglia uscire fuori dal Vangelo di Giovanni; di fatto ne è un corpo estraneo, ne interrompe lo sviluppo narrativo. Il brano si inserisce, come un masso erratico, all'interno di una polemica tra Gesù e i giudei, che si snoda nei capitoli 7 e 8; polemica ambientata a Gerusalemme, nella zona del Tempio, e nel tempo della festa delle Capanne. L'ambientazione rimane, ma la discussione, centrata sull'identità messianica di Gesù e sulla testimonianza che Gesù dà di se stesso, viene bruscamente interrotta dal nostro episodio.

In verità, ci sono alcuni elementi di continuità: ad esempio il fatto che, sia nel nostro testo che nell'immediato contesto, sia in questione il giudicare (7,51 e 8,15-16), oppure il fatto che anche Gesù, come la donna adultera, rischi di essere lapidato (8,59). Ma sono elementi molto labili rispetto all'evidenza dell'interruzione che riguarda la narrazione, ma anche lo stile della comunicazione. Come nel contesto, pure nel nostro testo c'è una forte tensione e il senso di un dramma che rischia di consumarsi; c'è, però, anche un senso di pacatezza e di silenzio: il parlare di Gesù non è polemico, ma autorevole e, allo stesso tempo, carico di mitezza. Questo Gesù – ci dicono gli esegeti – non è il Gesù giovanneo ma quello dei Sinottici, in particolare del Vangelo di Luca. E, in effetti, alcuni manoscritti antichi riportano questo testo all'interno del Vangelo di Luca.[5]

Nel nostro testo c'è una forte tensione e il senso di un dramma che rischia di consumarsi; c'è, però, anche un senso di pacatezza e di silenzio.

Diversi altri particolari rinviano al contesto sinottico, segnatamente a quello lucano. Si possono fare diversi esempi. Il nostro testo suppone che, nei giorni in cui avviene l'episodio, Gesù pernotti al monte degli Ulivi e, di giorno, insegni nel recinto del tempio (8,1-2), e ciò corrisponde a quanto raccontano i Sinottici sull'ultimo periodo della missione pubblica di Gesù, prima della sua passione (v. in particolare Lc 21,37). Il Gesù di questa pericope insegna seduto (8,2), come capita anche in Luca (4,20 e 53), mentre, nel contesto immediato di Giovanni, Gesù insegna in piedi (7,28. 37). Coloro che conducono la donna adultera da Gesù sono «gli scribi e i farisei» (8,3): questa combinazione si trova nei Sinottici, ma mai in Giovanni, il quale parla spesso dei giudei e dei farisei, ma non degli scribi. Le annotazioni potrebbero continuare, ma possiamo fermarci ad una considerazione più generale: il tema della misericordia, così centrale nella nostra pericope, è un tema tipicamente lucano (basta pensare alle *tre parabole della misericordia* del cap. 15).

Diversi particolari rinviano al contesto sinottico, segnatamente a quello lucano.

Insomma: il nostro testo è dentro il contesto di Giovanni, ma, allo stesso tempo, ne è fuori. È in un contesto, ma, allo stesso tempo evoca un altro contesto. Ha bisogno di un contesto, ma, al-

lo stesso tempo, è come se il contesto fosse troppo stretto o non fosse proprio necessario. Dentro e fuori contesto allo stesso tempo. E questo *dentro-fuori* è proprio del testo, di questo testo in particolare, ma in certo modo di ogni testo della Scrittura. Per dirla tutta e con una sorta di gioco di parole: il nostro testo entra nel *nostro* contesto grazie al fatto che esce facilmente dal suo contesto, ma, per il fatto che il dentro-fuori è una sua proprietà, non si lascia così facilmente *catturare* dal nostro contesto. In certo modo vi entra rimanendo fuori. Questo *entrare-rimanendo-fuori* è, forse, proprio della Scrittura, di ogni Scrittura.

2.3. Il contesto veterotestamentario

Il movimento dell'andar fuori infrange anche i confini dei Vangeli e del Nuovo Testamento e della stessa tradizione cristiana. Il nostro testo – e ciò vale per ogni testo del Nuovo Testamento – va verso l'Antico Testamento, come se cercasse qualcosa del contesto e della tradizione ebraica. Anche qui ci limitiamo a presentare solo gli aspetti essenziali. Il nostro testo fa riferimento alla Legge di Mosè e, in modo particolare, alla disposizione di punire con la morte una donna colta in flagrante adulterio (v. Lv 20,10; Dt 22,22; Ez 16,40 e 23,47, dove si fa riferimento alla modalità della lapidazione). È in discussione, tra l'altro, proprio il rapporto con quella Legge, il rapporto dei due Testamenti, delle due tradizioni. E, anche qui, si intravede una dinamica simile al dentro-fuori, dinamica paradossale: una presa di distanza dalla Legge ma, in certo modo, *senza prendere le distanze*; c'è un riferirsi alla Legge, ma in modo radicalmente nuovo e libero: un *riferirvisi senza riferirvisi*.

Il nostro testo va verso l'Antico Testamento, come se cercasse qualcosa del contesto e della tradizione ebraica.

Ma il rapporto con la tradizione ebraica riguarda anche il racconto stesso e la vicenda che esso presenta. C'è un chiaro parallelismo del nostro testo con la *storia di Susanna*, raccontata in Dn 13: questa donna, bella e timorata di Dio, accusata ingiustamente di adulterio da due anziani che si erano invaghiti di lei, viene salvata dall'intervento del giovane Daniele all'ultimo momento, proprio quando la lapidazione sembra ormai sicura.

C'è un chiaro parallelismo del nostro testo con la storia di Susanna, raccontata in Dn 13.

Il rapporto tra i due testi è fatto di somiglianze e dissomiglianze o, potremmo dire, di *somiglianze dissomiglianti*.

In entrambi i casi c'è un processo, ma, mentre nel caso di Susanna è un processo formale e il tribunale è giuridicamente istituito, nel caso della donna del Vangelo è un processo informale: è quel processo però che attraversa i rapporti umani; è *un processo senza essere un processo*.

In entrambi i casi c'è un'accusa di adulterio: Susanna è però innocente, la donna del Vangelo è colpevole; eppure è come se ci fosse un'innocenza originaria al di là della colpevolezza o una colpevolezza originaria al di là dell'innocenza, che permette di avvicinare le due donne: sono lontane ma vicine.

In entrambi i casi ci sono degli an-

ziani, capi religiosi o zelanti della religione, che accusano: nel caso dell'Antico Testamento ci sono due anziani «giudici del popolo» (Dn 13,5), nel caso del Vangelo ci sono gli scribi e i farisei, ma si parla anche di «anziani» che poi saranno i primi a rinunciare a tirare le pietre (8,9); nel primo caso sono accusatori ingiusti perché costruiscono ad arte un fatto inesistente, nel secondo caso sono accusatori giusti perché si basano su fatti realmente accaduti.

E, tuttavia, nel parallelismo, è come se la giustizia e l'ingiustizia, pur rimanendo distinte, si potessero anche capovolgere, soprattutto se leggiamo i testi l'uno alla luce dell'altro: gli anziani giusti del Vangelo alla fine si rivelano ingiusti; agli anziani ingiusti dell'Antico Testamento, anzi a coloro che li metteranno a morte, si potrebbe applicare la sentenza di Gesù: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra» (8,7).

C'è un legame, nella distinzione, tra Daniele e Gesù. Entrambi procurano la salvezza.

Qualcosa accomuna, pur nella distinzione, le due donne, i due gruppi di anziani, ma anche la donna e gli anziani dell'uno e dell'altro Testamento. C'è un legame, anche qui nella distinzione, tra Daniele e Gesù. Entrambi procurano la salvezza ma, in un caso, smascherando lo stratagemma e la menzogna degli accusatori, nell'altro individuando una colpevolezza che si nasconde dentro una innocenza che è vera (almeno secondo la Legge). In un caso la salvezza viene da Dio, che pure si serve di un suo profeta, nell'altro la salvezza viene pure da Dio, ma il parlare di Gesù ha un'autorevolezza che in certo senso non fa riferimento alla Legge. Non possiamo però continuare oltre in questo parallelismo-senza-parallelismo che, comunque, è proprio di tante Scritture, forse di ogni Scrittura.

2.4. Il testo tra storicità e a-storicità

I riferimenti alla storia di Susanna ci introducono alla questione della storicità dell'episodio raccontato dal nostro testo, legata a quella della canonicità. L'episodio, infatti, potrebbe essere stato costruito proprio sullo sfondo della vicenda di Susanna, in questa logica di rapporto-senza-rapporto o di riproduzione e novità allo stesso tempo; di fatto è stato anche inserito tardivamente nella Scrittura.

Ciò che più solleva dubbi di storicità e canonicità[6] è il fatto che il nostro testo non è presente in molti manoscritti antichi, pur essendo presente nell'importante codice greco-latino di Beza (del V sec.). Esso, inoltre, è conosciuto quasi esclusivamente dai padri latini: lo troviamo in Ambrogio, Agostino, Ambrosiaster e Girolamo, il quale incluse il testo nella Volgata. Negli scrittori greci non troviamo commenti per tutto il primo millennio; solo a partire dal 900 circa, lo troviamo nel testo greco del Vangelo. C'è da dire comunque che Eusebio fa riferimento ad una storia di una donna accusata di avere peccato davanti al Signore, conosciuta già da Papia e contenuta nel *Vangelo secondo gli Ebrei* (sec. II); inoltre anche la *Didascalia Apostolorum* (III sec.) contiene un accenno al-

L'episodio, potrebbe essere stato costruito proprio sullo sfondo della vicenda di Susanna.

la storia dell'adultera. Nella Chiesa occidentale, giacché si impose come criterio di canonicità l'accoglimento nella Volgata, chiaramente anche il nostro racconto fu considerato canonico. A poco a poco il racconto si è fatto strada anche nel testo biblico accettato dalla Chiesa bizantina.

Coloro, tra gli esegeti, che propendono per la storicità del brano, sottolineano che il racconto è pienamente in sintonia con la prassi di Gesù, raccontata dai Sinottici, i quali, in particolare, descrivono una linea di condotta nei confronti della Legge coerente con quella testimoniata da questo episodio. Costoro però devono spiegare come mai allora questo racconto non sia entrato subito nella Scrittura. La spiegazione che ritorna più spesso è che la *facilità* con cui Gesù perdona l'adultera contrastava con la rigidezza della disciplina penitenziale della Chiesa dei primi secoli; solo quando la disciplina ecclesiale si allentò un po', fu possibile accettare la storia dell'adultera.[7] Ma proprio questo legame del testo con la prassi penitenziale della Chiesa è motivo, per alcuni, per metterne in discussione la storicità: il testo potrebbe essere stato costruito tra la fine del III e l'inizio del IV sec. per mitigare la prassi penitenziale.[8] Coloro che dubitano sulla storicità mettono in luce, poi, alcune incongruenze del testo o alcuni *vuoti*: non c'è nessun riferimento né al marito della donna né al partner con cui è stato commesso l'adulterio (scoperto in flagrante); al di là dell'indicazione generica sugli «scribi e farisei», non si capisce bene chi siano i testimoni dell'adulterio, mentre, invece, in un episodio che ha il tono di un processo, sarebbe importante sapere chiaramente chi è che accusa.[9]

Eppure, questi dubbi storici sul nostro testo e queste incertezze sulla sua canonicità, dall'ottica della nostra lettura, ci appaiono più come una risorsa che come un problema.

È un testo che significa al di là della storia, nella storia, ma al di là della storia.

Il nostro testo è allo stesso tempo, testo storico e non storico; storico-non storico.

Il nostro testo è forse storico, o forse non lo è. Se è storico, se descrive un fatto realmente capitato, alcuni elementi non sono storici, perché fanno riferimento al *prima* della tradizione ebraica e al *dopo* della tradizione cristiana. Se non è storico, ci sono però molti elementi storici, anzi c'è una piena coincidenza col senso della prassi storica di Gesù, così come la si può ricostruire dai Vangeli. È, allo stesso tempo, testo storico e non storico; *storico-non storico*. Sembra superare la problematica stessa che si pone lo storico; problematica importante, ma allo stesso tempo messa radicalmente fuori gioco. È un testo che significa al di là della storia, nella storia, ma al di là della storia. Se l'orizzonte storico (del che cosa è davvero avvenuto) o anche l'orizzonte della ricostruzione originale del testo[10] fossero gli orizzonti primari, si oscurerebbe il senso stesso del testo. L'evento di cui è traccia sarebbe annullato, giacché il testo parla *al di là* dell'orizzonte storico e dell'accertamento dei fatti, un *al di là* che significa anche (paradossalmente) *al di dentro*, ma attraverso un superamento dall'interno. Così è il nostro testo, così è ogni Scrittura.

2.5. Il testo tra canonicità e valore antropologico

Le incertezze tradizionali, poi, sulla canonicità del nostro testo ci spingono a pensarlo come *canonico e non canonico* allo stesso tempo, come è ogni Scrittura e come emerge più particolarmente in un testo come il nostro, sul quale si sono nutriti molti dubbi. È testo che va letto dentro la tradizione ecclesiale che confessa e testimonia la sua fede nel Signore Gesù. È testo che può essere letto anche fuori del contesto del canone, ma nel contesto di una umanità che si interroga e cammina. Forse possiamo sbilanciarci oltre: è un testo che rompe i canoni, anche quelli di chi si ritiene senza canoni. È un testo che apre il credente ad abitare più radicalmente il terreno di tutti, e che apre il non credente, o colui che non sente sua la tradizione ecclesiale, a guardare all'esperienza cristiana nel suo significato profondamente umano e di apporto di umanità.

È testo che può essere letto nel contesto di una umanità che si interroga e cammina.

È un testo che parla all'uno e all'altro, che può parlare a tutti, nel rispetto delle differenze, a partire dalla singola, unica, irripetibile situazione di vita di ciascuno, recando una provocazione-promessa di potersi fare evento per ciascuno. E anche questo, forse, è proprio di ogni Scrittura, perché ogni Scrittura è, in definitiva, Scrittura di o per un evento.

3. PERCORRENDO IL TESTO...

3.1. I livelli della comunicazione e il coraggio dell'approccio

La comunicazione a cui il nostro testo ci apre, è ricca, ha tanti protagonisti e si pone su livelli diversi e connessi tra loro.

Si tratta di interazioni comunicative, dove entrano in gioco parole, silenzi, sguardi, gesti, paure, minacce, responsabilità.

3.1.1. Il livello della vicenda

Un primo livello è quello della vicenda riportata. Qui c'è un fitto intreccio di dialoghi e interazioni comunicative: l'interazione di Gesù con la folla che ascolta e si lascia ammaestrare; il dialogo di Gesù con gli scribi e i farisei, che tendono un tranello a Gesù chiedendogli di prendere posizione su un fatto di adulterio e mettendogli davanti la colpevole; il dialogo tra Gesù e la donna, prima silenzioso, poi con la parola, che culmina col perdono e con l'invito a cambiare vita; ma anche i dialoghi (magari fatti di silenzio e a volte nella forma della negazione del dialogo) tra il gruppo degli scribi e dei farisei e la donna, tra la folla (ciascuno della folla) e la donna, tra la folla e gli scribi e i farisei. E si potrebbe continuare ancora, magari immaginando anche altri personaggi verosimilmente

presenti: ad esempio i discepoli di Gesù. Si tratta di interazioni comunicative, dove entrano in gioco parole, silenzi, sguardi, gesti, paure, minacce, responsabilità. Interazioni che subiscono interruzioni e colpi di scena, passaggi bruschi dalla tranquillità al pericolo di morte, alla pace; dall'essere accusatori all'essere accusati; dall'essere colpevoli al sentirsi salvati. Nei dialoghi interviene anche la Scrittura, giacché è in gioco l'interpretazione della Legge di Mosè. Essa interviene nella comunicazione, in certo senso come l'altro polo della parola, sia la Scrittura che contiene la Legge di Mosè, sia la scrittura di Gesù a terra.

3.1.2. Il livello del redattore

C'è poi il livello di comunicazione di chi ha scritto e riscritto il testo: di chi ha scritto per primo la vicenda raccogliendo una tradizione orale; di chi ha ripreso lo scritto, magari aggiungendo, glossando, modificando; di chi ha ricopiato il testo; del redattore del Vangelo di Giovanni, che ha collocato il testo in questo Vangelo e a questo punto della narrazione. Tutto questo processo ha prodotto una certa interpretazione della vicenda, condizionata in modo decisivo dalle ragioni e dalle finalità che hanno mosso sia chi ha narrato, sia chi ha scritto, sia anche il contesto vitale e ecclesiale in cui queste persone hanno vissuto.

In altre parole, è evidente che la scrittura del nostro testo è scrittura di credenti in Gesù Cristo e che l'interpretazione della vicenda scaturisce dalla fede in Gesù Cristo. Da ciò si comprendono alcune linee-guida interpretative della vicenda, soprattutto: la preoccupazione di mostrare che Gesù è maestro autorevole e mite allo stesso tempo, che accoglie i peccatori, che ha un peculiare modo di interpretare la Legge, che perdona i peccati, quello dell'adultera, ma anche quelli di tutti gli altri. È pure evidente che nel testo si riflette la problematica ecclesiale del tempo della sua formazione, ad esempio – come abbiamo già accennato – la problematica della prassi penitenziale. Il testo porta i segni di complesse interazioni: dei primi cristiani con Gesù Cristo e con coloro che raccontavano questo episodio, dello/degli scrittore/i con il/i narratore/i, di tutti questi con Gesù Cristo e con le testimonianze che avevano di lui, ecc.

La scrittura del nostro testo è scrittura di credenti in Gesù Cristo e l'interpretazione della vicenda scaturisce dalla fede.

Nel testo si riflette la problematica ecclesiale del tempo della sua formazione, ad esempio la problematica della prassi penitenziale.

3.1.3. Il livello dei lettori passati del testo

Il testo poi, accostato da noi oggi, ci mette in qualche modo in comunicazione con tutti coloro che lo hanno letto e ascoltato prima di noi. Un dialogo con volti mai visti e con parole mai pronunciate. Una comunicazione silenziosa, ma reale. Leggiamo il testo con la sensazione che infinite persone, con esso, hanno sperato, amato, pianto, ripreso fiducia, si

sono sentite rimproverate, condannate o liberate. Quanti, come la donna adultera, si saranno sentiti perdonati? Quanti, ripensando alle parole di Gesù agli scribi e ai farisei, si saranno sentiti accusati, colpiti nella loro abitudine a giudicare? Quanti, nei modi più vari, si saranno identificati coi diversi personaggi? Quante reazioni diverse ha suscitato il testo tutte le volte che è stato accostato (nella lettura personale o comunitaria, liturgica o di studio, semplice o dotta)? Certo è impossibile percorrere tutta questa storia. È tuttavia il nostro testo ci mette in contatto con essa, ci fa essere dentro una tradizione. Ci mette in una comunicazione misteriosa con chi non abbiamo mai conosciuto. Al di là del nostro pensare o sentire la tradizione, il testo la porta con sé, porta misteriosamente le tracce di tutte le persone che si sono imbattute in esso. Ci mette in situazione per cui una tradizione ci raggiunge, comunica con noi o – più ancora – si prolunga con noi.[11]

Il testo porta con sé, misteriosamente, le tracce di tutte le persone che si sono imbattute in esso.

3.1.4. Il nostro livello

Il nostro approccio al testo entra nel cuore di questi intrecci di comunicazione, ci mette in qualche modo in contatto con una infinità di interlocutori. Si apre la possibilità di un'ermeneutica infinita che può inseguire un'infinità di percorsi. Eppure noi siamo di fronte a un semplice testo, alla semplicità di un testo, alla povertà di una Scrittura. I nostri infiniti interlocutori ci sono, ma non ci sono. Di fronte ai possibili, infiniti percorsi, noi ne possiamo seguire solo uno, necessariamente nuovo, originale rispetto a tutti quelli già seguiti. È come se tutti i nostri interlocutori – i personaggi della vicenda, i narratori, i redattori, gli interpreti della tradizione, i traduttori... – si tirassero indietro per farci spazio. È come se noi potessimo tirarli in campo mentre accostiamo il testo ma, più radicalmente, fossimo condotti alla Scrittura in quanto tale, nella sua eccedenza a tutte le possibili interpretazioni e nella sua capacità di produrre un evento o *l'*evento, perché, forse, si tratta di un unico evento, già compiuto e misteriosamente ancora da compiersi.

La Scrittura media un evento, ma soltanto per chi sa produrlo, per chi, in certo modo, è già preso dall'evento.

La Scrittura, e anche la nostra Scrittura, non produce tutto questo automaticamente. Anzi, essa è povera cosa, è lettera morta, potrebbe passare inosservata. Ma da essa può improvvisamente sprigionarsi luce e vita. Ciò avviene nell'impatto con qualcuno, con un lettore, con un ascoltatore, che si assume la responsabilità di darle vita. Non è soltanto una responsabilità di intelligenza. È, più radicalmente, disponibilità a produrre e accogliere l'evento, di cui misteriosamente la Scrittura è traccia. Essa media un evento, ma soltanto per chi sa produrlo, per chi, in certo modo, è già preso dall'evento. Essere presi dall'evento è *più che ermeneutica*, è più che comprensione aperta all'infinito. È responsabilità, è mettersi in gioco. È responsabilità di fronte all'evento, è coraggio di

essere nell'evento mentre lo si interpreta.

L'approccio alla nostra Scrittura richiede questo coraggio. Forse per questo abbiamo esitato finora. Ma è ora di soffiare con responsabilità sulle lettere morte, perché comincino ad animarsi e a produrre vita. Lo facciamo percorrendo i meandri complessi e infiniti dell'ermeneutica, ma nella semplicità dell'attenzione alla vita che si produce e si dà.

I protagonisti della scena, Gesù, la folla dei giudei, e ciascuno della folla si ritraggono perché il lettore entri in scena.

3.2. L'ambientazione (7,53-8,2)

La pericope inizia con dei versetti di ambientazione: hanno la funzione di contestualizzarla nel Vangelo di Giovanni e ne tradiscono allo stesso tempo il distacco; preparano la scena, orientando il lettore su quanto capiterà dopo. «E tornarono ciascuno a casa sua» (7,53). Questo «ciascuno» si riferisce ai personaggi di cui si parla precedentemente. Più logicamente si riferisce alla folla dei giudei che aveva ascoltato Gesù al tempio (7,14ss.), anche se nel contesto più immediato si parla delle guardie, dei sommi sacerdoti e dei farisei (7,45). In realtà il riferimento è un po' maldestro e poco chiaro. Il versetto è il prezzo pagato dal redattore per poter inserire qui questa pericope che, di per sé, è fuori testo, è di un altro contesto. Potremmo dire: il versetto è il segno che questo testo (ogni Scrittura) ha sempre bisogno di un contesto, ma parla anche fuori contesto. Lo stesso vale per il versetto successivo: «Gesù si avviò allora verso il monte degli Ulivi» (8,1), che lascia scorgere la tradizione sinottica, in particolare lucana. Secondo questa tradizione – come abbiamo già rilevato – nel corso del suo ministero a Gerusalemme, a conclusione della sua missione, Gesù predicava di giorno al Tempio e di notte invece si ritirava sul monte degli Ulivi (Lc 21,37-38).

Gesù si siede, il lettore pure si siede. Ci si siede per ascoltare. La comunicazione è nel segno dell'ascolto.

Tutti (i giudei, i capi dei sacerdoti e dei farisei, le guardie) escono di scena. Si ritirano. Ciascuno va a casa sua, ritorna tra i suoi, nella sua dimora, in sé. Gesù pure si ritira in sé, nella sua casa: il monte degli Ulivi è la sua casa, casa all'aperto, l'aperto come casa; infatti «il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo» (Lc 9,58). Il suo ritirarsi in sé ha il senso del riposo, ma anche della preghiera (cf Mc 1,35); è un ritirarsi ma all'aperto, nella solitudine, una solitudine di preghiera, di dialogo. Si allude qui a due modi di ritirarsi in sé, che potrebbero essere approfonditi dalla nostra riflessione. Ma conviene fermarci, giacché in realtà il testo vuole *solo* preparare la scena. I protagonisti della scena, Gesù, la folla dei giudei, e cioè ciascuno della folla con la sua esperienza e storia personale, si ritraggono o sono momentaneamente messi fuori scena, perché il lettore entri in scena, entri nel luogo che si presagisce già come luogo dell'evento.

Il luogo è il Tempio, più precisamente il recinto del Tempio. Luogo sacro, luogo dell'evento. Per noi questo luogo

è la Scrittura, il nostro testo, che in questi versetti ci invita come a rientrare in noi stessi, ma in vista di uscire di casa, di abitare la scena dell'evento o la scrittura dell'evento. All'alba il luogo sacro comincia a ripopolarsi. Gesù «si recò di nuovo nel tempio». Si ripresenta. «E tutto il popolo andava da lui» (8,2). Tutto il popolo, una gran quantità di gente, va da lui. La *riscrittura* del testo al presente è necessaria, giacché questo luogo attira pure noi lettori, anzi abitatori della Scrittura.

L'insegnamento viene interrotto. L'interruzione è una messa a prova dell'insegnamento stesso.

Gesù si siede (8,2), il popolo si siede, il lettore pure si siede. Ci si siede per ascoltare. La comunicazione è, per la folla, nel segno dell'ascolto. Gesù insegna: «li ammaestrava» (8,2). È la scena di un rabbino che insegna, circondato da discepoli e da persone interessate al suo insegnamento; di un maestro che parla della Legge di Dio e che invita a vivere secondo la Legge. Ma Gesù – lo sappiamo dal contesto dei Vangeli – è un maestro particolare. Il suo insegnamento ha un grande seguito e, a differenza degli altri maestri, egli parla «con autorità» (Lc 4,32), si sente in diritto di riferire il suo insegnamento non soltanto alla Legge, ma anche a se stesso. Parla dicendo anche: «Avete inteso che fu detto... ma io vi dico» (Mt 5,21ss.). Rispetta la Legge, ma anche la contraddice; in un modo tale che, più che contestarla, ne svela il senso più radicale: la porta a compimento (Mt 5,17). Insomma, *la contraddice senza contraddirla*. Gesù, quindi, insegna in modo prolungato[12] e – possiamo immaginare – catturando l'attenzione degli ascoltatori, raggiungendoli nel profondo dei loro pensieri e del loro cuore.

3.3. L'interruzione, l'accusa degli scribi e dei farisei contro l'adultera, l'intreccio di parole, silenzi e scritture (8,3-9)

3.3.1. L'interruzione

L'insegnamento viene interrotto. Con esso è interrotto anche l'ascolto meditativo, concentrato, degli ascoltatori. Qui si inserisce la vicenda su cui il nostro testo attira l'attenzione. L'interruzione di un insegnamento, soprattutto quando si tratta di un insegnamento religioso, è anche una messa a prova dell'insegnamento stesso. Un insegnamento infatti – pur ispirandosi alla Scrittura – deve saper interpretare i fatti della vita, dev'essere all'altezza di tutte le situazioni; più ancora: deve saper interagire con le provocazioni della vita.

La Scrittura e gli avvenimenti della vita hanno un intreccio particolare, che non è estrinseco.

La vita può mettere a dura prova un insegnamento; anzi ne è anche sorgente; pure essa ne è ispirazione, nel senso che offre le chiavi e il terreno per rendere vivo l'insegnamento e la Scrittura stessa. D'altra parte, la Scrittura è la Scrittura della Rivelazione. E la Rivelazione, che pure ha nella Scrittura una sorta di codice privilegiato, è animata dal senso che Dio si rivela nella storia. La Scrittura e gli avvenimenti della vita hanno un intreccio particolare, che non è estrinseco. È come se la Scrittura prendesse vita solo nella storia, in una storia; e come

se la storia, ogni storia, fosse percorsa da una Scrittura. È come se la Scrittura vivesse delle interruzioni della storia, e la storia delle interruzioni della Scrittura. O, forse, è come se la continuità e della storia e della Scrittura (e di un insegnamento), vivessero di un'interruzione. Come se l'evento si nascondesse nell'interruzione. L'evento non è l'interruzione. Ma l'interruzione, in quanto rompe la continuità di un discorso, di una dottrina sistematica, di un progetto di vita, in quanto rompe il senso dell'appoggiarsi su se stessi, sulla propria comprensione, su un'appropriazione, può essere il luogo di un evento, del rivelarsi di Dio, di un dono dall'alto, dell'*eventualità* di un dono. Può essere. Non lo è necessariamente; non lo è per tutti.

3.3.2. Gli accusatori

L'interruzione dell'insegnamento di Gesù avviene per il sopraggiungere di un gruppo di «scribi» e «farisei», i quali «gli conducono una donna sorpresa in adulterio» (8,3). «Gli conducono». Improvvisamente il testo non parla più al passato ma al presente, quasi a sottolineare l'interruzione, a invitare a porre l'attenzione sul colpo di scena; quasi per porre la vicenda dinanzi al lettore, per dirgli che in fondo l'evento è evento coniugabile anche al presente.

Il testo non parla più al passato ma al presente quasi per porre la vicenda dinanzi al lettore.

La Scrittura può permettersi – o deve permettersi – di rompere con la coerenza temporale, col tempo cronologico. Sentiamo anche noi arrivare frettolosi, rumorosi, incolleriti, questi scribi e farisei, per nulla preoccupati di interrompere l'insegnamento di Gesù: la questione infatti è importante; riguarda una donna che ha commesso un grave peccato o, meglio, riguarda l'applicazione della Legge e, dal loro punto di vista, riguarda soprattutto proprio l'insegnamento di Gesù e la sua autorità, che vengono messi alla prova. D'altra parte, costoro che interrompono non sono gente qualunque; sono responsabili della vita del popolo; sono *scribi*, esperti della Legge e della Scrittura; sono *farisei*, zelanti custodi della religiosità dei padri. Sono persone pie che vivono nella fedeltà alla tradizione religiosa, preoccupati anche, con un senso di responsabilità, che tutto il popolo viva in questa fedeltà.

3.3.3. La donna accusata

Con loro c'è la donna, trascinata a forza. Nella foga del sopraggiungere e nell'immediata impostazione della questione, che riguarda il suo peccato o, forse, *semplicemente* ciò che la Legge dice del peccato di adulterio, non c'è nemmeno tempo di guardarla in faccia, di cercare di intuire cosa sta provando. Tutto ciò non è importante. Non è importante nemmeno la sua identità. In questo momento lei è semplicemente: la sorpresa-in-adulterio, la peccatrice, quella che ha infranto la Legge; meglio ancora: è lo strumento, l'occasione, per mettere alla prova Gesù e il suo insegnamento, perché di questo si tratta.

La donna è semplicemente lo strumento per mettere alla prova Gesù e il suo insegnamento.

3.3.4. La colpa e la "fretta" dell'accusa

Quando al centro c'è il problema dell'interpretazione di una legge o di un insegnamento, quando l'impostazione di un problema è ideologica, quando si è dominati dalla voglia di avere ragione, di poter dimostrare la fallacia di un insegnamento diverso, subentra la *fretta*. Non c'è tempo di interrogarsi da altri punti di vista, non c'è tempo di interrogarsi sul perché questa donna ha peccato, e non c'è tempo nemmeno di guardarla in faccia o di indugiare sulla sua identità. *Non c'è tempo*. È la fretta degli scribi e dei farisei vuol travolgere gli interlocutori. È come se tutti – Gesù, la folla, noi – fossimo pressati a entrare nella logica del metterci di fronte a un problema (non di fronte una persona) e, per di più, nell'ottica di un unico punto di vista, in un'ottica unilaterale; e, ancora, nella prospettiva del primato di un'interpretazione, di un'idea, o, più radicalmente, del primato dell'interpretare o del primato delle idee. Perché questa logica perversa prevalga è necessario fare in fretta, andare subito al problema, o a ciò che viene posto come problema.

Qual è il problema? Presto detto. «Maestro, questa donna è stata sorpresa in flagrante adulterio. Ora Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?» (8,4-5). La domanda, che sembra lasciare la libertà della risposta, in realtà è dentro una logica che non lascia alternative, dove la risposta è già data e la condanna di Gesù già decisa. Se Gesù risponderà di no si metterà contro la Legge, se risponderà di sì rinnegherà il suo insegnamento sul perdono.[13] Non ci sono alternative per Gesù all'autocondanna, almeno nella logica in cui è posta la domanda e nella logica della fretta.

Basta anche solo un attimo di silenzio perché il problema si manifesti nella sua verità.

Non ci sono alternative per Gesù all'autocondanna, almeno nella logica in cui è posta la domanda.

3.3.5. Il "rallentamento" e il silenzio di Gesù

Ma la Scrittura *rallenta*, perché Gesù stesso rallenta. La prima vera risposta è il silenzio, il non lasciarsi prendere dalla fretta di rispondere. Basta anche solo un attimo di silenzio perché il problema si manifesti nella sua verità, perché la logica unilaterale e ideologica cominci a scricchiolare e a rivelarsi in tutta la sua falsità e violenza.

3.3.6. Il silenzio per comprendere la vicenda

Questa pausa di silenzio ci permette di ripensare il *senso della vicenda*. La Scrittura ci aiuta. L'autore del racconto fa, lui pure, una pausa e, invece di dire subito la reazione di Gesù – che in ogni caso è pure una pausa – dà una chiave di lettura, o di rilettura, di ciò che sta capitando. Dice: «Questo dicevano per metterlo alla prova e per avere di che accusarlo» (8,6). Questo è il punto: gli scribi e i farisei vedono un pericolo nell'insegnamento di Gesù, gli tendono un tranello, cercano di metterlo in contraddizione con la Legge e con se stesso, per poterlo accusare.

La pausa ci permette anche di capire meglio *i termini della questione* in rappor-

to alla Legge. La Legge è molto esplicita contro gli adulteri: essi vanno messi a morte, anche se non è precisato il tipo di morte (Lv 20,10 e Dt 22,22). Per una fidanzata infedele è prevista la lapidazione (Dt 22,23). In Ez 16,38-40 si parla di lapidazione e di morte di spada per la sposa adultera. Per questa donna, colta in flagrante adulterio, non c'è dunque scampo alcuno secondo la Legge: deve morire. È chiara dunque l'insidia a cui Gesù è esposto: nell'eventualità che egli mantenga il suo insegnamento sul perdono, si metterà contro la Legge. Ma c'è di più. Probabilmente la donna non è ancora stata portata davanti al tribunale religioso. Ora, giacché al Sinedrio era stato tolto nell'anno 30 lo *jus gladii*, cioè il diritto di mettere a morte qualcuno (Gv 18,31), il tranello posto a Gesù è anche in un altro senso: egli dovrà pronunciarsi o contro il diritto giudaico o contro il diritto romano.[14]

3.3.7. Il silenzio per comprendere la donna e il suo appello

Ma la pausa di silenzio ci permette anche di uscire dall'orizzonte esclusivo dell'interpretazione della Legge (e dell'insegnamento di Gesù) e dall'orizzonte di un problema politico-religioso. Ci permette di *accorgerci* della donna, di cominciare a guardarla in volto. Per lei la questione è questione di vita o di morte. È una donna che ha peccato, ma è ora una donna di fronte alla possibilità della morte, una donna sottoposta a giudizio, maltrattata, forse pentita, esposta alla vergogna. Una donna posta là in mezzo, costretta, che forse mai aveva pensato di trovarsi al centro di una scena così importante. In realtà lei è stata finora al centro della scena, ma senza esserlo, giacché in primo piano è stata la questione dell'interpretazione della Legge e, più esattamente, il tranello posto a Gesù. Solo apparentemente lei è al centro. Al massimo potremmo dire che in primo piano è il suo peccato e, per di più, come strumento di contestazione dell'insegnamento di Gesù. Le ragioni del suo peccato sono ignorate; ciò che lei sta provando è ignorato; ciò che lei è, al di là del peccato commesso, non conta; la sofferenza atroce che sta provando non conta. È al centro della scena, ma non c'è. La sua identità, la sua vita, è travolta, ignorata, negata, annullata. È come se lei non esistesse. Al centro della scena c'è, in realtà, la morte che sta ormai soffocando la vita.

La pausa di silenzio ci permette di accorgerci della donna, di cominciare a guardarla in volto.

La sua identità, la sua vita, è travolta, annullata. Al centro della scena c'è, in realtà, la morte che sta ormai soffocando la vita.

Eppure la vita, quasi travolta, riprende fiato. Gli abitatori della scena – e gli abitatori della Scrittura – cominciano, anzi, cominciamo a chiederci chi è questa donna. Probabilmente qualcuno della folla comincia a riconoscerla, a collegarla a una famiglia, a una parentela, a un luogo di origine, al marito tradito. Anche noi – abitatori della Scrittura – possiamo tentare di riconoscerla, tenendo conto del contesto della vicenda di Gesù e dei Vangeli. Con poco successo. Vengono in mente altre scene di don-

ne peccatrici che si incontrano con Gesù; in particolare la scena della donna che, in casa del fariseo che aveva invitato Gesù a tavola, versa olio profumato sui piedi di Gesù stesso, asciugandoli poi con i capelli (Lc 7,36ss.). Ma, al di là di alcune analogie, c'è diversità: quella donna è una prostituta, questa del nostro testo è una donna sposata che ha commesso adulterio, che ha tradito il marito.[15] In realtà, non sappiamo identificare questa donna; non sappiamo il nome, non conosciamo il suo volto.

Il suo volto lancia un rimprovero: il rimprovero di non esserci accorti di lei; lancia un appello, un appello di vita.

Ma, più si allunga questo silenzio, più il suo *nome-senza-nome* si impone e il suo *volto-senza-volto* ci interpella. Sempre più, lei ci parla, pur senza parlarci e senza volerci parlare. Interrompe le nostre preoccupazioni di riconoscerla e di contestualizzarla. Interrompe anche quel modo di vedere che parte dai fatti capitati, dai peccati commessi. Interrompe le ottiche ideologiche, tutte le tendenze a mettere in primo piano le idee, tutte le predisposizioni a guardare alle persone a partire da leggi, valori, preoccupazioni religiose. Ci interpella, ci giudica. Sì, lei, che pure è sotto giudizio, ci giudica. Il suo volto lancia un rimprovero: il rimprovero di non esserci accorti di lei, presi dalle nostre precompresioni; lancia un appello, un appello di vita: la sua vita dipende dalla responsabilità degli abitatori della scena, che si trovano nel dilemma della vita o della morte, di accogliere la vita o di dare la morte.

È un appello silenzioso; non viene dalla volontà della donna, né dalla sua coscienza. Lei non è cosciente di lanciarci un appello. Forse, dal punto di vista della sua coscienza, c'è solo frustrazione, sconfitta; forse lei stessa si giudica meritevole di condanna, o forse spera ancora, o forse desidera segretamente un improbabile perdono. Non sappiamo. Nemmeno lei lo sa. Ma, al di là di ciò che lei stessa sa, desidera e vuole, il suo volto lancia un appello, appello di vita. Appello che si diparte sempre, forse, da un uomo, quando si trova sospeso tra la vita e la morte; appello che, forse, ogni volto porta con sé, quando raggiunge il massimo della povertà e della debolezza. Appello non detto; appello al di là della parola. Appello che è come la scrittura di un volto e che si sprigiona quando ogni parola tace, quando ogni mormorio di ideologia si spegne. Scrittura che ha bisogno di silenzio. Scrittura alleata col silenzio.

3.3.8. Il silenzio per cogliere l'appello della Scrittura

In effetti, il nostro testo ci dice questa alleanza. Il silenzio permette alla scrittura di parlare e di lanciare il suo appello, sia alla scrittura del volto, sia alla Scrittura che agisce al di là delle interpretazioni della Scrittura. Dice il testo: «Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere

Il silenzio permette alla scrittura di parlare e di lanciare il suo appello, sia alla scrittura del volto, sia alla Scrittura che agisce al di là delle interpretazioni.

col dito per terra» (8,6). Gesù, invece di rispondere, crea lo spazio di silenzio; si china, orienta il suo volto verso terra; lo sottrae agli sguardi degli interlocutori, forse perché si orientino verso il volto della donna; si mette a scrivere. Quest'altra interruzione, dalla parola alla scrittura – interruzione attraversata dal silenzio o resa possibile dal silenzio – è carica di senso. La pausa si allunga, in modo pericoloso. Gli accusatori, già rallentati nella loro fretta accusatoria, già orientati in qualche modo verso il volto della donna, già forse con lo strano sentore che l'accusa (con tutte le motivazioni e interpretazioni che l'accompagnano) possa infrangersi, sono orientati verso una scrittura; verso quella scrittura che è al di là dell'interpretazione della Scrittura: scrittura portatrice di un appello e che non si lascia catturare dall'ideologia.

L'allungamento della pausa ci permette di lasciarci raggiungere dalle domande della Scrittura.

L'allungamento della pausa ci permette di porci altre domande, ma anche di lasciarci raggiungere dalle domande della Scrittura. O, forse, le nostre domande si infrangono nella scrittura.

Cosa può aver scritto Gesù? Potrebbe anche non aver scritto niente, ma solo aver fatto dei segni.[16] O, forse, il testo vuole semplicemente evocare la tipica pratica legale romana, per cui il giudice scriveva prima di pronunciare la sentenza.[17] Oppure, forse, Gesù ha scritto qualcosa. Potrebbe aver scritto o evocato qualche passo della Scrittura sulla misericordia di Dio o sul peccato dell'uomo, di tutti gli uomini. Potrebbe aver evocato Ger 17,13, dove si dice che quanti si allontanano da Dio «saranno scritti nella polvere, perché hanno abbandonato la fonte di acqua viva, il Signore». Questo scrivere di Gesù lascia spazio a molte interpretazioni, che di fatto ci sono state nella tradizione dell'interpretazione cristiana di questa Scrittura.[18]

Al di là di ciò che ha scritto e al di là delle tante interpretazioni possibili, c'è nel testo un movimento di orientamento alla scrittura, che provoca tutti coloro che sono – che siamo – nella scena, attorno alla donna posta al centro. È un movimento di rinvio a quella scrittura che parla come controcorrente, rispetto al movimento delle nostre idee e delle nostre interpretazioni, e che misteriosamente si intreccia col movimento verso il volto della donna e col movimento del sottrarsi alla vista dello sguardo di Gesù. Gesù, infatti, si sottrae e, sottraendosi, orienta verso il volto della donna e, contemporaneamente, verso la scrittura.

Gesù si sottrae e, sottraendosi, orienta verso il volto della donna e, contemporaneamente, verso la scrittura.

3.3.9. La pausa non compresa e l'accusa rinnovata

Ma la pausa, che pure è di un attimo, è troppo lunga e rischia di farsi minacciosa per gli scribi e i farisei. Essi devono riprendere subito la parola, e riprenderla ancora, quasi in un tentativo disperato di soffocare il movimento controcorrente. Per questo, «insistevano nell'interrogarlo» (8,7). Insistevano nel porre la loro domanda, nell'imporre la loro posizione, la loro prospettiva, il loro oriz-

zonte di approccio. Con quell'insistenza esagerata che tradisce, in fondo, vacuità, paura, debolezza.

3.3.10. La risposta di Gesù: la denuncia della logica di morte

«E siccome insistevano nell'interrogarlo», Gesù «alzò il capo e disse loro: "Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei"» (8,7).

Gesù, ora, alza il capo e parla. Il suo sguardo e la sua parola, che hanno attinto al silenzio e che si situano su una sorta di ribaltamento di orizzonti, che è già in atto, sono come una pietra tagliente, lanciata con forza, che colpisce al punto giusto.[19]

Gesù parla. La sua parola è paradossale: lascia la libertà, ma, allo stesso tempo, richiama a una responsabilità che precede la libertà.

La sua parola è paradossale: lascia la libertà, ma, allo stesso tempo, richiama a una radicale responsabilità che precede la libertà e quasi la paralizza. Tutto si gioca al confine tra la vita e la morte, e sul tenue filo che le separa. Gli scribi e i farisei sono *autorizzati* a lanciare le pietre. E la donna è esposta realmente e, in certo senso, ancora più radicalmente alla morte. Eppure, misteriosamente, Gesù, mentre autorizza a lanciare la pietra, blocca, con la pietra da lui scagliata, la mano degli accusatori. Quando le logiche perverse di morte sono ormai in piena azione, i tentativi di piccoli rallentamenti o gli inviti a riflettere falliscono, anzi rischiano di offrire ulteriori ragioni di perseverare nella stessa logica, per produrre la morte totale. Resta la possibilità di tentare il tutto per tutto; di accelerare più che rallentare, di *concedere* di inseguire la logica di morte, ma nell'ottica di mettere ciascuno, radicalmente, di fronte alla sua responsabilità. Dalle macerie della distruzione può sorgere la vita. Dal fondo della notte comincia l'alba. Dalla vicinanza della morte, propria e dell'altro, può nascere la vita. Il movimento del dare la morte a qualcuno e il movimento, correlato, dell'uccidere se stessi, si infrangono; si manifesta e si sgonfia improvvisamente tutto il loro potenziale distruttivo. Si infrangono come se inciampassero su un masso. Le parole di Gesù, oltre che pietre lanciate, sono appunto come un masso, dove le onde si infrangono. Da questo masso o da queste parole sopraggiunge, improvviso, un orizzonte dimenticato, che è orizzonte di *colpevolezza originaria*, più antica e più forte della tendenza di morte.

Gesù, mentre autorizza a lanciare la pietra, blocca, con la pietra da lui scagliata, la mano degli accusatori.

È questa colpevolezza originaria (*chi è senza peccato?*) che è evocata da Gesù; non solo evocata, ma risvegliata, invitata ad emergere dal fondo della vita, chiamata in primo piano.[20] Ma colpevolezza di cosa? Per che cosa? Non per una colpa commessa. Non colpevolezza proveniente da una volontà cattiva, né colpevolezza come senso di colpa psicologico. Colpevolezza ereditata, iscritta nella condizione esistenziale, legata ad una positività: la positività

di un legame di fraternità tra gli uomini, di un legame di responsabilità. Come se la condizione umana fosse la condizione dell'uno-per-l'altro e dell'uno-responsabile-dell'altro, che precede ogni scelta, ogni libertà e ogni volontà. Siamo fratelli senza averlo scelto. La colpevolezza è legata a una sorta di debito che attraversa ogni attività di coscienza e ogni relazione interpersonale fatta di giudizi, di idee, di comunicazioni. Un debito di fraternità è il prezzo che la nostra coscienza e la nostra libertà devono pagare; o, forse, è la risorsa di vita vera, che dà umanità alla coscienza e alla libertà. L'esercizio della libertà e del giudizio è sempre, misteriosamente, chiamato a rendere conto della fraternità originaria. Fraternità sempre esposta al rischio della dimenticanza. Dimenticanza che avviene ogni volta che l'io si pone cominciando da sé e non dalla sua condizione di creaturalità, che è nel segno della fraternità. Misteriosamente, l'attività di coscienza, il giudizio, la libertà, sono sempre attraversati da una colpevolezza originaria legata alla fraternità originaria.

L'esercizio della libertà e del giudizio è sempre, misteriosamente, chiamato a rendere conto della fraternità originaria.

È da questa colpevolezza originaria, o dalla dimenticanza della fraternità, che nasce la logica della morte, che è la logica del ritenere colpevole l'altro giustificando se stessi, proclamando la propria innocenza, proclamando il diritto di porsi da sé, come se non si fosse responsabili degli altri, come se non si esistesse in condizione di creaturalità. *È stato lui, è colpa sua*: questa è la formula della dimenticanza della colpa originaria, della fuga da se stessi o della menzogna nei confronti di se stessi.[21] È logica che comprende piccoli o grandi gesti, che cresce dalle piccole alle grandi cose, attraverso una dinamica di rafforzamento progressivo dell'autogiustificazione, dell'accusa, della menzogna. È un progressivo dare la morte all'altro e un progressivo fuggire da se stessi; un progressivo darsi la vita a spese dell'altro, che però è un dare la morte anche se stessi, mentre la si dà all'altro.

Ma, proprio mentre, con la condanna e con l'essere disposti a tirare personalmente la pietra, si sta per compiere l'ultimo atto del dare la morte (di una morte già data, ma non ancora totalmente), viene chiamata la vita. La vita oltre la morte, oltre la logica di morte. E viene chiamata attraverso l'invito a farsi responsabili della morte. Gli scribi e i farisei possono uccidere, possono lanciare la pietra, se vogliono, possono portare a compimento la logica dell'accusa e del dare la morte.

È dalla dimenticanza della fraternità, che nasce la logica della morte, logica del ritenere colpevole l'altro giustificando se stessi.

Ma, quando uno è nella situazione di poter dare la morte in prima persona – senza più potersi giustificare facendo leva sulla colpa dell'altro e senza più poter fuggire da se stesso – può davvero ancora dare la morte? Quando uno è ricondotto alla sincerità della vita, oltre la vacuità delle ideologie, può ancora uccidere? Quando uno è costretto allo spostamento dello sguardo sul volto di colui o colei che sta per essere ucciso/a,

può ancora uccidere? Quando uno è chiamato personalmente a uccidere, senza intermediari, senza cioè che qualcun altro lo faccia al suo posto, senza mediazioni, può ancora uccidere? In definitiva: quando si è ricondotti alla sincerità di se stessi e alla sincerità della relazione con l'altro, cioè alla condizione originaria, è ancora possibile uccidere?

Quando si è ricondotti alla sincerità di se stessi e alla sincerità della relazione con l'altro, è ancora possibile uccidere?

La pietra d'inciampo di Gesù riporta proprio alla condizione originaria: alla sincerità di se stessi e del rapporto con l'altro, alla radicalità dell'umanità e della condizione di creaturalità. Ciascuno degli scribi, dei farisei, ma anche della folla (che non può essere più spettatrice), ciascuno di noi che, percorrendo il testo, è inciampato pure lui, ciascuno, personalmente, è raggiunto dall'appello. Tu – tu scriba, tu fariseo, tu che leggi il testo, tu col tuo nome, nella tua identità, nel segreto di te stesso – tu sei colpevole prima che accusatore, perché tu sei il fratello; tu sei smascherato nella tua logica di autogiustificazione, tu sei responsabile di questa donna, tu puoi darle la morte o la vita, proprio tu e nessun altro al tuo posto. In questione sei proprio tu. La questione è che ciascuno è il primo, e non può rifugiarsi dietro gli altri. In gioco è proprio il mettersi primo della fila, l'esporsi, l'assumersi tutta la responsabilità della vita e della morte, di fronte all'altro e di fronte a se stessi.

Io posso dare la vita o la morte, all'altro e a me stesso. Questa è la questione. La questione, che all'inizio del dialogo era questione di interpretazione della legge, diventa ora questione di vita e di morte, questione di responsabilità personale, di responsabilità mia. L'orizzonte è decisamente mutato. Non è più l'orizzonte dell'interpretare (la Legge, il peccato di qualcuno, una situazione umana in rapporto alla tradizione religiosa), ma è l'orizzonte del decidersi per la vita o per la morte. Ciascuno è di fronte al dilemma; anzi ciascuno abita il dilemma. Ciascuno sta sentendo il richiamo di vita e la tentazione della morte, che lottano come in un duello; un duello che mi riguarda radicalmente, che è dentro di me.

In gioco è proprio il mettersi primo della fila, l'esporsi, l'assumersi tutta la responsabilità della vita e della morte.

E ciò – ancora – nel silenzio. Il silenzio di un attimo. Gesù si sottrae di nuovo, ritorna alla scrittura. Dopo aver lanciato la sua parola, come una spada che distrugge le menzogne e colpisce al cuore, si ritrae ancora, perché ciascuno sia raggiunto dall'appello e dal richiamo di vita, finora inascoltato o messo a tacere. E ciò, misteriosamente, ha bisogno di avvenire nel ricorso alla scrittura. La parola di Gesù non si ritrae nel nulla, ma si ritrae nella scrittura, così come veniva dalla scrittura. Gli stessi interlocutori – spinti verso se stessi o verso l'appello di responsabilità, che è nel cuore di se stessi, richiamati ad esporsi in prima persona – non sono sospinti verso la solitudine. Una scrittura accompagna sempre. Ci accompagna in modo singolare: per non fuggire da noi stessi, per ricondurci a noi stessi, o all'appello e al richiamo di vita nel cuore di noi stessi. La scrittura è

come l'altra faccia dell'appello di responsabilità, scritto nel cuore di ciascuno. È ciò che permette di non fuggirlo, di arrendersi a esso, di arrendersi al richiamo della vita.

Ormai non è tanto importante chiedersi se e cosa Gesù, questa seconda volta, abbia scritto. Sarebbe solo possibile rimanendo nell'orizzonte dell'interpretare.[22] Ma questo è proprio il momento della rottura o dello *sfondamento* di orizzonte. Non è più questione di interpretare. Ormai è solo questione di lanciare la pietra oppure no, di condannare oppure no, di sancire la morte o di dare spazio alla vita; è questione di disumanità o di umanità, di pretendersi innocenti o di riconoscersi colpevoli.

Ciascuno sta sentendo il richiamo di vita e la tentazione della morte, che lottano come in un duello.

3.3.11. L'allontanamento degli accusatori

Ciascuno degli abitatori della scena entra in questo dilemma. Nel silenzio – silenzio riempito di scrittura – si sgonfia la logica dell'accusa e della morte; si rompe, va in frantumi. Si riaffaccia timidamente la vita, come per una rivincita. Ciascuno si volge a se stesso, come spiazzato o disorientato, sorpreso dal sopraggiungere dell'alba, forse con vergogna, forse anche col presagio di una luce e col sentore che le catene di morte si spezzano per tutti. Ciascuno degli accusatori depone la sua pietra. Forse non avevano ancora la pietra in mano, l'avrebbero presa di lì a poco. In realtà però la pietra l'avevano già lanciata, pur senza averla lanciata. Avevano già ucciso, pur senza aver ancora ucciso. Mancava solo un attimo. Un attimo frapposto in mezzo, ma un attimo non collocabile nel tempo cronologico, nel tempo degli accusatori; un attimo che è come un miracolo che sopraggiunge, un attimo che appartiene all'eterno. Quest'attimo è l'attimo di dono improvviso, di una grazia che sopraggiunge, per chi in certo senso ha già ucciso e per chi è già morto, o quasi morto, o come morto. Ed è come se una mano invisibile, ma potente, si inserisse in quest'attimo e bloccasse una pietra già lanciata, o un coltello che sta per colpire; come se un angelo bloccasse, all'ultimo momento, una mano che ormai sta per uccidere.[23]

Ciascuno degli accusatori depone la sua pietra. In realtà però la pietra l'avevano già lanciata. Avevano già ucciso.

Di fronte al sopraggiungere della vita, dono al di là della morte, appello a rinascere oltre le macerie della morte, non si può che tornare su se stessi, ma al di là di se stessi, tornare a casa ma per ripensare se stessi. Gli abitatori della scena infatti, udita la parola di Gesù, «se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani fino agli ultimi» (8,9). Uno per uno. Ciascuno è raggiunto personalmente dall'appello e dal dono, o dall'appello che può diventare dono. Ciascuno è ricondotto alla solitudine di se stesso, o all'appello che parla nella solitudine, o alla scrittura della sua propria umanità.

Il testo ci lascia immaginare un movimento silenzioso di ritorno a casa, come le altre volte, ma diversamente dalle al-

tre volte. Ciascuno nella sua solitudine. Uno per uno, non tutti insieme. Ciascuno ha il suo tempo.

«Cominciando dai più anziani». Questo riferimento non può essere secondario.[24] Contiene un'allusione alla vicenda di Susanna, dove gli accusatori erano anziani. Ma c'è di più. Gli anziani sono quelli che hanno autorità, sono i più religiosi, i più responsabili, i più legati alla tradizione religiosa, in un gruppo (di scribi e farisei) tutti religiosi e zelanti.[25] Erano stati sicuramente i primi accusatori, ora sono i primi raggiunti dal richiamo. Sono il segno di una religione che può farsi accusa e violenza, il segno di una cecità o di un offuscamento del cuore proprio in nome della religione, della Legge, della Scrittura. Il loro volgersi per primi verso casa è il segno che, laddove la cecità è giunta al massimo, può sopraggiungere la luce, laddove la religione è diventata strumento di morte, può giungere il richiamo della vita. Il loro volgersi assomiglia a una conversione, richiama la possibilità della conversione, che attraversa la stessa esperienza religiosa: da strumento di morte a luogo di vita. Strano destino della religione: può essere legata al dare la morte o all'accogliere la vita. In nome della religione, della Legge, della Scrittura, si può amare o odiare, accogliere o sopprimere la vita.

In nome della religione, della Legge, della Scrittura, si può amare o odiare, accogliere o sopprimere la vita.

Gli anziani, accusatori e assassini in nome della Scrittura, si lasciano raggiungere da un appello misterioso che è dentro la parola di Gesù, lui pure interprete della Scrittura. Interprete e *traditore* della Scrittura. Si è sottratto non solo al tranello, ma alla logica stessa dell'interpretare la Scrittura. In certo modo, è come se avesse raggiunto quel luogo di vita, dove la Scrittura prende senso vero. Come se il primo problema non fosse l'interpretazione della Scrittura, ma il farla parlare dal luogo della vita, della sincerità. Tornando a casa, gli anziani e tutti gli scribi e i farisei potranno rileggere la Scrittura, la stessa Scrittura tante volte letta e interpretata; forse stavolta risuonerà nei loro cuori in modo nuovo, nella sua verità.

Gli abitatori della scena «se ne andarono uno per uno». Ciascuno è raggiunto personalmente dall'appello e dal dono.

Non solo gli scribi e i farisei tornano a casa, ma anche tutta la folla; ciascuno, tanto esperto o poco esperto della Scrittura, tanto credente o poco credente, è rinviato a quel dilemma originario, o a quella colpevolezza originaria, o a quel richiamo di vita e di umanità, che è cosa di tutti. È come se il dilemma fosse nel cuore di tutti e fosse prima della Scrittura; o come se tutti, in qualche modo, fossimo situati nella Scrittura, almeno in quanto scrittura di un dilemma.

3.4. Il dialogo tra Gesù e la donna (8,9-11)

La scena si va liberando. È come se si facesse spazio, perché noi possiamo entrarvi ancora di più. Gradualmente lo

spazio si libera. Completamente. Tutti sono andati via. Cambia il clima. Sopraggiunge aria nuova. Ancora silenzio e attesa. Il testo li prolunga. «Rimase solo Gesù con la donna là in mezzo» (8,9).

3.4.1. La donna alle prese con un'accusa che resta

La donna è sempre là in mezzo, come prima, ma i suoi accusatori non ci sono più; non ritorneranno ad accusarla, giacché ciascuno è alle prese con l'accusa che viene dal profondo di se stesso a se stesso. Lei rimane là, per certi versi ancora sotto accusa; nella possibilità di poter esser accusata ora da Gesù. In ogni caso, probabilmente, sotto l'accusa di se stessa.

Talvolta, man mano che diminuiscono gli accusatori esterni, noi stessi possiamo diventare spietati accusatori di noi stessi. È il segno della perdita della dignità, è la sfiducia, che può diventare incapacità di ricominciare il cammino, rischio di essere travolti dal proprio peccato.

L'intervento di Gesù, che è stato determinante per smontare l'accusa degli altri, sarà determinante, ancora adesso, per questa donna che forse accusa se stessa, che forse non è capace di tornare in sé, per la vergogna di sé. Lei è davvero già stata colpita da quelle pietre, che pure non sono state scagliate. Lei è davvero come morta. Se gli scribi e i farisei erano quasi morti sotto il peso della preoccupazione assolutizzata dell'interpretare la Legge o sotto il peso di una menzogna rivestita di morale e di religiosità, lei è quasi morta (come morta), non solo sotto il peso della condanna – già avvenuta anche se non compiuta – di tutti (in nome della Legge), ma anche sotto il peso di un'autocondanna. Lei, che prima era solo apparentemente al centro della scena, ora lo è davvero. Al centro c'è il dilemma del suo animo, anche questo – come quello degli altri, come quello di tutti – dilemma di vita e di morte. Prevarrà la vita o prevarrà la morte?

Cambia il clima. Sopraggiunge aria nuova. Ancora silenzio e attesa. Il testo li prolunga. «Rimase solo Gesù con la donna là in mezzo».

L'intervento di Gesù, determinante per smontare l'accusa, sarà determinante, ancora adesso, per questa donna che forse accusa se stessa.

3.4.2. L'intervento di Gesù

Gesù sembra essersi ritirato in sé ancora una volta, con lo sguardo a terra. Ci viene quasi spontaneo pensare che scriva a terra di nuovo. Forse l'autore non lo dice perché ormai abbiamo imparato che la parola di Gesù è legata alla Scrittura e che ogni parola di vera umanità è collegata con una scrittura. Il testo lascia pensare che Gesù non ha seguito il liberarsi della scena, non si è accorto del silenzioso allontanarsi dei suoi interlocutori e di tutta la folla.

Ancora una volta, a questo ripiegamento in sé segue l'intervento attivo, deciso. È sempre un alternarsi di silenzio e parola, di passività e attività, quasi un movimento di sistole e diastole. «Alzatosi» (8,10),[26] Gesù parla ora alla donna. Si

rivolge a lei, orienta lo sguardo su di lei.[27] Il riferimento agli altri, nelle sue parole, è quasi per escluderli, per dire che egli non pensa a loro, che ora è concentrato su di lei; per dire che gli altri ora sono fuori scena. «Dove sono? Nessuno ti ha condannato?» (8,10). Come se lui non lo sapesse, come se lui, che è stato protagonista della scena, fosse stato fuori scena. In effetti Gesù non si è lasciato coinvolgere nell'orizzonte comunicativo (dell'applicazione della Legge al peccato della donna) degli scribi e dei farisei. Ha portato la comunicazione nell'orizzonte dell'appello che è nel cuore di ciascuno e del legame di responsabilità-fraternità, che precede ogni giudizio. È rimasto fuori scena, ma entrando in scena. Ha ribaltato la scena e introdotto in un orizzonte comunicativo *altro*, dove la comunicazione si nutre di silenzio e di scrittura. Ed ora su quale orizzonte si pone il dialogo con la donna?

Gesù ha portato la comunicazione nell'orizzonte dell'appello che è nel cuore di ciascuno.

3.4.3. Un dialogo personale

Gesù si rivolge proprio a lei. È un parlare personale. Ed è un dialogo. Gesù, facendo una domanda, le riconosce il diritto alla parola. La donna prende la parola: «Nessuno, Signore» (8,11). Lei, a cui prima era negato il diritto alla parola. Infatti, per poter portare fino in fondo un'accusa, è necessario togliere la parola; occorre sopprimere il parlare a partire da sé. È necessario un parlare a partire da un'idea. La comunicazione precedente era nel segno del primato dell'idea (dell'interpretazione), nel segno dell'ideologia. E la comunicazione ideologica è sempre apparenza di comunicazione; è, propriamente, la negazione della comunicazione. È monologo. A dire il vero è anche un negare a se stessi il diritto alla parola. È come se il sé fosse oscurato dai problemi dell'interpretazione. L'ideologia uccide l'altro, ma anche colui che parla.

L'imputata, ora, può parlare. In realtà, non è più l'imputata. È, innanzitutto, perché è cambiata la comunicazione. Non è più colei che ha sbagliato in rapporto alla Legge; non è più colei che ser-

Gesù si rivolge proprio a lei. È un parlare personale. Ed è un dialogo. Gesù, facendo una domanda, le riconosce il diritto alla parola.

viva da strumento a scribi e farisei per accusare Gesù; né la condannata già in partenza, ma è una donna con una sua storia, una sua identità, con un nome proprio che rompe con tutte le generalizzazioni dei nomi comuni. In realtà la Scrittura non ci dice il nome proprio di questa donna, come pure fa invece in altri casi. Eppure, anche qui, come capita in tanti altri testi della Scrittura, viene spezzata la logica del nome comune (pur se «la donna» è ancora nome comune), delle generalizzazioni che producono spersonalizzazione, annullamento della identità propria. La donna è riconosciuta nella sua unicità. La donna ha un nome, pur rimanendo senza nome. Forse la Scrittura la lascia senza nome per liberarci dalla tentazione di ricondurre il suo nome a qualche generalizzazione; o, forse è, ancora una volta, un invito al lettore ad entrare in scena col proprio nome,

condizione ultima perché la Scrittura parli.

La donna prende atto che nessuno l'ha condannata. È libera, ma non è ancora libera. Sa che non è ancora libera dall'accusa che lei stessa rivolge a se stessa; sa che davvero lei è colpevole, che davvero la Legge la accusa. C'è bisogno di un'altra liberazione. La donna lo sa; forse lo sa senza saperlo, o senza saperlo dire, o senza osare dirlo. La donna lo sa e lo dice, magari col volto, non con le parole, al di là delle parole, magari senza sapere che il suo volto lo dice. Lei dice, pur senza dire. Dice un bisogno di liberazione e di riscatto, un bisogno di riconoscimento. Lo dice, lo urla, dall'estremità della sua povertà.

La donna è riconosciuta nella sua unicità. La donna ha un nome, pur rimanendo senza nome.

Gesù ode questo urlo, sia pur nel silenzio. Egli parla, ha già parlato, ha già permesso a quest'urlo di esprimersi, ha parlato col silenzio del riconoscimento della dignità e del nome proprio, ha parlato dando il diritto alla parola. Sta parlando ponendo la comunicazione su un piano umano, laddove non ci sono più questioni di interpretazione, ma laddove è in gioco l'accoglienza, la fiducia, il riconoscimento, la possibilità o meno della liberazione o della rinascita, dopo una morte quasi avvenuta o già avvenuta. C'è un misterioso dialogo tra Gesù e la donna; vero dialogo, che ha bisogno di poche parole; quasi senza parole, o oltre le parole. Dialogo di umanità. Comunicazione di vera reciprocità, in cui entrambi possono davvero parlare; si concedono, senza dirselo, il diritto di parlare.

3.4.4. Un incontro tra la «misera e la misericordia»

Ma è una comunicazione dove la reciprocità si radica nella *differenza* della relazione umana. La donna è debole, sconfitta, come morta; Gesù è colui che l'ha già liberata e la può ancora liberare dalla morte. La donna è colei che lancia un appello silenzioso, dal fondo della dignità ormai distrutta; Gesù è colui che può rispondere a questo appello. Forse, una comunicazione davvero umana è comunicazione tra *diversi*, non per cultura o per idee, ma perché ciascuno è interpellato nella sua unicità. Ed è, sempre, come se l'uno avesse ciò che l'altro non ha, e solo lui potesse dargliello; come in un legame di assoluta responsabilità, di insostituibilità. La donna, povera, quasi morta, lancia un appello a colui soltanto che in questo momento può raccoglierlo; Gesù è in potere di dare la vita a questa donna. In questo momento è così. In un'altra occasione la donna sarà stata ricca e nel potere di dare vita a qualcuno; adesso è povera e bisognosa di vita. Gesù stesso in altri momenti è il povero bisognoso di vita; qui è colui che può dare vita. Strano capovolgimento. Ma, forse, è il senso più radicale dei rapporti umani. Il ricco diventa povero, il povero diventa ricco. Chi è in potere di dare la vita diventa bisognoso di ricevere la vita. Colei che è bisognosa di vita diventerà, forse, colei che darà la vita. O, forse, già qui ricchezza e povertà sono misteriosamente legati. Gesù

La donna è colei che lancia un appello silenzioso, Gesù è colui che può rispondere a questo appello.

può dare vita a partire dalla sua povertà; è ricco ma povero, ricco perché povero. La donna è povera, ma di una povertà che è ricchezza, possibilità di vita.

L'incontro di povertà e ricchezza, di morte e vita – incontro nella differenza, *incontro senza incontro* in certo senso – sta avvenendo. Forse, è già avvenuto in questo silenzio, prima che Gesù riprenda la parola; in questo stare l'uno (l'unico) di fronte all'altra e l'altra (l'unica) di fronte all'uno, nel legame della corresponsabilità, nella differenza. La povera di vita è di fronte al ricco di vita e di misericordia. Sono rimasti solo loro: «la misera e la misericordia», secondo la celebre espressione di Sant'Agostino.[28]

3.4.5. La parola liberante di Gesù

All'appello silenzioso Gesù risponde con la parola di misericordia, parola che si è nutrita di tutta la comunicazione al di là della parola: «Neanch'io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più» (8,11). È la parola attesa, la parola che sgretola pienamente l'accusa, la parola che libera. «Neanch'io ti condanno»; parola che, forse, permette alla donna di dire a se stessa: «Neanch'io mi condanno». È parola di accoglienza, di riconoscimento, che permette il ripartire. È parola di grazia, di dono. È il dono di cui ciascuno ha bisogno per poter camminare. È la parola che restituisce alla propria dignità. È parola di perdono, di quel perdono accordato prima ancora di un'espressione di pentimento, perdono legato alla gratuità dell'accoglienza e dell'amore. Perdono che permette di chiedere perdono, e che è condizione del ricevere un'assoluzione giuridica o religiosa. Il testo non si gioca di per sé su questo piano.[29] Altrove Gesù dice: «Ti sono rimessi i tuoi peccati» (Mt 9,2). Qui non lo dice. Il suo intervento non è una sentenza di assoluzione, ma è ciò che mette nella condizione di poter chiedere e ricevere anche il perdono secondo la Legge di Dio.

All'appello silenzioso Gesù risponde con la parola di misericordia, parola che si è nutrita di tutta la comunicazione al di là della parola.

Gesù, in effetti, libera la donna dalla condanna della Legge. Lui, che pure si è collocato oltre l'interpretazione della Legge, non ha però snobbato la Legge; in realtà l'ha interpretata e, ancora una volta, le ha dato compimento (cf Mt 5,17). Gesù parla in prima persona, ma parla contemporaneamente in nome della pienezza della Legge, e in nome dell'anima della religione della Rivelazione: Dio non vuole la morte del peccatore, ma che questi si converta e viva (cf Ez 18,23; 33,11; Sap 11,23). Gesù interpreta e realizza il senso profondo della Rivelazione.

Gesù parla in prima persona, ma parla contemporaneamente in nome della pienezza della Legge.

3.4.6. Una parola all'indicativo

La parola della Rivelazione è all'indicativo – un indicativo di grazia – e non all'imperativo. L'imperativo, l'invito a riprendere il cammino senza più peccare, è sostenuto dalla grazia dell'indicativo, di

un'iniziativa, precedente, di amore, di accoglienza, di gratuità, di perdono oltre la confessione dei peccati. La donna può riprendere il cammino, restituita a se stessa, perché restituita al rivelarsi dell'amore, o a una rivelazione nel segno dell'amore.

La rivelazione, in effetti, è nel segno della grazia; essa richiede, certo, una libera accoglienza e decisione, ma richiede prima di tutto una particolare mediazione: una specie di terreno da dissodare, una sorta di sfondamento che apre il terreno della significazione, ferma restando sempre la libertà di ciascuno.

Lo sfondamento è sull'orizzonte dove le questioni diventano questioni di vita o di morte. È l'orizzonte oltre il giudizio su ciò che si è fatto di bene e di male; o semplicemente: oltre il giudizio, oltre l'interpretare. Per questa donna si apre, grazie all'intervento di mediazione di Gesù, il terreno oltre i suoi errori, dove c'è la possibilità di accogliere l'amore e il perdono, la possibilità di ricominciare in modo nuovo la vita. Per gli scribi e i farisei, sempre grazie alla mediazione di Gesù, si apre, oltre l'orizzonte dell'interpretare la Legge e la religione o Rivelazione, un terreno di umanità vera, dove la Rivelazione può significare. Essere sul terreno dove si fa la rivelazione è *più e meglio* che interpretare la Rivelazione; ne è la condizione. È come se ci fosse un appello ad abitare un terreno, appello di *conversione* o *resa*; resa all'umanità vera, soprattutto per gli scribi e i farisei; resa alla fiducia e alla grazia, soprattutto per la donna. Resa all'appello di umanità vera e al dono di grazia, per tutti e due. Nella libertà.

L'indicativo precede l'imperativo, ma la resa a un appello e a un dono sono il terreno dove l'indicativo può significare. La resa è come un'esposizione al sole che brucia e, al tempo stesso, riscalda; a volte brucia più che riscaldare, a volte riscalda più che bruciare. Resa, in ogni caso, necessaria perché il cammino della vita abbia un volto umano e, possiamo aggiungere, sia nel segno della Rivelazione. Dopo gli scribi e i farisei e la folla tutta, andati a casa coi segni della bruciatura, anche la donna può tornare a casa: vi torna coi segni del calore, a cui si è esposta e che l'ha raggiunta. Il cammino per ciascuno di loro riprende, nell'incognita di quanto e come la bruciatura e il calore impregneranno i cammini di vita.

La parola della Rivelazione è all'indicativo – un indicativo di grazia – e non all'imperativo. L'imperativo, è sostenuto dalla grazia dell'indicativo.

Essere sul terreno dove si fa la rivelazione è più e meglio che interpretare la Rivelazione.

3.4.7. In scena Gesù e il lettore

Rimane nella scena Gesù. Ormai rimane solo davanti al lettore, a noi abitatori lontani (i più lontani), ma nel contempo vicini (i più vicini), della scena. Ci raggiunge l'eco delle sue parole, dei suoi interventi, dei suoi silenzi. Ci rimane, come scolpito nella mente e nel cuore, qualche particolare della scena o qualche personaggio, qualcosa che ci ha fatto come da *ponte* per farci entrare sempre di più nella scena.

Una scena dai tanti personaggi, ma centrata su Gesù. Una scena, d'altra parte, scritta per parlarci di Gesù; scrittura

ripresa da un racconto orale su Gesù; scrittura inserita nel contesto del Vangelo di Gesù, tramandataci da una tradizione che vuol darci testimonianza di Gesù. E, in effetti, è proprio Gesù l'ultimo a uscire di scena. È lui alla fine, quando tutti sono andati via, che, come staccandosi dalla sua scrittura e dalla Scrittura, volge lo sguardo verso il lettore. Un movimento che è come il prolungamento, per noi, della provocazione e del dono. Prolungamento già veicolato dalla Scrittura e bisognoso, ora, dell'altra scrittura, la scrittura della vita, oltre l'interpretazione, ma senza escludere l'interpretazione. Il prolungamento di questo movimento non può infatti stabilizzarsi, non può entrare nell'orizzonte della comprensione o interpretazione del testo; è, piuttosto, l'interpretazione che va fatta sull'onda di questo movimento.

Rimane nella scena Gesù.
Ormai rimane solo davanti al lettore,
a noi abitatori lontani,
ma nel contempo vicini, della scena.

4. LA RISCRITTURA DELLA VITA

Il movimento al di là dell'interpretazione è il movimento della rivelazione. Tale movimento precede la Scrittura; potremmo dire: è la scrittura della Scrittura. Ma esso segue anche la Scrittura, perché questa ha bisogno della scrittura. La scrittura della Scrittura o la scrittura di cui la Scrittura ha bisogno, perché si dia rivelazione, è quella *resa* alla provocazione o quell'*apertura* al dono (all'amore), che fa da terreno alla Scrittura e che dà sapore di verità all'interpretazione.

Gesù vive di Scrittura;
la interpreta mentre le offre il terreno
perché parli.

Gesù si colloca nel cuore di questo movimento; lo raccoglie e lo rilancia. Egli vive di Scrittura; la interpreta mentre le offre il terreno perché parli, mentre la riferisce a sé, all'accoglienza dell'altro, al rischio del dono di sé. Permette, addirittura, alla Scrittura di parlare in pienezza, di compiersi, di dire di più di quello che dice; eppure, senza tradirla. Interpretandola oltre l'interpretazione, la interpreta nella sua verità.

Egli la interpreta in pienezza, non perché ne dà l'interpretazione più corretta, ma perché, al di là dell'interpretazione, la legge (la richiama, ne fa memoria) nel rischio della fiducia piena e dell'amore radicale; la riscrive sul terreno che lui sta percorrendo. Sta già percorrendo un terreno di rivelazione, è già animato dallo stesso spirito che anima la Scrittura. Più che interpretarla, o mentre la interpreta, egli la riscrive: riscrive la Scrittura nella sua scrittura. Mentre raggiunge il cuore degli uomini nelle sue profondità, laddove c'è un bisogno di essere amati e di amare, più forte degli abbrutimenti o del peccato, egli riscrive la Scrittura. Mentre rompe le logiche della violenza e dell'odio e mentre apre l'orizzonte della grazia, della pace, egli fa memoria della Scrittura,

la riprende. La riscrive nel rischio dell'amare. La riscriverà col sangue dell'offerta radicale di sé, dell'amore senza limiti e dell'affidamento totale. Lì, soprattutto, la Scrittura prende vita, riprende vita.

Gesù, più che darci (o: mentre ci dà) la pienezza dell'interpretazione della Scrittura, ci conduce su questo terreno; il terreno dove la scrittura, più che interpretarla, la si riscrive, o dove la si interpreta mentre la si riscrive; e dove, più radicalmente, il Dio della Rivelazione può *eventualmente* parlare. Il terreno dell'amore radicale, dell'affidamento totale, oltre che essere terreno di radicalità o di sincerità di umanità, è il terreno del rivelarsi di Dio. Gesù, in fondo, ci conduce su questo terreno.

Il Dio della Rivelazione, infatti, non si rivela automaticamente o scavalcando la libertà dell'accoglienza, ma sul terreno della verità e della sincerità dell'umano. E il rivelarsi di Dio è *più che* interpretazione. Il Dio della Rivelazione si rivela *mentre* è in atto una dinamica di rivelazione. Il Dio della Scrittura si rivela mentre si riscrive la Scrittura. Gesù rivela il Dio della Scrittura mentre riscrive la Scrittura, cioè mentre Dio, in lui, è già all'opera. Il rivelarsi di Dio è possibile in un operare che sia già nel segno della Rivelazione, che sia già nel nome di Dio. Dire Dio in un operare che non sia nel nome di Dio, è bestemmiare Dio. È qui, forse, il senso del comandamento biblico: «Non pronuncerai invano il nome del Signore» (Es 20,7). Dire Dio *mentre* Dio è già all'opera nella propria carne, questo è forse il senso della vita di Gesù. Questo è, per noi, il senso del lasciarci condurre da Gesù sul terreno della rivelazione.

Il Dio della Rivelazione, non si rivela automaticamente o scavalcando la libertà dell'accoglienza, ma sul terreno della verità e della sincerità dell'umano.

Mentre raggiunge il cuore degli uomini nelle sue profondità, egli riscrive la Scrittura.

Il testo che abbiamo percorso, in effetti, ci conduce sul terreno dell'operare e del rivelarsi di Dio, ma non perché prima di tutto ci parla di Dio. A rigore, non ci parla di Dio. C'è, certo, in gioco l'interpretazione della Legge data da Dio e quindi un'immagine di Dio o la verità di Dio. Ma la dinamica del testo non è a partire da un'immagine di Dio; né il senso ultimo del testo è quello di darci l'immagine corretta di Dio. Piuttosto, il testo ci conduce là dove Dio è all'opera. Ci conduce. Si tratta infatti di un cammino o, meglio, di una sorta di interruzione improvvisa del cammino, che permette l'arrivo di una luce improvvisa; si tratta di una resa o di un decidersi, mentre si abita un dilemma. E tutto avviene mentre ci introduciamo, o ci lasciamo introdurre, nella verità di ciò che è umano per noi e degli altri; mentre interpretiamo la Legge, la fede, Dio, e, nello stesso tempo, ci lasciamo davvero parlare da Dio. Tutto avviene in una scena di Scrittura, ma lasciandoci prendere dalla Scrittura, nell'interpretazione, ma oltre l'interpretazione.

La Scrittura ora si ritrae; con essa anche quel Gesù che, nella scena della Scrittura, ha riscritto la Scrittura. Siamo pure noi rinviati, nel silenzio, a noi stessi; alla scrittura che è in noi o alla riscrittura di noi; o meglio: alla riScrittura di noi.

[1] La nostra riflessione tende ad accostare – a volte quasi interscambiandole – le due espressioni: *linguaggio religioso* e *comunicazione religiosa*. La seconda evoca più direttamente la dimensione e le dinamiche relazionali del linguaggio. La prima dice più immediatamente la prospettiva della nostra riflessione che, tuttavia, interpreta il linguaggio religioso in termini radicalmente comunicativi, non solo sul piano umano ma anche come comunicazione *con* e *di* Dio.

[2] Questo legame tra racconto ed evento è sviluppato, in prospettiva filosofica, da J. Derrida. Egli, commentando un racconto di Baudelaire (*La moneta falsa*), mostra molto bene come l'evento produca il racconto, ma anche come l'evento *sia* nel racconto (*Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. di G. Berto, Milano, Cortina 1996, 119ss.).

[3] L'immagine appartiene alla tradizione ebraica (cf S. Petrosino, *Il sacrificio sospeso. Lettera ad un amico*, Milano, Jaca Book 2000, 28).

[4] Riprendiamo il testo dalla Bibbia di Gerusalemme, che riporta la traduzione della Sacra Bibbia della CEI (*editio princeps* del 1971), dove è posto il titolo: *La donna adultera*. Per l'originale greco faremo riferimento a E. Nestle - K. Aland, *Nuovo Testamento Greco-Italiano*, a cura di B. Corsani e C. Buzzetti, Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera 1996.

[5] Dopo Lc 21,38, prima del racconto della passione di Gesù, che inizia al cap. 22. Altri manoscritti riportano il testo sempre in Gv ma in altre posizioni: dopo Gv 7,36 o 7,44 (cf *Bibbia TOB*, Torino-Leumann, Elledici 1992, 2437 e S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, vol. 2, Bologna, Dehoniane 1980, 308-310).

[6] Su questi aspetti si vedano: *Giovanni. Traduzione e commento* di R. Fabris, Roma, Borla 1992, 476-477; R.E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale / capp. 1-12*, pres. all'ed. italiana di C. Martini, Assisi, Cittadella 1979, 434-436.

[7] Cf ibid., 435.

[8] Cf *Giovanni. Traduzione e commento* di R. Fabris, 481.

[9] Cf ibid.

[10] Faremo cenno, nel corso del commento, a qualche problema – piccolo in verità – relativo al testo.

[11] L'ermeneutica gadameriana ci ha abituati a un rapporto profondo con la tradizione, non riducibile a rapporto con qualcosa di oggettivabile e padroneggiabile (v. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, testo tedesco a fronte, tr. e apparati di G. Vattimo, intr. di G. Reale, Milano, Bompiani 2000, 737-739).

[12] Il verbo greco utilizzato per dire l'insegnamento di Gesù è *didásco*, che fa riferimento a un insegnamento continuato, ragionato, sistematico.

[13] Così S. Agostino esprime il falso dilemma: «Se [Gesù] dicesse: Non lapidate l'adultera! verrebbe accusato come ingiusto; se dicesse: Lapidatela! non si mostrerebbe mansueto» (*Opere di Sant'Agostino, XXIV/1: Commento al Vangelo e alla Prima epistola di San Giovanni*, Roma, Città Nuova 1968, Omelia 33, 5, p. 709).

[14] Da questo punto di vista c'è un'analogia con la questione del pagare il tributo a Cesare (Mt 22,15-22 par.). Cf *Giovanni*, versione, introduzione, note di G. Segalla, Roma, Paoline 1976, 268-269.

[15] Certo nel nostro testo non si fa cenno del marito e nemmeno dell'uomo con cui è stato commesso l'adulterio. Tuttavia è chiaro che il peccato è di *adulterio*: il termine *moichéia*, che qui troviamo, come anche tutto il gruppo lessicale che fa capo al verbo *moichéuo*, fanno riferimento, sia nel NT che nella Bibbia dei LXX, al peccato di un uomo sposato o di una donna sposata o fidanzata (cf *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz e G. Schneider, ed. it. a cura di O. Soffritti, Brescia, Paideia 1998, 407-414). Il fatto che l'uomo con cui è stato commesso l'adulterio, pure lui colpevole di fronte alla Legge, non sia stato portato davanti a Gesù, si spiega con la doppia misura con cui gli scribi e i farisei giudicano l'uomo e la donna. La donna paga per tutti e due (cf G. Zevini, *Gesù e la donna adultera (Gv 7,53-8,11)*, in *Parola spirito e vita. Quaderni di lettura biblica. 29: «Peccato e misericordia»*, Bologna, Dehoniane 1994, 138).

[16] Il verbo *catégrafen* potrebbe anche significare: «faceva dei segni», «tracciava delle linee». D'altra parte – nota qualche esegeta – se Gesù avesse scritto qualcosa, probabilmente il contenuto sarebbe stato riportato (cf R.E. Brown, *Giovanni*, 433).

[17] Cf. ibid., 432.

[18] È interessante inseguire alcune interpretazioni dei padri. Girolamo, in un contesto di polemica contro i pelagiani che fanno dipendere il peccato solo dalla volontà dell'uomo, dice che Gesù scrive a terra i peccati degli accusatori e di tutti i mortali, appunto secondo Ger 17,13 (*Dialogus adversus Pelagianos* II, 17, in PL 23, 579); Ambrogio e Agostino mettono in rilievo il contrasto tra i peccati scritti sulla terra e i nomi scritti in cielo (Ambrogio, *Epistolarium* I, 26, 14, in PL 16, 1045; Agostino, *Contra adversarium legis et prophetarum*, I, 44, in PL 42, 630-631). Cf *Giovanni. Traduzione e commento* di R. Fabris, 489.

[19] S. Agostino usa l'immagine della «freccia» (*Opere di Sant'Agostino, XXIV/1: Commento al Van-*

gelo e alla Prima epistola di San Giovanni, 33, 5, p. 709).

[20] Gesù, che era stato interpellato sulla giustizia, risponde in realtà secondo giustizia, ma portando il discorso su un piano radicale. S. Agostino lo esprime bene: «Avete dunque sentito il verdetto? Ebbene, si applichi la legge, si lapidi l'adultera! È giusto, però, che la legge della lapidazione venga eseguita da chi dev'essere a sua volta colpito? Ciascuno di voi esamini se stesso, rientri in se stesso, si presenti al tribunale della sua anima, si costituisca davanti alla propria coscienza, costringa se stesso alla confessione. Egli sa chi è, poiché nessun uomo conosce le cose proprie dell'uomo, fuorché lo spirito dell'uomo che è in lui. Ciascuno, rivolgendo in sé lo sguardo, si scopre peccatore. Proprio così. Quindi, o voi lasciate andare questa donna, o insieme con lei subite la pena della legge» (ibid.).

[21] La fuga dalla colpevolezza originaria e il linguaggio dell'autogiustificazione e del dare la colpa all'altro, sono messe bene in scena in Gen 3,1ss.: dopo il peccato, l'uomo si nasconde e, raggiunto, dà la colpa alla donna; questa, a sua volta, dà la colpa al serpente.

[22] Gli interpreti hanno, anche qui, fatto ipotesi. Secondo alcuni Gesù avrebbe scritto il testo di Es 23,7: «Ti terrai lontano da parola menzognera. Non far morire l'innocente e il giusto, perché io non assolvo il colpevole», testo richiamato anche da Daniele mentre sta smascherando gli accusatori di Susanna (Dn 13,53) (R.E. BROWN, *Giovanni*, 433). Ruperto di Deutz offre una suggestiva interpretazione, mettendo Gesù in relazione con Mosè: il fatto che Gesù scriva una seconda volta è un richiamo alla riscrittura della Legge, dopo la rottura delle tavole a causa del peccato del popolo; Gesù riscrive la Legge o richiama il fatto che la legge è scritta nel cuore (cf *Giovanni. Traduzione e commento* di R. Fabris, cit., 489).

[23] Cf la vicenda del *sacrificio di Isacco* (Gen 22,1ss.).

[24] Sarebbe riduttivo tradurre l'espressione greca, *arcsámenoi apó ton presbýteron*, semplicemente con «inclusi i più anziani».

[25] In questo senso viene usato il termine *presbyteroi* nei Sinottici (cf *Giovanni. Traduzione e commento* di R. Fabris, 485-486).

[26] O anche «drizzatosi». Il greco dice: *anakýpsas*.

[27] Alcuni manoscritti accentuano il carattere tutto personale della parola di Gesù, aggiungendo, dopo *anakýpsas dè o Iesús, kai medéna theasámenos plen tes gynaicós*: «e non guardando nessuno se non la donna» (v. E. NESTLE - K. ALAND, *Nuovo Testamento Greco-Italiano*, 274).

[28] «Relicti sunt duo, misera et misericordia» (*Opere di Sant'Agostino, XXIV/1: Commento al Vangelo e alla Prima epistola di San Giovanni*, 33, 5, 708).

[29] Cf *Giovanni. Traduzione e commento* di R. Fabris, 487.

NOVITÀ

Carlo Fiore

SPUNTI DI ETICA 2000

Per i giovani

A dieci anni dalla pubblicazione del fortunato *Etica per giovani* (cui è seguito *Etica per giovani/2*) l'autore propone in questo nuovo volume un tentativo di offrire ai giovani spunti educativi che tengano conto dei cambiamenti socio-politico-religiosi degli ultimi anni nel panorama internazionale. Una vivace rilettura moderna in chiave di sensibilità giovanile delle grandi tematiche che interpellano le coscienze.

Pagine 272. € 12,50

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 • 10098 CASCINE VICA TO
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org

il tema II

FORMAZIONE CRISTIANA DEI GIOVANI

L'analisi condotta nei fascicoli precedenti dal catecheta ***Salvatore Barbetta*** sulla formazione cristiana dei giovani giunge, con questo terzo ed ultimo contributo, alle sue conseguenze operative. Le indicazioni, pur riguardando la pastorale giovanile nel suo complesso, presentano immediate ricadute anche sul piano specifico della catechesi che il lettore coglierà facilmente. Basti pensare alle riflessioni svolte dall'Autore in merito al primo annuncio, da non intendersi come annuncio tendente al ribasso o al "minimo imponibile"; o alle indicazioni sulla priorità da accordare alla formazione dei formatori, utili per venire a capo del mai risolto problema della preparazione dei catechisti. Evidenti analogie con l'àmbito catechistico ha pure l'altra problematica qui affrontata: quella dell'itinerario formativo, che richiama immediatamente il tema dell'auspicabile "impianto" catecumenale di ogni futura catechesi. Il contributo, che si muove nell'ottica di una concezione globale ed unitaria dell'azione pastorale, può dunque essere accostato con frutto anche da una angolatura specifica come quella catechistica.

LA FORMAZIONE CRISTIANA DEI GIOVANI. Quadro di riferimento a partire dalle proposte CEI, AGESCI, CL/3

Salvatore Barbetta

In questo terzo e ultimo articolo della serie, dopo aver presentato su uno schema articolato le convergenze e le differenze tra le proposte della CEI, dell'AGESCI e di CL per la formazione cristiana di adolescenti e giovani, e dopo aver offerto la nostra proposta, tiriamo alcune conseguenze pastorali della nostra ricerca e concludiamo con un'icona biblica che in qualche maniera riassume la nostra riflessione e le nostre proposte.

1. CONSEGUENZE EMERGENTI PER L'AZIONE PASTORALE

Una proposta formativa per i giovani richiede ed implica un ripensamento di tutta l'azione pastorale della comunità, dal momento che è evidente lo stretto collegamento tra la qualità della vita cristiana testimoniata dalla comunità e le possibilità concrete di essere annunciatrice e formatrice dei cristiani di tutte le età e condizioni e in particolare, per quel che ci interessa, degli adolescenti e dei giovani.

1.1. Esigenze di rinnovamento

Con il Concilio Ecumenico Vaticano II la Chiesa ha riconosciuto di aver bisogno di un profondo rinnovamento, configurato come ritorno alle origini e come proiezione nel futuro escatologico di un presente intensamente impegnato ad evangelizzare il mondo bisognoso di salvezza, oggi come sempre.

I punti qualificanti di tale rinnovamento sono tutti nei documenti del Concilio e del post-Concilio; non credendo necessario farne un elenco esaustivo, ne ricordiamo solo alcuni che riteniamo più urgenti anche alla luce di questo lavoro:

– la riscoperta dell'identità della Chiesa a tutti i suoi livelli e in tutte le sue componenti come comunità-comunione, convocata da Dio, animata da fede, speranza e amore, e inviata nel mondo;

– l'affermazione della centralità della fede in Cristo incarnato, morto, risorto, asceso al cielo per la salvezza dell'umanità e atteso alla fine dei tempi;

– la frequentazione della Sacra Scrittura e della Liturgia come fonte e nutrimento della fede e della vita cristiana personale e comunitaria;

– la riscoperta della natura missionaria della Chiesa, che richiede di evangelizzare tutti i popoli, tutti gli uomini ad ogni età, offrendo un cammino di tipo catecumenale per la conoscenza e la sequela di Cristo;

– l'apertura al mondo, con le sue culture ricche e diverse, le sue gioie e dolori, per servirlo nella carità e orientarlo a Cristo, con un impegno costante di inculturazione del Vangelo;

– la consapevolezza di avere un compito materno e paterno particolare per la formazione cristiana delle giovani generazioni;

– la chiarificazione e il recupero del rapporto tra ragione e fede;

– una reimpostazione della morale cristiana a partire dallo splendore della verità evangelica;

– la valorizzazione della condizione del laico e della donna nella Chiesa;

– l'attenzione prioritaria alla catechesi degli adulti.

Tutto questo richiede l'impegno dei pastori, degli studiosi, delle comunità cristiane e dei singoli fedeli per rispondere agli appelli e alle sfide che la condizione dell'umanità oggi lancia alla Chiesa. Noi ci limitiamo ad alcune ulteriori e finali indicazioni pastorali.

1.2. Alcune indicazioni pastorali conclusive

Premettiamo, ribadendola, la convinzione che qualunque attività pastorale è inadeguata e fallimentare se non è alimentata da una identità cristiana autentica e chiaramente visibile. Perciò l'impegno di ogni comunità per l'azione pastorale da rivolgere agli adolescenti e ai giovani ha bisogno di essere sostenuto e preceduto, sia a livello di valore che di tempo, dalla verifica umile e seria della identità cristiana dell'intera comunità e dei singoli formatori.

Con il Concilio la Chiesa ha riconosciuto di aver bisogno di un profondo rinnovamento, configurato come ritorno alle origini e proiezione nel futuro escatologico.

1.2.1. Sul primo annuncio

La mentalità illuministica e scientista degli ultimi secoli e gli attacchi alla fede sul piano storico e dottrinale con i conseguenti problemi sorti nel rapporto tra fede e ragione, hanno concentrato l'attenzione della Chiesa, anche nel suo compito catechistico, sulla difesa e sulla trasmissione fedele e integra delle verità della fede. La cultura cosiddetta post-moderna, poi, ha messo molto in crisi il concetto di verità, spostandolo prima sul piano puramente soggettivo e infine svuotandolo di contenuto. Confermiamo ancora una volta la necessità di recuperare il valore della ragione e di riscoprire il valore oggettivo e universale della verità; tuttavia riteniamo non sia questa la strada maestra da percorrere per un primo annuncio che raggiunga gli adolescenti e i giovani.

Ciò che muove i giovani del nostro tempo, infatti, non è principalmente o soltanto il comprendere e l'aderire ad una verità che venga loro comunicata,

ma l'essere attratti da qualcosa di bello che li ha affascinati. Essi, nell'esperienza dell'innamoramento, ad esempio, scoprono una realtà che è dentro di loro ma che va al di là della loro stessa volontà, perché non riescono a padroneggiarla e da cui si sentono attirati. E, se è vero che possono innamorarsi di qualcosa o di qualcuno che poi risulta inadeguato o illusorio, tuttavia questo, se da una parte manifesta debolezza o immaturità giovanile, dall'altra rivela un dinamismo tipico del giovane che si sente chiamato ad uscire fuori da sé per incontrare qualcosa o qualcuno che lo trascende e che lo chiama. Il detto «al cuor non si comanda», sembra giustificare e favorire i sentimentalismi, e tuttavia esprime in maniera efficace la scoperta di una realtà trascendente, che può aprire alla dinamica del rapporto dell'uomo con Cristo, il quale non parla solo alla ragione ma tocca l'uomo tutto intero, affascinandolo con la proposta di un rapporto personale d'amore con lui nella verità.[1]

E dunque quale sarà il contenuto del primo annuncio?

La verità biblica e teologica dell'Incarnazione, Passione, Morte, Risurrezione e Ascensione del Cristo oppure il far vedere e sperimentare che esiste una Chiesa e dei cristiani che vivono con gioia nel mondo la fede, la speranza e la carità perché sono innamorati di Gesù Cristo e lo seguono?[2]

Con i giovani è efficace la seconda alternativa. La Chiesa ha così la possibilità di giocare la sua carta vincente, facendo loro l'invito evangelico: "Vieni e vedi" (cf Gv 1,46). Il giovane allora, solo dopo aver visto e sperimentato la fraternità comunitaria animata dalla fede, è pronto e disponibile ad aprire il cuore e la mente a chi gli spiega le ricchezze e le motivazioni di vita della propria comunità, annunciando Gesù Cristo e, progressivamente, le verità fondamentali della fede cristiana. La comunità e i formatori che "parlano" delle verità della fede intraprendono la strada problematica del convincere la ragione, che può funzionare, forse, con qualcuno; se invece fanno vedere ciò che Gesù Cristo ha operato in loro stessi, allora si presentano come una realtà affascinante che chiede di essere desiderata, accolta, conosciuta e seguita, e questo riesce a toccare molti giovani di più.

Oratori e parrocchie si preoccupano dei giovani; molti però sembra abbiano perduto la capacità di interessarli con proposte formative concrete. La difficoltà oggettiva che ogni proposta formativa presenta ha spinto in molti casi gli educatori ad abbassare la soglia di accesso agli ambienti ecclesiali, con il risultato, certamente non voluto, che spesso tanti ragazzi hanno frequentato, a volte per anni, ma non sono stati formati cristianamente; giunti poi all'età adolescenziale o giovanile se ne sono andati in cerca di altre esperienze più attraenti, vivaci e coinvolgenti.

La Chiesa ha la possibilità di giocare la sua carta vincente, facendo loro l'invito evangelico: "Vieni e vedi".

Attualmente pastori e educatori si sono schierati su due fronti: "accoglienza" o "proposta". C'è stato chi ha scelto la via dell'accoglienza, ma ha dimenticato di fare significative proposte di formazione e chi invece è partito da una proposta impegnativa, dimenticando di accogliere i giovani così come sono.[3] Le difficoltà, più che sul piano della riflessione si sono rivelate sul piano operativo. Infatti, teoricamente non è difficile coor-

dinare accoglienza e proposta formativa: la crisi del rapporto tra Chiesa e giovani dice che i due elementi non sono stati coniugati come si doveva.

Per questo oggi tutti gli ambienti educativi cristiani – oratori, parrocchie, associazioni e movimenti – sono interpellati sulla loro capacità di cercare, accogliere e fare proposte di formazione significative e impegnative per i giovani. Giovanni Paolo II ha detto con chiarezza cosa proporre loro, manifestando amore, vicinanza, fiducia e speranza nei confronti dei giovani:

«C'è talvolta, quando si guarda ai giovani, con i problemi e la fragilità che li segnano nella società contemporanea, una tendenza al pessimismo. Il Giubileo dei Giovani ci ha come "spiazzati", consegnandoci invece il messaggio di una gioventù che esprime un anelito profondo, nonostante possibili ambiguità, verso quei valori autentici che hanno in Cristo la loro pienezza. Non è forse Cristo il segreto della vera libertà e della gioia profonda del cuore? Non è Cristo l'amico supremo e insieme l'educatore di ogni autentica amicizia? Se ai giovani Cristo è presentato col suo vero volto, essi lo sentono come una risposta convincente e sono capaci di accoglierne il messaggio, anche se esigente e segnato dalla Croce. Per questo, vibrando al loro entusiasmo, non ho esitato a chiedere loro una scelta radicale di fede e di vita, additando un compito stupendo: quello di farsi "sentinelle del mattino" (cf Is 21,11-12) in questa aurora del nuovo millennio».[4]

E subito dopo esprime il fine primo e ultimo di ogni percorso formativo cristiano:

«Chiedere a un catecumeno: "Vuoi ricevere il battesimo?" significa al tempo stesso chiedergli: "Vuoi diventare santo?". Significa porre sulla sua strada il radicalismo del discorso della montagna: "Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste" (Mt 5,48). Come il Concilio stesso ha spiegato, questo ideale di perfezione non va equivocato come se implicasse una sorta di vita straordinaria, praticabile solo da alcuni "geni" della santità. Le vie della santità sono molteplici, adatte alla vocazione di ciascuno. Ringrazio il Signore che mi ha concesso di beatificare e canonizzare, in questi anni, tanti cristiani, e tra loro molti laici che si sono santificati nelle condizioni più ordinarie della vita. È ora di riproporre a tutti con convinzione questa *"misura alta" della vita cristiana ordinaria*: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione. È però anche evidente che i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria *pedagogia della santità*, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone. Essa dovrà integrare le ricchezze della proposta rivolta a tutti con le forme tradizionali di aiuto personale e di gruppo e con forme più recenti offerte nelle associazioni e nei movimenti riconosciuti dalla Chiesa».[5]

Molti finora hanno pensato che, rendendo facile l'ingresso e l'appartenenza agli ambienti ecclesiali, chiedendo il minimo indispensabile, si potessero "conquistare" gli adolescenti e i giovani; in realtà così si è offerta loro un'immagine di Cristo e della sua Chiesa impoverita, priva di slancio, che non ha molto da dire, da offrire o da proporre.[6]

La difficoltà oggettiva che ogni proposta formativa presenta ha spinto in molti casi gli educatori ad abbassare la soglia di accesso agli ambienti ecclesiali.

Bisogna integrare allora l'accoglienza amorevole per tutti con la testimonianza gioiosa di una fede impegnativa a disposizione di quanti sono sinceramente in ricerca o almeno disponibili a farsi interrogare dalla proposta cristiana.[7]

1.2.2. Sulla formazione dei formatori

Il concetto di formazione definisce correttamente il processo che ha come soggetto la comunità ecclesiale e conduce il giovane credente a scegliere liberamente di conformarsi ad un modello, che è Gesù Cristo. Questa scelta è nelle sue possibilità fin dal Battesimo. A dirigere il cammino è lo Spirito Santo, il quale opera nella logica sacramentale, che si esprime attraverso la Chiesa, i ministri e i segni visibili, portatori del dono gratuito di Dio. I formatori cristiani sono coloro che, lasciandosi guidare dallo Spirito, in concreto realizzano il compito di preparare i fedeli ad accogliere i doni sacramentali e a conformare la propria vita a Cristo. Ora, dal momento che tutta la vita cristiana è progressiva conformazione a Cristo e continuo accogliere i doni di Dio, ne consegue che il processo formativo non è mai concluso. Tale realtà diventa convinzione per i giovani nel momento in cui essi si rendono conto che i propri formatori non ritengono il proprio cammino formativo concluso, ma continuano essi stessi a formarsi, mettendo continuamente in gioco la propria vita e la propria esperienza di adulti, e testimoniando che realizzano la propria vocazione alla santità educando ed evangelizzando proprio loro, giovani. Si realizza così la reciprocità formativa tra giovani e adulti, che è uno dei segni di autenticità e correttezza della relazione educativa.

Per questo è diritto-dovere dei formatori curare la preparazione remota e prossima al compito educativo che la comunità cristiana affida loro: avere la possibilità concreta di entrare in un cammino di formazione permanente e acquisire la consapevolezza che nella relazione educativa con i giovani, essi hanno certamente il ruolo degli adulti educatori ma, proprio realizzando la propria missione, continuano a formarsi grazie all'apporto arricchente dei giovani stessi. Così tutti, giovani e adulti, si lasciano formare dallo Spirito Santo in una relazione educativa reciproca, nella quale tutti fanno l'esperienza di crescere nella Chiesa e attraverso essa, nella conoscenza e nella sequela di Cristo, nell'obbedienza a Dio.

Se ai giovani Cristo è presentato col suo vero volto, essi lo sentono come una risposta convincente e sono capaci di accoglierne il messaggio.

Indichiamo due *conseguenze pratiche*.

a) È necessario un cambio di atteggiamento: bisogna che le comunità si preoccupino più dei formatori che dei destinatari; finora per la pastorale degli adolescenti e dei giovani ci si è concentrati sulle proposte da fare loro per avvicinarli e formarli e ci si è curati poco della identità e della preparazione dei formatori, mentre è questo il punto cruciale che può innescare una svolta. L'Ufficio Catechistico Nazionale ha curato molti interventi sulla formazione dei catechisti e ha proposto lo strumento dei laboratori. Noi qui sottolineiamo una esigenza non molto considerata. I giovani hanno bisogno di adulti in grado di dirigerli non soltanto nel percorso formativo di gruppo, ma anche a livello personale.[8]

La direzione spirituale è strumento privilegiato; essa, al contrario di quanto comunemente si crede, non appartiene solo ai preti e alle suore: anche i laici possono svolgere questo compito nella Chiesa.[9] Gli animatori perciò vanno preparati e formati a questo che è certamente il compito più delicato nel discorso formativo. Perciò chi dirige il percorso formativo del laboratorio ha l'impegno di assicurare la presenza di un direttore spirituale, il quale non solo insegnerà ad accompagnare i giovani nel loro cammino spirituale personale ma soprattutto si renderà disponibile per dirigere spiritualmente gli aspiranti formatori, soprattutto coloro che da giovani non hanno avuto l'esperienza di essere diretti spiritualmente. Infatti, in questo campo è particolarmente necessario poter fare riferimento ad una propria esperienza diretta.

b) Il gruppo dei catechisti esiste in molte parrocchie, ma l'esperienza associativa dei catechisti è piuttosto carente, con conseguenze che si riflettono sull'identità e sull'azione catechistica:

«...emerge una estesa assenza di esperienza associativa tra i catechisti del nostro campione. [...] Quanti vivono la vita di gruppo parrocchiale dei catechisti, valorizzano questa appartenenza in modo particolare per la preparazione degli incontri di catechesi (il 62% dedica a tale scopo la maggior parte del tempo), per aiutarsi a capire come migliorare l'esperienza del gruppo di catechesi che portano avanti (poco meno di due su tre) e a organizzare attività concrete da poter proporre nel proprio gruppo (61,6%). [...] La finalità prevalentemente operativa e orientata al compito degli incontri, non ci consente di attribuire agli incontri del gruppo dei catechisti una finalità formativa comunitaria».[10]

Il gruppo dei formatori costituisce invece lo strumento più adatto ed efficace proprio per la formazione permanente degli animatori dei gruppi giovanili e risponde alle esigenze di crescita comunitaria, relazionale e spirituale per la comunanza di identità, di missione, di esigenze formative. Esso rappresenta per i pastori l'occasione per essere presenti, conoscere le difficoltà che gli animatori affrontano, curare un percorso formativo e spirituale specifico, far crescere il senso e l'appartenenza comunitaria, prevenire crisi, scoraggiamenti ed anche eventuali problemi relazionali, far sentire il sostegno concreto dei responsabili per l'azione formativa, che gli educatori portano avanti con sacrifici non piccoli. Una positiva esperienza di gruppo mette gli animatori al riparo dal senso di solitudine e di abbandono, dagli scoraggiamenti, sempre possibili, dalle tentazioni di protagonismo o di autosufficienza.

Dal momento che tutta la vita cristiana è progressiva conformazione a Cristo ne consegue che il processo formativo non è mai concluso.

1.2.3. Sull'itinerario formativo

Ogni proposta formativa cristiana nasce nella comunità, dove si sviluppa, e conduce ad un'appartenenza piena. Questa è la struttura di un itinerario formativo organizzato in tappe, ricco di tutte le caratteristiche comunitarie. Un elemento che spesso viene dimenticato è che l'itinerario è preparato da chi ne riceve il compito ma deve essere presentato alla comunità e da essa approvato. Questo in concreto determina delle conseguenze:

– la comunità ha un proprio progetto di formazione per adolescenti e giovani;

– gli animatori dei diversi gruppi lo tengono presente nella loro programmazione;

– gli animatori della stessa fascia si confrontano nell'elaborazione della programmazione del cammino formativo;

– gli animatori dei singoli gruppi stendono l'itinerario formativo sulla base del progetto comunitario, della situazione in cui si trova il gruppo e degli obiettivi ritenuti realizzabili;

– tale itinerario è scandito nel tempo a disposizione e viene presentato al consiglio pastorale parrocchiale (o, almeno, al parroco) il quale lo esamina attentamente e apporta il suo contributo critico-costruttivo.

Solo a questo punto gli animatori portano avanti l'itinerario, consapevoli che, quasi sempre, ciò che è stato pensato e preparato a tavolino avrà bisogno di variazioni *in itinere* le quali, se notevoli, richiedono almeno che il parroco ne sia informato. Il cammino va periodicamente verificato dagli animatori insieme al parroco.

Un altro aspetto a volte disatteso riguarda l'attenzione alla differenza di genere dei destinatari. Il dibattito sulla funzione della donna nella Chiesa, che ha trovato nella *Mulieris dignitatem* un punto di riferimento autorevole, ha evidenziato la specificità della vocazione e della missione femminile all'interno della comunità cristiana. Questo fatto ha delle ripercussioni notevoli sull'identità maschile e femminile nella Chiesa, con ricadute sul piano vocazionale e spirituale tali che i progetti e gli itinerari formativi non possono non tenerne conto.

Per la definizione della identità personale umana e cristiana, la differenza di genere è importante: un itinerario formativo che sia completo non può non prevedere – anche all'interno della scelta coeducativa – la cura della specificità maschile e femminile sul piano umano, sessuale, vocazionale, spirituale. La cultura odierna e la mentalità corrispondente, nella quale i giovani sono immersi, hanno favorito una sorta di indistinzione sessuale, con conseguenze negative notevoli sul piano educativo in generale e sull'identità personale in particolare.

Ogni proposta formativa cristiana nasce nella comunità, dove si sviluppa, e conduce ad un'appartenenza piena.

Il cammino da compiere è difficile e lungo, perché si oppone ad una mentalità corrente che permea il vissuto quotidiano e quindi molto difficile da contrastare. Per questo la proposta formativa cristiana, già in età preadolescenziale e a maggior ragione in quella adolescenziale e giovanile, ha il compito di curare una corretta educazione alla maschilità e alla femminilità. Di fronte a questo tema molti educatori, come anche tanti genitori, si sentono – e, purtroppo, sono – impreparati e messi fuori gioco da una cultura giovanile che li esclude, che essi non riescono a comprendere e spesso giudicano globalmente negativa, senza curarsi di conoscerla o di riconoscere in essa un punto di accesso educativo. Si rende dunque indispensabile una preparazione specifica degli animatori, perché siano in grado di rispettare e valorizzare la differenza di genere e educare alla reciprocità i ragazzi e le ragazze, al fine di aiutarli ad acquisire una identità corretta, consapevole delle differenze, aperta al dialogo e alla integrazione. È questa una strada obbligata perché ogni ragazzo possa giungere a una matura scelta vocazionale del proprio stato di vita.[11]

1.2.4. Sugli strumenti

Un punto particolare della testimonianza delle comunità cristiane è poco citato nei documenti: la povertà evangelica, che, invece, con i giovani è particolarmente significativa, capace di suscitare in loro il desiderio di partecipazione attiva.

Oggi la Chiesa italiana, grazie anche al contributo statale dell'8 ‰, non si può definire "povera", sebbene ancora diverse parrocchie distribuite su tutto il territorio nazionale non abbiano strutture sufficienti per aggregare e formare i giovani. Ma se da una parte povertà evangelica significa distacco, dall'altra, soprattutto, significa mettere a disposizione degli altri, e specialmente dei poveri, quello che si ha, poco o molto che sia, secondo l'insegnamento evangelico (cf Lc 16,1-15.19-31; 21,1-4; Mt 25,31-46). I giovani sanno riconoscere questo tipo di povertà e lo apprezzano.

Si sa che gli ambienti e gli strumenti sono importanti per portare avanti le proposte formative giovanili. Ma i giovani più che strutture sportive e ricreative, che possono trovare anche altrove, chiedono alla Chiesa persone preparate e disposte a "perdere tempo" con loro. Anzi, a volte proprio le strutture possono diventare una difficoltà per l'evangelizzazione.[12] Molte comunità hanno fatto sforzi notevoli per costruire e attrezzare centri giovanili, ma non sempre i risultati hanno ricompensato l'impegno profuso, forse perché in alcune situazioni ci si è preoccupati di procurarsi le strutture prima di "avere" i formatori che in realtà sono i primi "strumenti" su cui le comunità dovrebbero impegnare le proprie risorse. La loro preparazione costa, in termini di tempo, impegno e risorse economiche, ma è l'investimento più urgente e importante: certamente i formatori non sono surrogabili con nessun altro strumento.

Povertà evangelica significa mettere a disposizione degli altri, e specialmente dei poveri, quello che si ha, poco o molto che sia.

Quando gli animatori riescono a interessarli e la comunità danno loro testimonianza autentica e credibile di una vita cristiana vissuta con passione, adolescenti e giovani sono capaci di sopperire alla scarsità di risorse materiali, anzi sono essi stessi che si adoperano per migliorare gli ambienti e le strutture, e per questo mettono a disposizione del gruppo e della comunità tempo, energie, fantasia creativa e gli stessi strumenti personali.

2. UN'ICONA BIBLICA: LA SAMARITANA

Ogni rinnovamento ed ogni evoluzione del discorso pastorale, perché siano autentici, possono partire solo dalla fedeltà obbediente alla Parola di Dio e dall'esperienza di Dio che la Chiesa fa nella liturgia, la quale celebra le grandi opere della salvezza, rendendole attuali e operanti per la salvezza degli uomini di ogni tempo. Per questo coroniamo le riflessioni pastorali con un'icona biblica che le riassuma e le orienti.

Si tratta dell'incontro di Gesù con la

donna samaritana, articolato in sei momenti.[13] Non si tratta di fare un'analisi esegetica della pericope, ma piuttosto se ne offre una meditazione pastorale. Nella nostra lettura, Gesù rappresenta la Chiesa, le comunità locali, i formatori, mentre la donna samaritana rappresenta il mondo giovanile.

1. Gesù, evangelizzatore, missionario del Padre, attraversa la Palestina per portare il Vangelo. Passa anche tra i samaritani che seguono credenze diverse e non accolgono volentieri gli ebrei. Ma Gesù, che porta il Vangelo, anzi è egli stesso il Vangelo, non cerca la sinagoga ma si ferma in un luogo insolito, decisamente "laico", un pozzo dove gli abitanti devono passare per attingere l'acqua, necessaria alla vita. Quando arriva la donna, egli non comincia a predicare per convertirla, ma le chiede aiuto, aiuto che la donna può dare. Ella, sospettosa, si mostra stupita della richiesta e restia ad accoglierla.

I formatori, come Gesù, sono chiamati ad uscire dalle sacrestie e dalle sale parrocchiali per andare nei luoghi di vita dei giovani e incontrarli da adulti lì dove essi si trovano, non per portarli in chiesa, ma per iniziare con loro un dialogo alla pari, chiedendo e valorizzando quello che essi già da ora possono dare. Non ci si può aspettare una risposta sempre positiva e immediata, perché i modi diversi di pensare e di vivere e i pregiudizi sono ostacoli difficili da superare, di cui bisogna tenere conto con carità pastorale e pazienza.

2. Gesù, rispondendo alla donna, la invita ad andare oltre ciò che si vede, sia circa la propria identità sia circa il dono che egli porta ed è disposto a offrire. Il dono che chiede alla samaritana egli può ricambiarlo in maniera molto più alta perché porta in sé una ricchezza trascendente la cui fonte è Dio stesso. Ma la donna fa fatica a comprendere, è legata ai bisogni materiali e non si rende conto che la sete di acqua è il segno non tanto delle necessità quanto dei desideri di vita piena che ella porta dentro di sé, come ogni uomo e ogni donna. La sua esperienza e quella del suo popolo le fa valutare con scetticismo la proposta di Gesù.

La parola ed anche l'atteggiamento del testimone del Vangelo devono riuscire a penetrare la corazza di materialismo e di scetticismo del mondo giovanile e lentamente mostrare un volto di adulto che non si accosta al giovane tanto per chiedere qualcosa ma soprattutto per rispondere alle sue esigenze e ai desideri che si porta dentro, anche se nascosti sotto strati di superficialità o indifferenza.

Gesù, che porta il Vangelo, non cerca la sinagoga ma si ferma in un luogo insolito, decisamente "laico", un pozzo.

3. Gesù rivela alla donna che c'è un'acqua diversa da quella che è abituata ad attingere dal pozzo di Giacobbe; un'acqua che spegne la sete dello spirito e diventa sorgente interiore della vita che non finisce neanche con la morte. Quest'acqua è dono suo ed è a disposizione della donna. Ma ella, ancora una volta non comprende e, desiderosa di risolvere un proprio quotidiano problema, confonde il dono dello Spirito con l'acqua materiale. Intanto ha colto finalmente di non avere di fronte un nemico, ma qualcuno che, inaspettatamente, vuol farle un dono.

Al momento opportuno, che non è quello in cui è certo che i giovani capi-

scano e accettino, il formatore annuncia che esiste un'acqua della vita, che egli ha bevuto, in grado di spegnere la sete interiore di ogni uomo ed è a disposizione di chi la desidera e la cerca. Facilmente questo annuncio può essere frainteso, non compreso perché insolito, diverso da quanto la cultura contemporanea propone. Allora è necessario che l'educatore usi un linguaggio semplice e comprensibile, verificando che il giovane non confonda la pienezza di vita che offre il Signore con la felicità che egli ha cercato fino ad ora, seguendo i criteri della cultura del suo mondo.

4. Gesù, dall'esperienza della sete passa a parlare dell'intera vita della donna. Le chiede di conoscere il punto di riferimento della sua vita, la relazione che le offre la sicurezza di cui ha bisogno, la persona che ha imparato ad amare. La donna sinceramente risponde di non avere punti di riferimento solidi, che la sua ricerca non ha ancora trovato un approdo sicuro. Il Signore, lodando la sua sincerità, la aiuta a comprendere più a fondo i suoi sbandamenti e i suoi errori.

È questo il momento in cui l'educatore, avendo conquistato la fiducia e la sincerità del giovane, può aiutarlo a guardarsi dentro e a valutare la sua vita passata, i suoi desideri, la sua ricerca, le cose belle e positive, gli errori, il male compiuto.

5. La donna, si rende conto di avere di fronte un uomo con un rapporto particolare con Dio e, forse per distogliere l'attenzione dalla propria vita personale oppure perché cerca una risposta che la riguarda direttamente, affronta il problema religioso della sua gente; problema ancora aperto e non risolto da tanti secoli e che divide dagli ebrei i samaritani, relegandoli in una condizione di inferiorità non solo religiosa ma anche politica e sociale. Quale che sia il motivo per cui ella pone questa questione, Gesù la ritiene così importante da rivelare alla samaritana cosa pensa Dio su tale problema. Intanto chiarisce che effettivamente Israele è il popolo attraverso il quale Dio si sta rivelando lungo la storia; quindi annuncia che le cose stanno cambiando: non sarà più l'appartenenza ad un popolo a determinare la possibilità e la verità della conoscenza e del rapporto con Dio, ma l'accoglienza della verità che Dio stesso ha rivelato nel Primo Testamento e sta completando con la venuta del Messia. Quando poi la donna entra nella prospettiva che Dio si rivelerà pienamente con la venuta del Messia, Gesù non esita a rivelarsi a lei come colui che il popolo e anche lei stanno aspettando.

I giovani facilmente sfuggono alla presa di coscienza dei propri limiti morali, tuttavia, anche se in modo confuso, si portano dentro delle domande religiose per le quali desiderano risposte chiare che aprano alla possibilità di trovare un senso alla loro vita e di avere un rapporto autentico con Dio. Queste risposte vanno date gradualmente, facendo comprendere che il Padre non guarda all'appartenenza etnica, sociale, religiosa, ma al desiderio autentico di cercare e seguire la verità: egli mette a disposizione di tutti gli uomini il dono della propria autorivelazione in Cristo. Quando poi il desiderio di seguire la verità e di conoscere Dio è sufficientemente maturo al-

I giovani si portano dentro delle domande religiose per le quali desiderano risposte chiare che aprano alla possibilità di trovare un senso.

lora i formatori possono arrivare ad annunciare Cristo. Essi, che hanno incontrato Cristo nella Chiesa, sono diventati espressione di lei e sono in grado di guidare i giovani per la stessa strada. A questo punto la Chiesa sarà presentata non come un luogo in cui entrare, ma quale assemblea di fratelli, che si amano, con cui lodare e ringraziare il Padre per le grandi opere della salvezza realizzate in Cristo.

6. La donna, considerate insieme la rivelazione sconvolgente che ha ricevuto e la riflessione sugli errori religiosi e morali della propria vita passata, si distacca da essa, come indica il simbolo della brocca lasciata presso il pozzo. Quindi, spinta dalla rivelazione ricevuta e dalla propria fede, seppure ancora ad uno stadio iniziale, corre dai compaesani per fare il proprio annuncio: ha incontrato l'uomo Gesù, che si è rivelato a lei come Messia, ed ha riconosciuto gli errori del proprio passato, da cui si sente finalmente liberata, in maniera tale da non temere di confessarlo davanti a tutti. I paesani, che condividono con la donna l'attesa del Messia, credono alla sua testimonianza, si muovono per andare incontro a Gesù e per conoscerlo personalmente; lo invitano a rimanere con loro e per due giorni lo ascoltano attentamente. Giungono a credere e proclamano la loro fede in Cristo non più per la testimonianza della donna ma per esperienza personale: hanno ascoltato la sua parola, non c'è stato bisogno di miracoli.

Il giovane che intravede e fa l'esperienza, anche iniziale, della risposta alla propria sete di felicità e di verità, facilmente la comunica ai suoi amici e li spinge a verificare la verità di ciò che egli ha scoperto. E gli amici possono essere incuriositi e desiderare a loro volta sperimentare ciò che è stato loro comunicato. Così i primi missionari dei giovani diventano gli stessi giovani che hanno incontrato Cristo attraverso la testimonianza viva della Chiesa, presente nei formatori. E non c'è bisogno di miracoli o, meglio, il miracolo è proprio il rivelarsi della presenza di Cristo negli uomini che credono in Lui.

3. CONCLUSIONE

Abbiamo concluso la nostra riflessione. Sulla base dello studio delle proposte di formazione cristiana della CEI, dell'AGESCI e di CL – studio che non abbiamo riportato – siamo giunti ad avere la possibilità di proporre una nostra personale sintesi che contiene i ritratti del giovane cristiano, del formatore e della comunità formatrice, un modello del metodo e del tipo di catechesi cui ispirarsi. Tale sintesi potrà essere utilizzata dalle comunità e dai formatori come quadro di riferimento per elaborare un proprio progetto di formazione cristiana che tenga conto, da una parte, degli aspetti irrinunciabili sia dei contenuti che del metodo e, dall'altra, delle sfide e dei problemi a cui bisognerà rispondere.

La materia che abbiamo affrontato ha dei saldi riferimenti nell'insegnamento e nell'azione pastorale della Chiesa, però, dal momento che tocca direttamente la vita concreta e quotidiana delle persone con cui e per le quali opera, è una materia sempre in evoluzione, sensibile ai cambiamenti culturali, sociali e spirituali che vivono i giovani del nostro tempo. Per questo, a conclusione di que-

sto lavoro, possiamo affermare che, se da una parte abbiamo cercato di raccogliere gli elementi utili per questo nostro tempo e rispondere ad alcune domande ricorrenti tra gli operatori della pastorale e della catechesi giovanile, dall'altra riconosciamo che rimangono aperti ancora molti interrogativi e non risultano soddisfatte significative esigenze della formazione cristiana degli adolescenti e dei giovani. Il presente tentativo di delineare un modello formativo per gli adolescenti e i giovani, nello stesso tempo punto di partenza ma anche frutto di una faticosa ricerca nel compito dell'educazione alla fede delle giovani generazioni, rimanda a due domande fondamentali dell'azione pastorale: chi è il giovane cristiano? come si forma?

Gli animatori hanno bisogno di un ritratto da guardare spesso, per avere chiara la meta verso cui lo Spirito Santo vuole e può guidare un giovane, senza scoraggiarsi per la distanza, ma ricchi di quell'entusiasmo che lo Spirito dona a chi lo chiede, per aiutare i giovani a percorrere umilmente ma decisamente la strada della santità. È una strada che gli stessi formatori, come tutti i cristiani, hanno intrapreso ed ora sono chiamati a percorrere insieme ai giovani che il Signore affida loro. Siamo convinti che per formare i santi ci vogliono dei santi: con questo lavoro abbiamo provato a offrire loro un punto di riferimento e un aiuto. E l'icona della *Samaritana* ricorda a tutti gli educatori cristiani che la fonte ispiratrice dell'azione pastorale della Chiesa sia per i contenuti che per i metodi si trova nel Vangelo.

[1] «Sta proprio qui l'originale intuizione pedagogica del vostro Movimento: riproporre cioè, in modo affascinante e in sintonia con la cultura contemporanea, l'avvenimento cristiano, percepito come fonte di nuovi valori, capaci di orientare l'intera esistenza». GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Nell'ottobre prossimo* a don Luigi Giussani, 22 febbraio 2004, in *Enchiridion Vaticanum*, 22, Bologna, Dehoniane 2006, 1040, n. 1556.

[2] Il biblista Berger, commentando Mt 5,13-16, così si esprime: «Udite, udite: non a causa delle opere di Dio stesso, per esempio nella creazione, devono convertirsi gli uomini, ma a causa delle opere buone dei cristiani. [...] E si tratta di *opere*, non di retorica. I cristiani non devono esporre le loro convinzioni, devono essere la convinzione stessa. [...] Qui Gesù si attiene interamente a una regola aurea della pedagogia antica: l'insegnante può trasmettere soltanto quello che egli stesso vive. Soltanto la gioia è contagiosa». K. BERGER, *Gesù*, Brescia, Queriniana 2006, 32-33.

[3] «Occorre incrementare la dimensione dell'*accoglienza*, caratteristica di sempre delle nostre parrocchie: tutti devono trovare nella parrocchia una porta aperta nei momenti difficili o gioiosi della vita. L'accoglienza, cordiale e gratuita, è la condizione prima di ogni evangelizzazione. Su di essa deve innestarsi l'*annuncio*, fatto di parola amichevole e, in tempi e modi opportuni, di esplicita presentazione di Cristo, Salvatore del mondo». CEI, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, Milano, Paoline, 2004, n. 6, 24.

[4] GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, Torino-Leumann, Elledici 2001, n. 9, 12-13.

[5] Ibid., n. 31, 36-37.

[6] «Dovrebbero essere [i cristiani] sale saporito, ma preferiscono essere l'olio che lubrifica gli ingranaggi o tutti zucchero e miele. Invece di rendere visibile l'alternativa cristiana, amano il compromesso. [...] Non riconoscono che le persone non si conquistano cedendo, ma presentando delle sfide. La perdita di peso, che le chiese devono storicamente subire, trae origine dal fatto che si è parlato troppo poco della durezza tagliente del messaggio cristiano. E con troppo poco entusiasmo della promessa. Il cristianesimo, infatti, non è fraternizzare a ogni costo». K. BERGER, *Gesù*, 31-32.

[7] «Missionarietà verso i giovani vuol dire entrare nei loro mondi, frequentando i loro linguaggi, rendendo missionari gli stessi giovani, con la fermezza della verità e in coraggio dell'integralità della proposta evangelica». CEI, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, n. 9, 41.

[8] Cf E. MAIOLI - J. E. VECCHI, *L'animatore nel gruppo giovanile*, Torino-Leumann, Elledici 1992, 151-158.

[9] Cf J. AUBRY, *Identità, qualità e formazione del direttore spirituale*, in E. VIGANÓ et al., *La direzione spirituale nella famiglia salesiana*, Atti della X Set-

timana di spiritualità della Famiglia Salesiana, Roma 23-29 gennaio 1983, Roma, S.D.B. 1983, 295 e 303-304.

[10] G. Morante - V. Orlando, *Catechisti e catechesi all'inizio del terzo millennio*, Torino-Leumann, Elledici 2004, 67-68.

[11] Cf U. De Vanna, *Ragazzi & ragazze. Come sono cambiati, come credono, come vivono insieme*, Torino-Leumann, Elledici 1996, 83-87; 96-115.

[12] Cf S. Barbetta, *Rievangelizzare gli adolescenti*, Torino-Leumann, Elledici 2005, 169-171.

[13] I numeri tra parentesi indicano la divisione in 6 quadri: Gv 4,(1) 5-9; (2) 10-12; (3) 13-15; (4) 16-18; (5) 19-26; (6) 28.30.39-42.

MESSALINO
JUNIOR
per bambini e ragazzi



- I testi della Messa festiva.
- La spiegazione di parole difficili o importanti.
- Preghiere e idee per la vita di tutti i giorni.

Un compagno di vita di bambini e ragazzi, un aiuto a partecipare, comprendere, vivere la Messa.

Un fascicolo illustrato ogni due mesi:* € *3,50
Abbonamento annuo:* € *18,00.
Abbonamento annuo cumulativo: fino a 10 copie, sconto 20%.
Oltre le 10 copie, sconto 25%.

Per informazioni, abbonamenti e richiesta di copie-saggio:
numero verde: 800.50.80.36
e-mail: messalino@santantonio.org

Coedizione Elledici - Messaggero - Isg

ELLEDICI

ELLEDICI
10098 Cascine Vica TO
Tel. 011.95.52.111 - Fax 011.95.74.048 E-mail: vendite@elledici.org
www.elledici.org

il tema III

INIZIAZIONE, TRA TEOLOGIA E PASTORALE

L'ormai tradizionale *Forum* estivo organizzato ogni anno a Roma dall'Istituto di Catechetica dell'Università Salesiana è tornato, nella scorsa estate (22-24 giugno 2007), a parlare di iniziazione cristiana con specifico riferimento a quella dei ragazzi. Più precisamente, nel corso dell'incontro, riflessioni di indole teologico-pastorale e pedagogica sono state completate valorizzando il confronto con esperienze vissute nel concreto della prassi catechistica e pastorale. Del convegno riportiamo, in questo numero, i due interventi più "fondanti" sotto il profilo dell'analisi teologico-pastorale, riservando al prossimo fascicolo altre pagine maggiormente attente agli aspetti pedagogici del problema. Qui, il liturgista ***Gianfranco Venturi***, sulla base dei dati biblici e magisteriali insiste sull'*unitarietà* dei tre sacramenti dell'iniziazione e sul corretto *ordine di successione* nella loro celebrazione. Da parte sua, il catecheta ***Ubaldo Montisci*** si sofferma su uno dei momenti meno compresi e più trascurati dell'iniziazione: quello della *mistagogia*: ne evidenzia perciò origine, significato e metodo. E dopo averne sottolineato il significato pastorale, tocca i più importanti problemi pastorali che la catechesi mistagogica incontra oggi, prospettando, infine, alcune linee di azione per una sua piena valorizzazione anche oggi.

INIZIAZIONE CRISTIANA: UNICO MISTERO IN TRE SACRAMENTI. Visione teologica e adeguamento pastorale

Gianfranco Venturi

Inizio con due premesse.

1. Innanzitutto *il significato di sacramento*: l'atto sacramentale è un particolare evento della storia della salvezza – il mistero – attualizzato da un rito simbolico. Per comprendere l'iniziazione cristiana (IC) è necessario pertanto individuare gli eventi salvifici a cui i riti relativi ci rendono partecipi.

2. Il nostro obiettivo non è presentare l'IC e gli elementi che la costituiscono, ma solo quanto può essere utile a configurare *l'unitarietà dei tre sacramenti, la specificità di ciascun sacramento nell'unità della triade dell'IC, le prospettive pastorali e catechistiche* che ne derivano.

L'atto sacramentale è un particolare evento della storia della salvezza attualizzato da un rito simbolico.

1. L'UNITÀ SACRAMENTALE DELL'IC

1.1. Le indicazioni del Magistero

Mentre l'Oriente ha conservato sempre la celebrazione unitaria dei tre sacramenti, l'Occidente con l'avvento del battesimo dei bambini e la necessità di riservare al vescovo la celebrazione della confermazione, è stato portato a staccare confermazione ed eucaristia dal battesimo; però fino alla metà del secolo scorso questi due ultimi sacramenti venivano generalmente celebrati a distanza ravvicinata, anche se non nell'ordine tradizionale. A partire da quella data si è cominciato a celebrarli sempre più distanziati e non secondo l'ordine tradizionale. Tale prassi è stata determinata non da ragioni teologiche, ma pastorali.[1]

Mentre quindi si creava questa nuova situazione, tutti i documenti ufficiali – documenti conciliari, libri liturgici, *Codice di Diritto Canonico, Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC) – hanno sempre ribadito e l'ordine tradizionale dei tre sacramenti.[2] Ecco due recenti esempi.

L'*Introduzione generale* al *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*,[3] partendo dal dettato conciliare, sottolinea fortemente questa unità:[4]

«1. Per mezzo dei *sacramenti dell'iniziazione cristiana,* gli uomini, uniti con Cristo nella sua morte, nella sua sepoltura e risurrezione, vengono liberati dal potere delle tenebre, ricevono lo Spirito di adozione a figli e celebrano, con tutto il popolo di Dio, il memoriale della morte e risurrezione del Signore.[5]

2. Per mezzo del *Battesimo,* essi, ottenuta la remissione di tutti i peccati, liberati dal potere delle tenebre sono trasferiti allo stato di figli adottivi;[6] rinascendo dall'acqua e dallo Spirito Santo diventano nuova creatura: per questo vengono chiamati e sono realmente figli di Dio.[7] Così, incorporati a Cristo, sono costituiti in popolo di Dio.

Nella *Confermazione,* che li segna con lo Spirito Santo, dono del Padre, i *battezzati* ricevono una più profonda configurazione a Cristo e una maggiore abbondanza di Spirito Santo, per essere capaci di portare al mondo la testimonianza dello stesso Spirito fino alla piena maturità del corpo di Cristo.[8]

Infine, partecipando all'assemblea *eucaristica,* i fedeli mangiano la carne del Figlio dell'uomo e bevono il suo sangue,[9] per ricevere la vita eterna e manifestare l'unità del popolo di Dio. Offrendo se stessi con Cristo, s'inseriscono nell'universale sacrificio, che è tutta l'umanità redenta offerta a Dio per mezzo di Cristo, sommo sacerdote;[10] e pregano il Padre che effonda più largamente il suo Spirito, perché tutto il genere umano formi l'unica famiglia di Dio.[11]

I tre sacramenti dell'iniziazione sono così intimamente tra loro congiunti, che portano i fedeli a quella maturità cristiana per cui possano compiere, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria del popolo di Dio».[12]

Quando si è trattato di riformare il rito della confermazione si era in pieno dibattito sull'opportunità di celebrare la confermazione sempre più lontana dalla prima eucaristia, fino a farne un sacramento della maturità. Questa posizione era condivisa dal Presidente della *Consilium* per l'attuazione della riforma e, ancor più, da Paolo VI. Le ragioni erano prevalentemente di tipo pastorale.[13] La conclusione fu che, dopo un lungo dibattito e una ricerca accurata, si è ribadito ciò che era nella tradizione. Nella Costituzione apostolica che apre il *Rito della confermazione,*[14] Paolo VI mantiene quando detto dal Concilio e ripetuto nel *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* circa l'ordine dei sacramenti, e accenna al dibattito intervenuto, al «grande e accurato lavoro»:

I tre sacramenti dell'iniziazione sono così intimamente tra loro congiunti, che portano i fedeli a maturità cristiana.

«Per la verità, alla revisione delle modalità della celebrazione di questo sacramento è stato dedicato nel corso di questi anni un *grande e accurato lavoro*; l'intenzione era ovviamente quella di procurare *che più chiaramente apparisse l'intima connessione di questo sacramento con l'intero ciclo dell'iniziazione cristiana*».

Solo nelle *Premesse al rito* (n. 11) viene dato il permesso alle Conferenze episcopali di stabilire di conferire la cresima in una età più avanzata.

Tralascio di elencare le molte affermazione del magistero circa l'unitarietà dei tre sacramenti presentati sempre nell'ordine: battesimo confermazione, eucaristia: si tratta perciò di un magistero ordinario e permanente.

Mi soffermo solo su due.

Nel CCC, viene detto che «nel rito romano l'iniziazione cristiana continua durante alcuni anni di catechesi, per concludersi più tardi con la Confermazione e l'Eucaristia, culmine della loro iniziazione cristiana»;[15] sinteticamente viene poi delineata l'identità e i rapporti che intercorrono tra i tre sacramenti

«L'iniziazione cristiana si compie attraverso l'insieme di tre sacramenti: il Battesimo, che è l'inizio della vita nuova; la Confermazione, che ne è il rafforzamento; e l'Eucaristia, che nutre il discepolo con il Corpo e il Sangue di Cristo in vista della sua trasformazione in lui».[16]

Più recentemente e, proprio davanti ad una prassi che tende a disgiungere i due sacramenti portando in avanti la celebrazione della confermazione, il papa Benedetto XVI nell'Esortazione *Sacramentum Caritatis*[17] invita a riflettere su questa prassi e avanza i suoi dubbi. Si tratta di un documento di particolare valore in quanto riflette anche il pensiero conclusivo del Sinodo dei vescovi. Innanzitutto nel paragrafo 17 il papa sottolinea il legame che unisce i tre sacramenti e come l'eucaristia sia la pienezza l'IC:

«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. A questo proposito, come hanno detto i Padri sinodali, dobbiamo chiederci se nelle nostre comunità cristiane sia sufficientemente percepito lo stretto legame tra Battesimo, Confermazione ed Eucaristia.[18] Non bisogna mai dimenticare, infatti, che veniamo battezzati e cresimati in ordine all'Eucaristia. Tale dato implica l'impegno di favorire nella prassi pastorale una comprensione più unitaria del percorso di iniziazione cristiana. Il sacramento del Battesimo, con il quale siamo resi conformi a Cristo[19], incorporati nella Chiesa e resi figli di Dio, costituisce la porta di accesso a tutti i Sacramenti. Con esso veniamo inseriti nell'unico Corpo di Cristo (cf 1 Cor 12,13), popolo sacerdotale. Tuttavia è la partecipazione al Sacrificio eucaristico a perfezionare in noi quanto ci è donato nel Battesimo. Anche i doni dello Spirito sono dati per l'edificazione del Corpo di Cristo (1 Cor 12) e per la maggiore testimonianza evangelica nel mondo.[20] Pertanto la santissima Eucaristia porta a pienezza l'iniziazione cristiana e si pone come centro e fine di tutta la vita sacramentale».[21]

L'iniziazione cristiana si compie attraverso l'insieme di tre sacramenti: il Battesimo, che è l'inizio della vita nuova; la Confermazione, che ne è il rafforzamento; e l'Eucaristia, che nutre il discepolo.

Nel paragrafo 18, ribadisce l'ordine dei tre sacramenti e invita a riconsiderare perciò la pratica attuale:

«A questo riguardo è necessario porre attenzione al tema dell'ordine dei Sacramenti dell'iniziazione. Nella Chiesa vi

sono tradizioni differenti. Tale diversità si manifesta con evidenza nelle consuetudini ecclesiali dell'Oriente,[22] e nella stessa prassi occidentale per quanto concerne l'iniziazione degli adulti,[23] rispetto a quella dei bambini.[24] Tuttavia tali differenziazioni non sono propriamente di ordine dogmatico, ma di carattere pastorale. 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. In stretta collaborazione con i competenti Dicasteri della Curia Romana le Conferenze Episcopali verifichino l'efficacia degli attuali percorsi di iniziazione, affinché il cristiano dall'azione educativa delle nostre comunità sia aiutato a maturare sempre di più, giungendo ad assumere nella sua vita un'impostazione autenticamente eucaristica, così da essere in grado di dare ragione della propria speranza in modo adeguato per il nostro tempo (cfr 1 Pt 3,15)».

Infine, il paragrafo successivo (19) invita a fare attenzione al ruolo della famiglia:

«Occorre tenere sempre presente che l'intera iniziazione cristiana è cammino di conversione da compiere con l'aiuto di Dio ed in costante riferimento alla comunità ecclesiale, sia quando è l'adulto a chiedere di entrare nella Chiesa, come avviene nei luoghi di prima evangelizzazione e in tante zone secolarizzate, oppure quando i genitori chiedono i Sacramenti per i loro figli. A questo proposito, desidero portare l'attenzione soprattutto sul rapporto tra iniziazione cristiana e famiglia. Nell'opera pastorale si deve associare sempre la famiglia cristiana all'itinerario di iniziazione. Ricevere il Battesimo, la Cresima ed accostarsi per la prima volta all'Eucaristia sono momenti decisivi non solo per la persona che li riceve ma anche per l'intera famiglia, la quale deve essere sostenuta nel suo compito educativo dalla comunità ecclesiale, nelle sue varie componenti.[25]

Nell'opera pastorale si deve associare sempre la famiglia cristiana all'itinerario di iniziazione.

Qui vorrei sottolineare la rilevanza della prima Comunione. In tantissimi fedeli questo giorno rimane giustamente impresso nella memoria come il primo momento in cui, seppur ancora in modo iniziale, si è percepita l'importanza dell'incontro personale con Gesù. La pastorale parrocchiale deve valorizzare adeguatamente questa occasione così significativa».

1.2. Perché questa tradizione costante?

A questo punto ci possiamo domandare il perché del permanere di questa tradizione e come mai dopo tanti tentativi ed esperienze di protrarre in avanti la celebrazione della confermazione si ritorna a ribadire il dato e la prassi tradizionale, e là dove si è incominciato la nuova prassi oggi ci si interroga se non sia meglio ritornare alla prassi antecedente?

Per dare una risposta ci rifacciamo al pensiero di Salvatore Marsili che sintetizza così il suo insegnamento:

«Questi tre sacramenti compiono, costituiscono la consacrazione cristiana, che vien data universalmente *a tutti,* per cui, attraverso questi tre sacramenti tutti ricevono la *comune rassomiglianza con Cristo.* Sono i tre sacramenti universali [...].

Questi tre sacramenti sono fatti per dare l'anzidetta consacrazione cristiana, che è un'*unica* dimensione cristiana, per cui tutti partecipano all'unico e identico Mistero di Cristo. Quest'unica dimensione viene realizzata però da *tre Misteri* che devono essere concepiti come tre aspetti *distinti,* ma *non separati,* dell'unica realtà, che è il Mistero di Cristo. I tre sacramenti, per sé, vanno insieme e, storicamente, si sono per secoli amministrati insieme».[26]

1.3. Da dove incominciare la ricerca

Il punto di partenza della ricerca sarà pertanto rifarsi al mistero di Cristo, *unico mistero in tre misteri.* Se noi vogliamo arrivare a una conclusione che sia rispettosa della realtà dobbiamo cercarla nella natura unitaria dei tre sacramenti e nel loro rapportarsi; dobbiamo interrogare la teologia senza però dimenticare quella voce che viene dalla storia, dalla pastorale.

Secondo questa prospettiva – lo diciamo subito come conseguenza per la catechesi e la pastorale – dovrebbe essere difficile fare una catechesi sull'eucaristia senza parlare del battesimo e della confermazione; e, viceversa, una catechesi del battesimo e della confermazione non legata all'eucaristia. I tre sacramenti costituiscono un unico e sono comprensibili solo nell'ordine tramandatoci.

«Oltre che per la differenziazione, – scrive il Marsili – i sacramenti si distinguono tra loro per un certo *ordine di successione,* quale è quello tramandatoci almeno per i sacramenti dell'iniziazione dalla più antica tradizione della Chiesa, e che si enunzia: 1. Battesimo, 2. Confermazione, 3. Eucaristia.

Le ragioni di quest'ordine sacramentale devono essere viste nel rapporto proprio che ogni singolo sacramento ha con il mistero di Cristo. Essendo i singoli sacramenti ordinati a contribuire per la loro parte al raggiungimento della "perfetta statura di Cristo" nell'uomo, proprio per questa "finalità costruttiva" i singoli sacramenti devono rispettare *l'ordine di realizzazione* che il mistero ha avuto in Cristo. I sacramenti, infatti, pur essendo ordinati all'uomo, sono a misura dello sviluppo e della *crescita di Cristo nell'uomo*».[27]

Più oltre il Marsili rimarca la base teologica delle sue affermazioni, in quanto i sacramenti vanno interpretati in una prospettiva teologica e non pedagogica:

Attraverso questi tre sacramenti tutti ricevono la comune rassomiglianza con Cristo. Sono i tre sacramenti universali.

«L'ordine in cui li abbiamo nominati (1. Battesimo; 2. Confermazione; 3. Eucaristia) è quello che essi hanno avuto fin dall'origine, ma non è tanto l'elemento storico anche se illuminante che conta in questo caso, quanto la base *teologica,* per la quale quest'ordine non può assolutamente essere modificato.

Si conoscono specie nel nostro tempo delle alterazioni nell'ordine dei sacramenti di iniziazione. Le possiamo *spiegare* in forza di motivi contingenti che si fanno valere, ma che vanno accettati appunto come motivi "contingenti" che solo in mancanza di un approfondimento teologico possono anche sembrare "validi»". Sul piano teologico, un'alterazione dell'ordine di questi tre sacramenti non può essere né accettata né difesa. Infatti i sacramenti vanno visti nella *prospettiva cristologica,* che deve conservare l'*ordine del Mistero* così come es-

so si è realizzato in Cristo, e non essere visti soltanto secondo una *prospettiva pedagogica.* Il problema dell'ordine dei sacramenti è stato recentemente dibattuto e lo è ancora. Nei vari paesi, si è giunti a soluzioni diverse».[28]

Per arrivare ad una chiarificazione, partiamo da alcuni dati generali:

– *L'evento fondante l'IC è la storia della salvezza che ha il suo fondamento nel mistero pasquale.*

Un felice rinnovamento dello studio dei sacramenti fa scoprire sempre più la loro intrinseca unità, il loro legame con tutta la storia della salvezza e la loro dipendenza in rapporto alla Chiesa-sacramento. Ciò è particolarmente rilevante per i tre sacramenti della iniziazione cristiana. Ciascuno dei tre sacramenti ha la sua origine in un evento della vita di Cristo e in un particolare aspetto del mistero pasquale. Il nostro compito sarà quello di individuare questi eventi (misteri), questi aspetti dell'unico mistero pasquale, e la loro successione e concatenazione; dobbiamo essere attenti a «conservare l'ordine del mistero così come esso si è realizzato in Cristo».[29]

– *La forma rituale-simbolica dell'IC: l'itinerario e riti simbolici della Pasqua.*

Attualmente noi che siamo lontani temporalmente e spazialmente da quegli eventi della storia della salvezza possiamo essere raggiunti attraverso la mediazione rituale: riti disposti a forma di itinerario, riti che traducono simbolicamente il mistero pasquale nella sua unitarietà e conformità al mistero di Cristo.

Sul piano teologico, un'alterazione dell'ordine di questi tre sacramenti non può essere né accettata né difesa.

– *Le prospettive pastorali e catechistiche.*

Se noi riusciamo a chiarirci quali siano gli eventi fondatori e la loro forma rituale potremo arrivare a delineare una pastorale rispettosa della natura dell'IC e una catechesi che la chiarisca e la porti a vivere nel quotidiano.

2. IL BATTESIMO, LA CONFERMAZIONE E L'EUCARISTIA NELL'UNITÀ DELL'IC. L'EVENTO E GLI EVENTI FONDANTI DELL'IC

2.1. La storia della salvezza e l'evento pasquale: l'itinerario fondamento unitario dell'IC

La storia umana in quanto tale è costituita di momenti ed eventi successivi. Anche ciò che diciamo "storia della salvezza" è fatta di momenti, tempi ed eventi successivi (AT, NT, tempo della Chiesa...); ha però un momento o evento centrale verso cui tutto converge, che li illumina tutti, dà loro senso, porta a compimento: la Pasqua di Cristo. La storia della salvezza è sì una successione di eventi, ma insieme un evento unico che li raccoglie tutti in unità. Anche il sacramento va concepito non come evento puntuale, ma come eventi successivi che trovano compimento in un gesto unico generatore; senza quest'ultimo gli eventi antecedenti e susseguenti sarebbero insignificanti; pur tuttavia cia-

scuno di essi già contiene e anticipa quell'unico evento fondante; come il seme contiene la pianta ma non è pianta, così è di ogni attimo, di ogni evento: ciascuno è tutto attesa, futuro, progetto, presenza.

Al centro della storia della salvezza sta quindi il mistero pasquale. Il Concilio Vaticano II così si esprime in sintesi:

«Quest'opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio, che ha il suo preludio nelle mirabili gesta divine operate nel popolo dell'Antico Testamento, è stata compiuta da Cristo Signore principalmente per mezzo del mistero pasquale della sua beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione, mistero col quale "morendo ha distrutto la nostra morte e risorgendo ha restaurato la vita". Infatti dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa».[30]

L'iniziazione, nella sua forma di itinerario, è una partecipazione a questa storia della salvezza che ha come centro il mistero pasquale. Nella seconda *Nota* della CEI sull'IC leggiamo:

«Dio ha attuato la salvezza del genere umano nella storia attraverso eventi successivi fino all'evento ultimo e definitivo della Pasqua di Cristo. Similmente egli continua a operare a livello di ogni persona con interventi successivi fino a farla partecipe del mistero pasquale di Cristo e inserirla nel suo popolo.

Questa successione di interventi di Dio costituisce un vero e proprio "itinerario", nel quale ogni persona è chiamata a entrare, accogliendo la Parola che viene da Dio, partecipando alla celebrazione dei santi misteri e portando frutti di un'esistenza rinnovata.

Anche l'iniziazione cristiana è un itinerario: il progressivo attuarsi nel tempo del progetto salvifico di Dio che chiama l'uomo alla vita divina del Figlio, inserendolo stabilmente nella Chiesa e ricolmandolo in abbondanza della grazia dello Spirito Santo.

Se è vero che con la celebrazione dei tre sacramenti i fanciulli e i ragazzi sono pienamente iniziati alla vita cristiana, tuttavia, proprio per la legge della progressione della storia della salvezza, anche l'itinerario che ad essi conduce partecipa di quella grazia preparandola, anticipandola, favorendola».[31]

Ogni evento sacramentale attualizza un particolare aspetto dell'unico mistero pasquale. Il battesimo lo attualizza come passaggio da morte a vita, morte al peccato e passaggio a vita nuova di figli di Dio; la confermazione come dono dello Spirito per divenire vittime spirituali; l'eucaristia come dono del suo Corpo e del suo Sangue (sacrificio) perché tutti coloro che lo ricevono divengano un solo corpo-Chiesa.

L'iniziazione è davvero un unico mistero in tre misteri. Lo vediamo guardando sempre a Gesù Cristo, da varie angolature o particolari eventi; il battesimo al Giordano, il triplice dono dello Spirito su Gesù, il triplice dono dello Spirito sulla Chiesa.

La storia della salvezza è sì una successione di eventi, ma insieme un evento unico che li raccoglie tutti in unità.

2.2. Il battesimo di Gesù al Giordano

Il battesimo al Giordano ha un particolare significato nella vita di Gesù; il fatto che tutti gli evangelisti ne parlino è già indice che vi si annetteva un particolare valore. Questo battesimo è un evento particolare, veicolato da un rito simbo-

lico. Per comprenderlo è necessario andare oltre il gesto. Procediamo per gradi.

– Innazitutto gli autori rilevano che sia Matteo che Luca collocano il battesimo in relazione alla sua genealogia;[32] in Luca appare un processo all'indietro, fino ad Adamo,[33] quasi ad indicare la discesa di Cristo nelle profondità della storia; in Matteo invece, la genealogia parte dall'inizio della storia, da Adamo, per arrivare a Gesù quasi ad indicare il convergere di tutta la storia umana in questo evento. Il battesimo di Gesù, letto in profondità, appare dunque come «il compendio di tutta la storia, in esso viene ripreso il passato e anticipato il futuro».[34] Nel mistero di Cristo convergono tutti gli eventi della salvezza.

– Ora tutto questo viene simbolizzato in rito. *Ciò che si vede* è Gesù che si immerge nell'acqua di un fiume che va verso la *morte* (Mar Morto); lo fa insieme ad altri *peccatori* che confessano i loro peccati;[35] il Battista non vorrebbe battezzarlo, perché non lo considera facente parte di quella gente peccatrice; Gesù però gli dice che bisogna compiere «compiere ogni giustizia», cioè compiere la volontà di Dio (cf Mt 3,14-15): egli deve immergersi in quel fiume di peccato e di morte[36] in modo che l'acqua – simbolo ambivalente – cessi di essere portatrice di morte ma di vita. Nella festa del battesimo di Gesù gli orientali con la benedizione delle acque celebrano Gesù che purifica le acque e le fa portatrici di vita.[37]

In quel momento Gesù anticipa in un rito un evento, il suo caricarsi dei peccati degli uomini e la sua morte: questo diventerà fatto storico sul Calvario e dal suo fianco squarciato uscirà sangue ed acqua che veramente saneranno l'acqua della morte frutto del peccato.[38]

– Quando Gesù esce dall'acqua (il battesimo di Giovanni è per conversione dai peccati; esce perciò dall'acqua di morte che la sua discesa ha risanato), si aprono i cieli; il Battista vede scendere su Gesù lo Spirito Santo (Mt 3,16-17) e una voce manifesta che colui che esce da quell'acqua è il "figlio prediletto"; egli anticipa in questo modo la sua risurrezione, l'uscire dalla tomba di morte e inaugura il battesimo cristiano.

Dio ha attuato la salvezza del genere umano nella storia attraverso eventi successivi fino all'evento ultimo e definitivo della Pasqua di Cristo.

Luca ci dice che questa discesa dello Spirito avviene «mentre era in preghiera» (Lc 3,21), cioè mentre si compie una esperienza mistica, in cui egli si sente, in modo particolare («prediletto»), figlio di Dio.

– Dopo questo fatto Gesù cambia vita, e incomincia la sua missione di lotta a Satana (vittoria sulle tentazioni); missione di essere l'«Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo» (Gv 1,29), missione, sotto la guida dello Spirito, di dare la sua vita, là sul Calvario dove avrà compimento il suo mistero pasquale.[39]

– S. Ilario vede nell'avvenimento del Giordano l'annuncio dei due sacramenti del battesimo e della confermazione.[40] La chiara e inevitabile conclusione di questo discorso dei Padri è che nella confermazione avviene *realmente in noi* quel che nell'avvenimento del Giordano veniva esplicitato nel "segno" della colomba.

Giustamente il battesimo di Gesù anticipa ritualmente il mistero pasquale e fonda in un'unica sequenza rituale tutta l'IC,[41] *prima come remissione dei peccati (Battesimo),*

poi come dono dello Spirito (confermazione) che porta alla donazione di sé per una missione di annuncio fino a spendere per questo tutte le energie, tutta vita, il suo "corpo" vivente (eucaristia).

2.3. Il dono dello Spirito su Gesù

I profeti avevano annunciato che sul Messia si sarebbe posato lo Spirito.[42] Nella sinagoga di Nazaret Gesù proclama che questo si compiuto in lui: «lo Spirito del Signore è su di me» (Lc 4,18).

Luca e, dopo di lui i Padri, segnalano diverse unzioni dello Spirito: nell'incarnazione, nel battesimo, nella risurrezione.

La *prima* è quella avvenuta al momento dell'incarnazione: «lo Spirito Santo scenderà su di te» (Lc 1,35) viene detto a Maria. Qui si realizza il «mirabile commercio»: il Verbo diventa «figlio dell'uomo», perché l'uomo diventi «figlio di Dio». Lo Spirito Santo è il grande protagonista dell'evento dell'incarnazione; qui avviene l'«unzione fondamentale e costitutiva» della persona di Gesù,[43] in quanto è in ordine al "nascere" e caratterizzerà tutta la sua futura attività messianica.

I Padri non mancano mai, parlando del battesimo, di notare che in esso la «rinascita» avviene «per opera dello Spirito Santo» in analogia al modo come avvenne in Maria la «nascita» di Cristo. Si veda, per es., Leone Magno:

«La rinascita è per tutti un'origine nello Spirito, perché l'acqua del battesimo è un po' quello che fu il seno della Vergine, nel senso che l'acqua viene riempita dello stesso Spirito Santo che riempì la Vergine...».

«Dà all'acqua del battesimo quel che diede alla madre: la potenza dell'Altissimo e l'ombra dello Spirito Santo, che fece di Maria la madre del Salvatore, fa ora che dall'acqua rinasca il fedele...».[44]

L'*altra* è quella del Battesimo al Giordano, analoga a quella dei profeti (Lc 3,21-22): la pienezza dello Spirito si riversa su di Lui manifestandolo come l'Unto del Signore e accreditandolo presso gli uomini come il Messia che inaugura la propria missione di Salvatore; per l'unzione dello Spirito il Verbo eterno divine Gesù nell'incarnazione («Lo chiamerai Gesù»: Mt 1,21), e Messia-Cristo, al Giordano.[45] Questo fatto cambia la vita di Gesù: d'ora in poi egli è tutto per il Padre, fino a dare la sua vita per noi. Investito della presenza e della potenza dello Spirito, Gesù, si rivela disposto ad assumere tutte le fatiche, le umiliazioni e le sofferenze che la sua scelta di solidarietà con l'umanità peccatrice porta con sé. Ecco quindi che l'unzione del battesimo è anticipazione di quella unzione definitiva dello Spirito Santo che Gesù riceve nella morte e risurrezione.

Nella confermazione avviene realmente in noi quel che nell'avvenimento del Giordano veniva esplicitato nel "segno" della colomba.

Stando a Lc 23,46, «l'*ultimo* atto terreno di Gesù fu la totale riconsegna al Padre di tutto se stesso come Figlio: "Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito". In queste parole è racchiuso il vero senso della sua morte, poiché vi è l'espressione di tutto l'orientamento e di tutto il movimento che sorresse sempre il suo animo. Queste parole non potevano essere però l'atto finale della vicenda di Gesù, perché rappresentavano solo la fedeltà del Figlio nel suo dialogo con il Padre e questo dialogo esigeva pure una parola di risposta da parte di quest'ulti-

mo, risposta che venne con la risurrezione di Gesù da parte del Padre per opera dello Spirito Santo. La filiazione divina, propria di Gesù prima della risurrezione, è la medesima che acquista dopo essere risuscitato, tuttavia non più con la prostrazione e lo svuotamento della sua precedente condizione nella debolezza della carne, ma con la forza e la potenza dello Spirito santificante. In questo modo, pur essendo Figlio prima della risurrezione, può dirsi che è stato costituito Figlio di Dio con potenza dopo di essa. Infatti, con la sua risurrezione Gesù è costituito non solo Cristo ma anche "Signore" (cf At 2,36; Rm 1,14)».[46] Il Signore risorto annuncia agli apostoli e a tutti i credenti il dono del suo Spirito: «Io manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso» (Lc 24,49).

L'IC ci rende partecipi di questo triplice dono dello Spirito che opera la nostra rigenerazione in Cristo, ci fa figli di Dio in Gesù, Figlio di Dio nato dalla Vergine Maria (battesimo), ci consacra all'annuncio del vangelo e a rendere testimonianza del Risorto, ci "cristifica" (confermazione) e ci consegna totalmente al mondo e al Padre (eucaristia).

2.4. Il dono dello Spirito sulla Chiesa

Gesù non solo afferma che su di lui si è posato lo Spirito, ma promette che tale Spirito verrà donato ai suoi discepoli: questo Spirito «convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio» (Gv 16,7-11), guiderà alla verità tutta intera (16,12). Morendo egli «rese Spirito»[47] (Gv 19,30) sulla Chiesa rappresentata dalla «Donna» e Giovanni.

I giorni della Pasqua (da considerarsi come un "unicum", il "sacramento dei cinquanta giorni"), sono segnati da due effusioni delle Spirito, una all'inizio e una alla fine.

La prima avviene la sera del giorno di Pasqua: Gesù effonde lo Spirito per *la remissione dei peccati;* Giovanni ci dice appunto che Gesù: «alitò su di loro e disse: "Ricevete lo Spirito Santo; a chi *rimetterete i peccati* saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi"» (Gv 20,22-23): è come il battesimo della Chiesa.

La seconda si compie la mattina del giorno di Pentecoste: lo Spirito scende sugli apostoli, che escono dal cenacolo e incominciano la missione di annunciare il Risorto e battezzare (At 2,1-15); è come la confermazione della Chiesa.

La rinascita è per tutti un'origine nello Spirito, perché l'acqua del battesimo è un po' quello che fu il seno della Vergine.

Nella seconda *Nota* della CEI leggiamo:

«L'intera vita di Gesù è sotto l'azione dello Spirito Santo, dal suo concepimento, all'inizio e durante la sua missione, fino al suo compimento nella Pasqua.

Come il suo Signore, anche la Chiesa inizia il suo cammino con l'effusione dello Spirito nella Pentecoste e, secondo la promessa fatta da Gesù, prosegue la sua missione nel mondo guidata dallo Spirito.

Per questa ragione i fanciulli e i ragazzi compiono il loro itinerario di iniziazione cristiana guidati e rafforzati dallo Spirito, fino alla sua particolare effusione nei sacramenti dell'iniziazione, quando lo Spirito prende stabilmente dimora in loro con i suoi doni. Tutti – iniziandi, padrini, accompagnatori, catechisti – interagiscono animati dall'unico Spirito, obbedienti alla sua voce e alla sua azione».[48]

Dall'effusione dello Spirito si passa all'eucaristia; la narrazione della Pentecoste termina facendo vedere la Chiesa che incomincia a riunirsi per spezzare il pane: «Allora coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno si unirono a loro circa tremila persone. Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (At 2,41-42).

In rapporto alla Chiesa i testi biblici ci attestano due effusioni dello Spirito: una per la remissione dei peccati, l'altra per l'avvio della testimonianza e dell'annuncio; entrambe portano alla celebrazione dell'eucaristia e ad una vita eucaristica che si esprime nell'unione fraterna. Anche in questi dati possiamo intravedere i tre sacramenti dell'IC nella loro successione come espressione del mistero pasquale.

Possiamo concludere questo secondo punto dicendo che:

– rileggendo e interpretando alcuni dati biblici possiamo intravedere l'unitarietà e l'ordine dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana. Naturalmente questi dati esigerebbero una più profonda analisi;

– dobbiamo distinguere tra eventi storici ed eventi rituali. Nel battesimo al Giordano Gesù anticipa e prefigura ritualmente quei misteri pasquali che avverranno a Gerusalemme, come nel rito dell'ultima cena anticipa e prefigura gli eventi del triduo pasquale;

Gesù non solo afferma che su di lui si è posato lo Spirito, ma promette che tale Spirito verrà donato ai suoi discepoli.

– in questa presentazione risulta che nell'IC avviene una partecipazione o configurazione al mistero pasquale di Cristo; ciascuno dei tre sacramenti è in relazione con un particolare evento, per cui giustamente possiamo parlare di un mistero in tre misteri.

3. PROSPETTIVE PASTORALI E CATECHISTICHE

Da quanto prospettato fino a questo momento possono derivare alcune prospettive pastorali e catechistiche. Non entro nel dettaglio di queste prospettive; presento solo alcuni orientamenti generali.

3.1. Ispirarsi alla legge della progressione e dell'unitarietà

Innanzitutto è necessario:

– *superare la concezione del sacramento come evento puntuale e semplicemente rituale*. La concezione della salvezza come realtà storica ci porta a interpretare il sacramento – e in particolare i sacramenti dell'IC – come realtà in divenire verso un evento fondante il quale dà senso a tutto e insieme riceve senso da ciò che lo precede e lo segue. È necessario accogliere la *legge della progressione* che si sviluppa dialetticamente tra continuità e discontinuità. Come abbiamo rilevato sopra «proprio per la legge della progressione della storia della salvezza», anche l'itinerario e i suoi vari tempi e tappe che conducono alla celebrazione dei tre

sacramenti partecipano «di quella grazia preparandola, anticipandola, favorendola».[49]

Tale progressione va vista a livello di iniziandi e di comunità accompagnatrice:

«Proprio perché guidati dallo Spirito, i fanciulli e i ragazzi non sono soggetti passivi. L'azione dello Spirito si esprime infatti nello sviluppare la loro soggettività, nel renderli protagonisti del loro itinerario. È lo Spirito che li muove al dialogo con Cristo, a quella conformazione a lui fino a dire: "non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2,20); fino a dire in lui: "Padre nostro che sei nei cieli" (Mt 6,9).

L'itinerario dell'iniziazione cristiana si sviluppa in ogni momento in forma dialogica fra Cristo e gli iniziandi, sotto l'azione dello Spirito. Nel predisporre gli itinerari ci si dovrà preoccupare che essi rispettino, favoriscano e sviluppino sempre più intensamente il dialogo tra gli iniziandi e Cristo, fino a diventare «corpo di Cristo».[50]

– *non frazionare, dividere, ma collegare, unire*. Sembra una indicazione contraria al precedente. In realtà si tratta di affermare che ogni momento – ogni sacramento dell'IC – non deve mai apparire disgiunto dagli altri, un "a sé stante", ma in relazione con gli altri; in ogni momento della storia si gioca una presenza e insieme un'assenza del tutto, che spinge alla pienezza, alla completezza del mistero pasquale. Anche nel caso in cui i sacramenti vengano celebrati separatamente, distanziati tra loro, si deve sempre far riferimento agli altri non solo catechisticamente ma anche celebrativamente; per questo, ad esempio, la celebrazione della confermazione inizia con la memoria del battesimo; il battesimo dei bambini termina con la recita del *Padre nostro* detto nella prospettiva dell'eucaristia.

Il modo migliore per ottenere tutto questo è *narrare*, ma non un narrare come successione infinita di eventi, ma un narrare che sa cogliere il senso ultimo degli eventi, come ha fatto Gesù con i discepoli di Emmaus, un narrare che mentre guarda al passato annuncia un compiersi nel presente e rimanda al futuro.

3.2. Superare alcuni luoghi comuni

Il nostro punto di partenza non dovrebbero essere i nostri bisogni detti pastorali, strumentalizzando i sacramenti per tenere più a lungo i ragazzi; le ragioni pastorali non dovrebbero eliminare quelle teologiche.

Nemmeno dobbiamo tirare in ballo la maturità psicologica. La fede si rivolge tanto agli adolescenti quanto agli adulti e, se tiene conto dell'età, è per caratterizzarne l'impegno, non per fondarlo. Il Marsili osserva giustamente: «se la ragione pedagogica è talmente importante, veramente si pone il problema della liceità del battesimo dato incondizionatamente a tutti i bambini. È indubitato che il bambino non è in situazione cosciente di fronte al battesimo. Ma si può continuare a battezzare i bambini in questo stato, quando si ritiene che la confermazione non possa amministrarsi se non quando il bambino è arrivato già alla piena adolescenza, perché possa conoscere e sapere l'impegno che prende con la confermazione? E il battesimo non è impegno fondamentale?».[51]

Il nostro punto di partenza non dovrebbero essere i nostri bisogni, detti pastorali, che strumentalizzano i sacramenti.

3.3. Quale catechesi se l'eucaristia è celebrata prima della confermazione?[52]

A partire da ciò che abbiamo detto sembrerebbe che il posto normale della confermazione sia dopo il battesimo; l'eucaristia – e l'introduzione al rito del battesimo ribadisce a più riprese questo fatto – è il coronamento dell'iniziazione cristiana. Come sviluppare allora la catechesi della confermazione quando, di fatto, essa segue la prima eucaristia?

Il problema è come giustificare una pratica in uso che è in contraddizione con una teologia e una tradizione che derivano dalla Scrittura.

Il Nocent ha cercato di giustificare, «o meglio, spiegare il nuovo significato dell'eucaristia», ricevuta prima della confermazione. È «una spiegazione che può essere discussa» e si base sul diverso rapporto che si stabilisce con l'eucaristia tra chi è solo battezzato e chi ha ricevuto anche la confermazione. Egli scrive:

«Ogni sacramento resta oggettivamente quello che è, ma coloro che vi partecipano lo fanno secondo quello che sono.

Per esempio, è un modo giuridico di parlare quando si dice che un sacerdote si comunica "modo laico". Infatti, a un sacerdote non è più possibile partecipare all'eucaristia indipendentemente dal suo essere sacerdote e dunque con un legame particolare all'eucaristia. Ciò non significa che quando il sacerdote si comunica, celebri come vero sacerdote celebrante, come se egli celebrasse e consacrasse; non dico questo, ma dobbiamo ammettere che il rapporto del vescovo con l'eucaristia è diverso da quello del sacerdote, che il rapporto del sacerdote è diverso da quello del diacono, che il rapporto dell'uomo sposato è diverso da quello del non sposato che vi partecipa.

Ciascuno partecipa secondo quello che egli è. Non è l'eucaristia che cambia, ma il modo di essere di coloro che vi partecipano.

Partendo da questo punto di vista posso dire che il rapporto del battezzato con l'eucaristia è diverso dal rapporto del battezzato-confermato con essa. Ciò mi sembra indiscutibile. Ma quello che è più difficile è definire la specificità di questi rapporti.

Ogni sacramento resta oggettivamente quello che è, ma coloro che vi partecipano lo fanno secondo quello che sono.

Direi che il battezzato partecipa all'eucaristia come a un sacramento che mantiene il suo carattere di battezzato. Il battesimo, come gli altri sacramenti, se conduce all'eucaristia, deriva da essa la propria efficacia. Sembra giusto dunque affermare che per il semplice battezzato l'eucaristia è un sacramento che alimenta e corrobora continuamente in lui la qualità di morto-risorto con Cristo che gli è data dal battesimo.

I rapporti del battezzato-confermato non sono del tutto diversi, poiché ogni celebrazione eucaristica è offerta e testimonianza, tuttavia sono molto specifici. Si tratta di un cristiano perfetto che non solo ha ricevuto l'essere cristiano ma che ha un ruolo conferitogli sacramentalmente per tutta la Chiesa e per il mondo.

Si potrebbe dire che l'eucaristia del confermato è più attiva, che comporta cioè un modo più dinamico di agire e di offrire il sacrificio con il Cristo; l'aspetto di annuncio e di testimonianza proprio di ogni eucaristia è in questo caso specificamente sottolineato nella celebrazione».[53]

Se le cose stanno così, la catechesi dovrebbe essere diversa a seconda che si tratti di fanciulli che già partecipano all'eucaristia senza aver ricevuto la confermazione, o di quelli che hanno ricevuto la confermazione. I primi celebreranno l'eucaristia – con riferimento al battesimo – come figli di Dio, come coloro che sono passati da morte e vita, risorti; i secondi come coloro che sono divenuti «vittime spirituali» e offrono se stessi «in sacrificio di soave odore».

3.4. La celebrazione della riconciliazione prima del compimento dell'IC

La normativa attuale prescrive che i fanciulli antepongano alla loro prima eucaristia la celebrazione della prima riconciliazione.[54] Non è nostro compito entrare nella opportunità o meno di questa normativa. Ci sarebbe da prendere in considerazione che il sacramento della riconciliazione non fa parte dell'IC per cui non sembrerebbe corretto inserire un altro sacramento all'interno dei tre.

Tralasciando questa discussione e prendendo questa disposizione come punto di partenza, mi pare che pastoralmente sia utile procedere come suggerisce P. Sorci:

L'impegno maggiore deve essere profuso nel formare i fanciulli ad acquisire l'atteggiamento della conversione.

«Oggi non sono molti gli studi sull'argomento, ma l'orientamento prevalente – tenuto conto che alla celebrazione sacramentale, strettamente parlando, è tenuto soltanto chi è cosciente di peccato grave, e che perché ci sia peccato mortale deve esserci piena avvertenza, deliberato consenso e materia grave – è che l'impegno maggiore deve essere profuso nel formare i fanciulli ad acquisire l'atteggiamento della conversione nei suoi vari aspetti, mediante la catechesi e le celebrazioni penitenziali, per giungere, prima della partecipazione alla eucaristia, alla celebrazione comunitaria del sacramento, in maniera da condurli, gradualmente e senza rigidità, anche alla celebrazione individuale».[55]

Poiché la riconciliazione è considerata come secondo battesimo, è opportuno che nella catechesi e nella celebrazione appaia chiaramente questo legame.

4. CONCLUSIONE

Al termine riassumiamo il percorso:

– i documenti ufficiali sono concordi nel presentare i sacramenti dell'IC come un'unica realtà disposti sempre in questo ordine: battesimo, confermazione ed eucaristia;

– le ragioni che supportano questo dato magisteriale e lo fondano sono individuate nel mistero pasquale e in alcuni eventi della vita di Gesù.

– da qui dovrebbero discendere alcune scelte pastorali, rispettose dei dati teologici; in prospettiva si dovrebbe arrivare alla celebrazione per quanto possibile unitaria dei tre sacramenti, nel loro ordine tradizionale.

[1] Per un panorama dettagliato dell'epoca moderna cf P.A. MURONI, *L'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. La storia e la teologia dal XIV secolo al 1992 nel rito romano,* Roma, CLV Edizioni Liturgiche 2007; cf anche F. DAL CIN, *Il rito della Confermazione secondo il Concilio Ecumenico Vaticano II. Una riforma condizionata dalla pastoralè,* Padova, Istituto di Liturgia Pastorale, Tesi di Licenza 2002-2003.

[2] Cf Costituzione dogmatica *De Ecclesia* 11; Decreto sull'attività missionaria *Ad Gentes* 36; *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti,* 1-2; *Rito della Confermazione,* 1; *Codice di Diritto Canonico,* 842; CCC, 1212. Per un commento a questi testi cf P. A. MURONI, *L'ordine dei sacramenti,* 383-442.

[3] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1978.

[4] Cf per il commento P. A. MURONI, *L'ordine dei sacramenti,* 418-423.

[5] AG 14.

[6] Cf Col 1,13; Rm 8,15; Gal 4,5; cf Conc. Trid., sess. VI, *Decr. de iustificatione,* cap. 4: DS 1524.

[7] Cf 1 Gv 3,1.

[8] Cf AG 36.

[9] Cf Gv 6,55.

[10] S. AGOSTINO, *De civitate Dei,* X, 6: PL 41, 284; LG 11; PO 2.

[11] Cf LG 28.

[12] Cf LG 31.

[13] Cf la tesi di licenza sopra citata di F. DAL CIN, *Il rito della confermazione secondo il Concilio eucumenico Vaticano II.*

[14] Cf CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito della Confermazione,* Roma, Edizioni Pastorali Italiane 1972.

[15] CCC 1233.

[16] CCC 1275.

[17] BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum Caritatis,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2007.

[18] Cf *Propositio* 13.

[19] Cf LG 7.

[20] Cf ibid., 11; AG 9.13.

[21] Cf GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Dominicae Cenae* (24 febbraio 1980), 7: AAS 72 (1980) 124-127; PO 5.

[22] Cf *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali,* can. 710.

[23] Cf *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti,* Introduzione generale, nn. 34-36.

[24] Cf *Rito del Battesimo dei bambini,* Introduzione, nn. 18-19.

[25] Cf *Propositio* 15.

[26] S. MARSILI, *I segni dei misteri di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti,* a cura di Michele Alberta, Roma, CLV Edizioni Liturgiche 1987, 142-143.

[27] Ibid., 139.

[28] Ibid., 142.

[29] Ibid.

[30] SC 5.

[31] CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA C.E.I, *L'iniziazione cristiana 2. Orientamenti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni.* (23 maggio 1999), nn. 21-22.

[32] Cf J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret,* Milano, Rizzoli 2007, 29-34.

[33] Ibid., 30: «L'albero genealogico va indietro fino ad Adamo, anzi fino alla creazione, poiché dopo il nome di Adamo Luca aggiunge: figlio di Dio. In questo modo mette in risalto la missione universale di Gesù: Egli è figlio di Adamo - figlio dell'uomo. Attraverso il suo essere uomo noi tutti apparteniamo a Lui, Lui a noi; in Lui l'umanità conosce un nuovo inizio e giunge al suo compimento».

[34] Ibid., 40: «Il battesimo di Gesù viene così inteso come compendio di tutta la storia, in esso viene ripreso il passato e anticipato il futuro. L'ingresso nei peccati degli altri è discesa all'"inferno" – non solo, come in Dante, da spettatore, ma *com*patendo e, con una sofferenza trasformatrice, convertendo gli inferi, travolgendo e aprendo le porte dell'abisso. È discesa nella casa del male, lotta con il Forte che tiene prigioniero l'uomo (e quanto è vero che tutti noi siamo tenuti prigionieri dalle potenze senza nome, che ci manipolano!). Questo Forte, invincibile con le sole forze della storia universale, viene sopraffatto e legato dal più Forte che, essendo della stessa natura di Dio, può prendere su di sé tutta la colpa del mondo e la esaurisce soffrendola fino in fondo – nulla tralasciando nella discesa nell'identità di coloro che sono caduti. Questa lotta è la "svolta" dell'essere, che produce una nuova qualità dell'essere, prepara un nuovo cielo e una nuova terra. Il sacramento - il Battesimo - appare quindi come dono di partecipazione alla lotta di trasformazione del mondo intrapresa da Gesù nella svolta della vita che è avvenuta nella sua discesa e risalita».

[35] Ibid., 36: «Ma adesso sopraggiunge qualcosa di nuovo: "In quei giorni Gesù venne da Nazaret di Galilea e fu battezzato nel Giordano da Giovanni" (Mc 1,9). Di pellegrini provenienti dalla Galilea non si era ancora parlato; tutto sembrava limitato al territorio della Giudea. Ma il fatto veramente nuovo non è che Gesù venga da un'altra area geografica, da lontano, per così dire. Il fatto veramente nuovo è che Egli – Gesù – vuole farsi battezzare, che entra nella grigia moltitudine dei peccatori in attesa sulla riva del Giordano. Del battesimo faceva parte la confessione dei pecca-

ti (l'abbiamo appena udito). Esso stesso era una confessione delle proprie colpe e il tentativo di deporre una vecchia vita mal spesa per riceverne una nuova. Gesù poteva farlo? Come poteva confessare dei peccati? Come staccarsi dalla vita precedente per una nuova? È una domanda che i cristiani si dovettero porre. La disputa tra il Battista e Gesù, di cui ci parla Matteo, dava voce anche a una loro domanda a Gesù: "Io ho bisogno di essere battezzato da te e tu vieni da me?" (Mt 3,14). Matteo ci racconta: "Ma Gesù gli disse: "Lascia fare per ora, poiché conviene che così adempiamo ogni giustizia". Allora Giovanni acconsentì" (Mt 3,15)».

[36] Ibid., 37: «Per interpretare la risposta di Gesù è decisivo il significato che si attribuisce alla parola "giustizia": si deve adempiere ogni "giustizia". Nel mondo in cui vive Gesù, "giustizia" è la risposta dell'uomo alla *Torah,* l'accettazione della piena volontà divina, è prendere su di sé "il giogo del regno di Dio", secondo la formulazione giudaica. Il battesimo di Giovanni non è previsto dalla *Torah,* ma con la sua risposta Gesù lo riconosce come espressione del sì incondizionato alla volontà di Dio, come obbediente assunzione del suo giogo».

[37] Ibid., 39-40: Nella chiesa orientale «l'icona del battesimo di Gesù riproduce l'acqua come un sepolcro liquido, dalla forma di cavità oscura, che a sua volta è l'immagine iconografica dell'Ade, gli inferi, l'inferno. La discesa di Gesù in questo sepolcro liquido, in questo inferno, che lo contiene tutto, è anticipazione della discesa agli inferi: "Essendo sceso nelle acque, legò il Forte" (cf Lc 11,22), dice Cirillo di Gerusalemme. Giovanni Crisostomo scrive: "L'immersione e l'emersione sono immagine della discesa agli inferi e della risurrezione". I tropari della liturgia bizantina aggiungono ancora un ulteriore riferimento simbolico: "Il Giordano un tempo ritornò indietro a causa del mantello di Eliseo, e le acque si divisero lasciando un passaggio asciutto, vera immagine del battesimo, mediante il quale noi attraversiamo il corso della vita" (Evdokimov, pp. 275-76)».

[38] Ibid., 38: Gesù «dà inizio alla sua attività prendendo il posto dei peccatori. La inizia con l'anticipazione della croce. Egli è, per così dire, il vero Giona, che aveva detto ai marinai: prendetemi e gettatemi in mare (cf Gio 1,12). Il significato pieno del battesimo di Gesù, il suo portare "ogni giustizia" si rivela solo nella croce: il battesimo è l'accettazione della morte per i peccati dell'umanità, e la voce dal cielo "Questi è il Figlio mio prediletto" (Mc 3,17) è il rimando anticipato alla risurrezione. Così si comprende il motivo per cui nei discorsi propri di Gesù la parola "battesimo" designa la sua morte (cf Mc 10,38; Lc 12,50)».

[39] Ibid., 48-49: «I tre Vangeli sinottici raccontano, non senza nostra sorpresa, che la prima disposizione dello Spirito lo conduce nel deserto "per essere tentato dal diavolo" (Mt 4,1). L'azione è preceduta dal raccoglimento e questo raccoglimento è, necessariamente, anche una lotta interiore per l'incarico, una lotta contro i travisamenti di esso, che si presentano come i suoi veri adempimenti. È una discesa nei pericoli che minacciano l'uomo, poiché solo così l'uomo caduto può essere risollevato. Stando al nucleo originario della sua missione, Gesù deve entrare nel dramma dell'esistenza umana, attraversarlo fino in fondo, per ritrovare così "la pecorella smarrita", caricarsela sulle spalle e ricondurla a casa.

La discesa di Gesù "agli inferi" di cui parla il *Credo* non si è compiuta solo nella sua morte e dopo la sua morte, ma fa sempre parte del suo cammino: Egli deve riprendere tutta la storia a partire dai suoi inizi – da "Adamo" –, percorrerla e soffrirla fino in fondo per poterla trasformare. Soprattutto la Lettera agli Ebrei ha posto l'accento sul fatto che la missione di Gesù, la sua solidarietà con tutti noi, prefigurata nel battesimo, implica che Egli si esponga alle minacce e ai pericoli dell'essere uomo: "Perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli, per diventare un sommo sacerdote misericordioso e fedele nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo. Infatti proprio per essere stato messo alla prova e avere sofferto personalmente, è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova" (2,17s). "Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, come noi, escluso il peccato" (4,15). Il racconto delle tentazioni è pertanto in stretto rapporto con quello del battesimo, in cui Gesù si rende solidale con i peccatori. Accanto a esso c'è la lotta del monte degli Ulivi, l'altra grande lotta interiore di Gesù per la sua missione. Ma le "tentazioni" accompagnano l'intero cammino di Gesù e il racconto delle tentazioni appare da questo punto di vista – esattamente come il battesimo – un'anticipazione, in cui si condensa la lotta di tutto il suo cammino».

[40] Ilario di Poitiers, *In Matth.* 2, 6; SC 254, 110.

[41] «Solo a partire da qui si può capire il battesimo cristiano. L'anticipazione della morte sulla croce, che era avvenuta nel battesimo di Gesù, e l'anticipazione della risurrezione, annunciata dalla voce dal cielo, ora sono diventate realtà. Così il battesimo con acqua di Giovanni riceve pienezza di significato dal battesimo di vita e di

morte di Gesù. Accettare l'invito al battesimo significa ora portarsi al luogo del battesimo di Gesù e così nella sua identificazione con noi ricevere la nostra identificazione con Lui. Il punto della sua anticipazione della morte è ora diventato per noi il punto della nostra anticipazione della risurrezione insieme con Lui. Nella sua teologia del battesimo (cf Rm 6), Paolo ha sviluppato questa relazione intrinseca senza parlare espressamente del battesimo di Gesù al Giordano». J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret,* 38-39.

[42] «Nell'Antico Testamento i profeti hanno annunziato che lo Spirito del Signore si sarebbe posato sul Messia atteso (cf Is 11,2)»: CCC 1286.

[43] Cf. L. LEGRAND, *L'annonce à Marie (Lc 1,26-38). Une apocalypse aux origines de l'évangile,* Paris, Cerf 1981, 328.

[44] LEONE MAGNO, *Sermo* 24, 3 e 25, 5; PL 54, 206 e 211.

[45] Cf A. ORBE, *La unción de Cristo en la teología de S. Ireneo,* in ID., *La unción del Verbo,* Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana 1961, 501-541, specialmente 507-511.

[46] Cf J. CABA, *Cristo, mia speranza, è risorto. Studio esegetico dei "vangeli" pasquali,* Cinisello Balsamo, Paoline 1988, 377.

[47] Una nota della Bibbia TOB dice che anche se pone il dono dello Spirito alla Chiesa durante l'apparizione pasquale (Gv 20,22), Giovanni forse vuole suggerire che è con la sua morte che Gesù può trasmettere lo Spirito al mondo (7,39; 16,5-7).

[48] CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA C.E.I, *L'iniziazione cristiana 2,* 23.

[49] Ibid., 22.

[50] Ibid., 24.

[51] S. MARSILI, *I segni dei misteri di Cristo,* 145.

[52] Cf A. NOCENT, *La confermazione nell'unità dell'iniziazione cristiana. Nuove prospettive pastorali catechetiche* in *Via Verità e Vita* 22 (1973) 44, 11-21; A. NOCENT, *L'eucaristia nell'unità della iniziazione cristiana,* in *Via Verità e Vita* 22 (1973) 45, 11-17.

[53] A. NOCENT, *La confermazione nell'unità dell'iniziazione cristiana,* 19-20.

[54] SACRA CONGREGAZIONE PER I SACRAMENTI E IL CULTO DIVINO, Dichiarazione sulla *Confessione e prima Comunione dei fanciulli,* in *Enchiridion Vaticanum* 6, 166-175.

[55] P. SORCI, *La penitenza: Dal catecumenato alla vita del battezzato,* in *Notiziario dell'UCN* 25 (2006) 2, 133.

NOVITÀ

Claude e Jacqueline Lagarde

PER RACCONTARE LA BIBBIA AI BAMBINI

Questa raccolta di testi biblici adattati permette ai bambini di sviluppare una riflessione religiosa. Anche le illustrazioni, semplici e vivaci, invitano alla contemplazione e contribuiscono nella riflessione. Un classico della "catechesi biblica simbolica", indispensabile nell'educazione alla fede.

Pagine 224. € 18,00

LA BIBBIA PER TE

Questo libro è, soprattutto per i giovani, un compagno e una guida alla lettura della Bibbia. Presenta 200 passi biblici fondamentali e propone chiavi di lettura e di commento attraverso 700 quadri esplicativi e 25 dossier tematici. Un elegante volume illustrato.

Pagine 476. € 22,00

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 • 10098 CASCINE VICA TO
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org

LA MISTAGOGIA NELL'INIZIAZIONE CRISTIANA. Visione teologica e pastorale

Ubaldo Montisci

La preoccupazione per la mistagogia e il recupero del termine sono legati al movimento liturgico e all'apparizione dell'*Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (1972). Prima di tale data la mistagogia era in qualche modo argomento "archeologico" riservato agli studiosi, specialmente gli esperti di patrologia.[1] Nel periodo successivo è cresciuta la consapevolezza che il momento mistagogico dell'iniziazione cristiana possa e, anzi, debba essere in qualche modo recuperato nella prassi ecclesiale.

È cresciuta la consapevolezza che il momento mistagogico debba essere recuperato nella prassi ecclesiale.

In realtà, questa rinnovata attenzione – almeno in Italia – appare evidente più a livello teorico che nelle realizzazioni concrete:[2] è davanti agli occhi di tutti, infatti, la grande disparità che ancora sussiste tra le energie impiegate per la preparazione ai sacramenti e quelle utilizzate per accompagnare i credenti dopo la loro celebrazione.

Ci si chiede se la riscoperta di quella particolare esperienza che è stata la catechesi mistagogica dei Padri sia in grado di offrire, e in che misura, linee orientative per qualificare gli itinerari di educazione alla fede dei preadolescenti nel nostro attuale contesto.[3]

Si intende qui, pertanto, precisare il significato del termine, specificare le finalità e la durata della mistagogia, indicare gli elementi principali del metodo mistagogico; ma, soprattutto, rilevare le stimolazioni che ne derivano per la pastorale, puntualizzare le difficoltà che provengono dal contesto culturale odierno e dalle caratteristiche degli interlocutori del processo, fornire qualche orientamento per migliorare la prassi.

1. IL SIGNIFICATO DEL TERMINE

La parola *mistagogia* ha origine dal verbo greco *myéō* che è legato, in contesto sacrale, al significato di "insegnare una dottrina" e, anche, di "iniziare ai misteri". Termini strettamente correlati sono: *mystērion*, *mystikós* e *mystēs*.[4]

L'espressione, originariamente, designava la prassi delle comunità primitive «di radunare i neo-battezzati quotidianamente durante tutta l'ottava pasquale per consolidare la loro fede attraverso una più profonda conoscenza dei riti per mezzo dei quali essi erano entrati definitivamente e pienamente nel mistero di Cristo».[5] Queste assemblee quotidiane si fondavano su tre elementi principali, che costituivano l'essenziale del metodo mistagogico: la valorizzazione dei segni sacramentali; l'interpretazione dei riti alla luce degli eventi biblici; il significato dei riti in vista dell'impegno cristiano nella vita feriale.[6]

Oggi l'espressione è usata abitualmente per indicare «la catechesi sui sacramenti con un particolare riferimento all'ambito dell'iniziazione cristiana e alla profondità spirituale della spiegazione dei riti liturgici».[7]

1.1. La mistagogia presso i Padri

Il riferimento privilegiato nell'antichità è costituito dalle «omelie mistagogiche» dei Padri. Queste catechesi non sono numerose: sollecitate probabilmente dal concilio di Laodicea (360 d.C.), nel quale vennero prese diverse decisioni sulla liturgia, sono state composte negli ultimi 25-20 anni del quarto secolo e interessano soprattutto gli ambienti di Milano e Antiochia che, a sua volta, influenza Gerusalemme e la Cilicia (Mopsuestia e Cesarea).[8]

Nella storia delle prime comunità è possibile individuare *tre accezioni fondamentali* della mistagogia patristica: a) crisostomiana o antiochena: intende la mistagogia come la spiegazione dei sacramenti per predisporre i fedeli a riceverli; b) cirilliana o gerosolimitana: si riferisce all'approfondimento del senso dei sacramenti ricevuti; c) dionigiana o legata alla tradizione orientale posteriore: sviluppa la teologia dei sacramenti e dei riti con metodo rigorosamente teologico, senza però separarla dall'esperienza e dal frutto spirituale.[9]

La mistagogia venne intesa dai Padri come una scuola di vita e di spiritualità cristiana imperniata sulla liturgia.

L'elemento che accomuna le esperienze proprie delle diverse Chiese è costituito dal fatto che la mistagogia venne intesa dai Padri come una *scuola di vita e di spiritualità cristiana imperniata sulla liturgia*.[10]

Alla base del declino delle omelie mistagogiche è possibile collocare vari fattori, tra cui: la decadenza della disciplina dell'arcano; l'attenuarsi del rapporto fede/sacramenti; il passaggio dalla catechesi ad una "speculazione" mistagogica; la riduzione della tipologia biblica – che appare insufficiente per comprendere e spiegare la realtà dei sacramenti – ad una interpretativa di carattere ripresentativo, formale, esteriore, allegorico.[11]

1.2. La mistagogia in epoca contemporanea

Oggi, l'*Introduzione* al RICA precisa che la mistagogia «è l'*ultimo tempo dell'iniziazione*» (n. 37); non solo un'appendice dunque, ma parte integrante dell'intero processo, con caratteristiche e funzioni proprie che integrano e completano i passi già precedentemente compiuti dal neofita nel cammino di fede, offrendogli «una rinnovata visione della realtà e un impulso di vita nuova» (n. 39).

La sua «importanza grandissima» (n. 39) scaturisce dalla convinzione che «una più piena e più fruttuosa intelligenza dei "misteri" si acquisisce con la novità della catechesi e specialmente con l'esperienza dei sacramenti ricevuti» (n. 38). Questo percorso si realizza in un contesto di vita comunitaria intenso e coinvolgente (n. 39), ritmato dalla partecipazione all'Eucaristia (n. 40) e, in senso stretto, riguarda i neofiti (n. 369; nn. 235-239).

La mistagogia «è l'ultimo tempo dell'iniziazione» non solo un'appendice dunque, ma parte integrante dell'intero processo di iniziazione.

La *mistagogia* si configura come *l'incontro tra la catechesi e l'esperienza della celebrazione*: è questo il suo carattere specifico, che consente di superare il rischio di confusione e malintesi.[12]

Proprio perché capace di garantire un particolare frutto spirituale, essa viene vista sempre di più come *la forma più piena ed efficace della catechesi in quanto tale*.[13] Risulta però riduttivo pensarla esclusivamente come momento dottrinale.[14]

2. FINALITÀ E DURATA DELLA MISTAGOGIA

Il termine *mistagogia* designa il *tempo* destinato «all'esperienza cristiana e ai suoi primi frutti spirituali e anche a stabilire sempre più stretti legami con la comunità dei fedeli» (RICA, n. 7). Il DGC, nel solco della tradizione, ribadisce che questa tappa iniziatica è «caratterizzata dall'*esperienza dei sacramenti* e dall'*ingresso nella comunità*» (n. 88).

In ambito italiano, a livello di documenti e ancor più nella prassi, è possibile intravedere una certa sproporzione nel considerare le singole finalità proprie di questa tappa dell'iniziazione: in genere, l'accento è posto sull'inserimento coerente nella vita quotidiana della comunità, mentre rimane in ombra l'attenzione all'esperienza vitale dei sacramenti.

Così, la *Nota* di presentazione del *Catechismo dei fanciulli e ragazzi* (1991), nel parlare delle tappe sacramentali nell'ambito di una catechesi permanente, si sofferma sulla mistagogia «che conduce ad un inserimento sempre più pieno nella vita della comunità assumendone gli impegni conseguenti di vita cristiana e di missione» (Nota ICFR, n. 21). E poco più avanti afferma che «non esiste nella catechesi un dopo-cresima, ma un itinerario che sintetizza l'intero cammino di iniziazione, ricco di forti suggestioni e contenuti, per una professione di fede e testimonianza di vita che si verifica sull'esistenza ecclesiale e sull'impegno quo-

tidiano nel mondo, in un'età quanto mai decisiva per i ragazzi» (Nota ICFR, n. 21).

Più ampia la prospettiva della seconda *Nota* per l'iniziazione cristiana (1999); attribuisce anch'essa alla mistagogia, in prima istanza, il compito di «familiarizzarsi sempre di più con la vita cristiana e i suoi impegni di testimonianza» (Nota IC/2, n. 53), ma presta attenzione anche all'approfondimento esperienziale del significato dei sacramenti: «Il neofita è educato, secondo la sua età, a scoprire il posto dei sacramenti nella vita, a crescere in una sempre più grande fedeltà a Cristo, rinnovandola con la grazia dei sacramenti. Il fanciullo o ragazzo neofita, attraverso la meditazione del Vangelo, la catechesi, l'esperienza dei sacramenti e l'esercizio della carità, è condotto ad approfondire i misteri celebrati e il senso della fede, a consolidare la pratica della via cristiana, a stabilire rapporti più stretti con gli altri membri della comunità» (Nota IC/2, n. 48); «Alla celebrazione dei tre sacramenti dell'iniziazione fa sempre seguito la mistagogia, [...] durante la quale i ragazzi approfondiscono i misteri celebrati, si consolidano nella vita cristiana e si inseriscono pienamente nella comunità» (Nota IC/2, n. 56).

Quanto alla durata, la mistagogia *occupa un tempo determinato*: il RICA parla di un «congruo tempo» (n. 369) e lo specifica nel periodo pasquale (nn. 8; 237). La *Nota* italiana indica genericamente un anno (Nota IC/2, n. 56), salvo precisare altrove: «La mistagogia dovrebbe estendersi per tutto il tempo pasquale e per l'intero anno successivo e potrebbe concludersi con una solenne celebrazione dell'anniversario del battesimo» (Nota IC/2, n. 48).

Questa tappa iniziatica è «caratterizzata dall'esperienza dei sacramenti e dall'ingresso nella comunità» (n. 88).

3. IL METODO MISTAGOGICO

Le omelie mistagogiche si fanno apprezzare «per la semplicità della loro linea argomentativa, per la ricchezza e la beltà delle citazioni bibliche, per la immediata trasparenza dello spirito di fede e, finalmente, per la loro grande concretezza dato che ci parlano non tanto di teorie teologiche o di schemi ideologici, ma della *concreta* celebrazione liturgica alla quale si è appena partecipato».[15]

Il metodo mistagogico, in particolare, consiste nel procedere «dal visibile all'invisibile, dal significante a ciò che è significato, dai "sacramenti" al "mistero"».[16]

Le tappe seguono uno schema così articolato, che trova nel 2° e 4° livello i suoi momenti essenziali: «Si inizia sempre dalla spiegazione del rito, del gesto, dell'azione o del formulario liturgico; 2) Si risale, poi, dal rito al racconto biblico dell'evento di salvezza compiuto da Dio. Si cita esplicitamente o viene richiamato a sommi capi il testo biblico. L'evento di salvezza evocato può appartenere tanto all'Antico Testamento quanto al Nuovo, e deve essere in grado di rendere ragione della salvezza che si celebra nella liturgia; 3) Ci si sofferma, poi, ad

approfondire l'evento di salvezza al quale si era risaliti nella tappa precedente, mostrandone tutto il valore salvifico. Per ottenere questo risultato si fa ricorso ad altri testi del Nuovo e dell'Antico Testamento. Termina così la risalita dal rito all'evento; 4) Poi si ridiscende dall'evento di salvezza, descritto nella Scrittura, al rito che si sta illustrando. Tutto ciò che è stato descritto ed elaborato fino a questo momento, nei punti precedenti, viene ora applicato al rito liturgico. Il rito liturgico è, così, non solo illuminato dal versetto biblico, ma anche arricchito del suo contenuto, ossia dell'evento di salvezza. Si tratta dunque di un movimento discendente che termina sul rito; 5) Per mezzo della coppia dei termini *tipo* e *antitipo*, si applica, quindi, al rito liturgico lo stesso valore salvifico presente nell'evento biblico precedentemente esaminato. Appare così chiaro che lo stesso Dio, che agiva nell'Antico e nel Nuovo Testamento a favore dell'umanità, continua ad operare oggi nel rito liturgico. In questo modo la fede e il rito sono tra loro saldamente e intimamente uniti; 6) L'ultima tappa è riservata alla presentazione delle esigenze morali che dal sacramento derivano per la vita del fedele. Tali esigenze non costituiscono un decalogo astratto, ma si comprendono nel cammino di personale conformazione a Cristo attraverso un approfondimento del mistero e un esercizio dell'amore. La presentazione e la comprensione della vita nuova è radicata in un continuo discernimento (cfr. *Fil* 1,9). Non, dunque, una mera operazione intellettuale, ma un'autentica esperienza del mistero».[17]

È possibile distinguere *quattro diversi metodi mistagogici*: «un metodo *puntuale*, che "prende ad uno ad uno i punti della celebrazione di un sacramento e ne spiega il significato"; un metodo *lineare*, in quanto "considera piuttosto le grandi linee, i grandi insiemi di una celebrazione, per farne risaltare il significato globale e coerente"; un metodo *panoramico*, che "si ferma su di un sacramento e, girando intorno a questo asse, interroga tutti gli aspetti del Mistero cristiano"; un metodo *epicletico*, che "ricerca il significato di una celebrazione liturgica, partendo dalla sua Epiclesi"».[18]

Si può parlare di mistagogia in senso proprio, quando sono riconosciuti e assicurati alcuni dati emergenti dalla sua storia: il carattere autenticamente teologico della mistagogia; la sua componente biblica; il rapporto tra il rito e l'evento della storia della salvezza.[19]

Il metodo mistagogico, in particolare, consiste nel procedere dal visibile all'invisibile, dal significante a ciò che è significato.

Caratteristica del metodo mistagogico è di *non fare una catechesi sui sacramenti se non dopo la loro celebrazione*. Questo, perché l'esperienza dell'evento deve precedere la spiegazione: «Vi è, infatti, nella celebrazione dei sacramenti una realtà che non può essere ridotta a semplice spiegazione o a conoscenza intellettuale della fede cristiana: vi è un avvenimento, una vita nella quale si è effettivamente introdotti, un'azione – quella del Risorto e del suo Santo Spirito – alla quale si partecipa».[20]

Un altro elemento tipico è *l'uso della Scrittura*, in quanto ogni argomentazione è tratta dall'Antico e Nuovo Testamento. La *tipologia biblica*, sulla quale si basa la mistagogia, garantisce sia il valore ontologico, sia la densità e bellezza spirituale della trattazione: «In sintesi: la mistagogia è un sistema ermeneutico che

rende ragione del rapporto che esiste tra l'*evento* storico-salvifico e il *rito* liturgico che lo celebra. Nell'ermeneutica biblica la tipologia serviva a garantire l'unità dell'economia della salvezza nelle sue due tappe, l'Antico e il Nuovo Testamento. Altrettanto avviene nella mistagogia: la tipologia serve a garantire l'unità dell'economia salvifica considerata nei due aspetti che possono apparire alternativi: l'evento storico e la sua celebrazione rituale».[21]

4. RILEVANZA PASTORALE

La mistagogia possiede dei valori e delle sollecitazioni per la nostra pastorale e permette di riscoprire e valorizzare elementi centrali della fede che rischiano, talvolta, di essere trascurati. Senza pretese di completezza, ne metto in rilievo alcuni, in forma schematica:

4.1. Riconoscimento del primato di Dio

La mistagogia sottolinea il *primato di Dio nella storia della salvezza*. È una prospettiva importante, una consapevolezza la cui rilevanza è evidenziata anche dal recente magistero pontificio: «C'è una tentazione che da sempre insidia ogni cammino spirituale e la stessa azione pastorale: quella di pensare che i risultati dipendano dalla nostra capacità di fare e di programmare. Certo, Iddio ci chiede una reale collaborazione alla sua grazia, e dunque ci invita ad investire, nel nostro servizio alla causa del Regno, tutte le nostre risorse di intelligenza e di operatività. Ma guai a dimenticare che "senza Cristo non possiamo far nulla" (cfr. *Gv* 15,5)»;[22] «*Abbiamo creduto all'amore di Dio* — così il cristiano può esprimere la scelta fondamentale della sua vita. All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva».[23]

Tuttavia, questa rivalutazione – indispensabile in una società sempre più rinchiusa in un orizzonte immanentista – va adeguatamente intesa, in quanto non può avvenire a discapito dell'umano: il principio dell'Incarnazione conferma che non c'è giustapposizione tra la Grazia e i processi educativi indispensabili per comprendere pienamente ciò che Dio va operando nella vita dell'uomo e poter collaborare consapevolmente con Lui.[24]

Il principio dell'Incarnazione conferma che non c'è giustapposizione tra la Grazia e i processi educativi.

4.2. Recupero del carattere storico del mistero della salvezza

Il metodo mistagogico favorisce anche il recupero del *carattere storico del mistero della salvezza*. L'iniziazione cristiana, infatti, si differenzia rispetto alle altre proprio per la sua fondazione e motivazione storico-salvifica,[25] in quanto si fonda su un evento storico e si realizza nel tempo: «Per questo la Chiesa, nel trasmettere oggi il messaggio cristiano a partire dalla viva coscienza che ha di es-

so, fa costante "memoria" degli avvenimenti salvifici del passato, narrandoli. Interpreta alla loro luce gli avvenimenti attuali della storia umana, dove lo Spirito di Dio rinnova la faccia della terra, e permane in una credente attesa della venuta del Signore. Nella catechesi patristica, la narrazione (*narratio*) delle meraviglie operate da Dio e l'attesa (*expectatio*) del ritorno di Cristo accompagnavano sempre l'esposizione dei misteri della fede» (DGC, n. 108). In questo modo, la *Bibbia* riacquista il suo ruolo centrale e la *narrazione* appare come forma privilegiata di comunicazione della fede.[26]

Il carattere storico del messaggio cristiano ha delle ripercussioni sulla la catechesi. Chiede, in primo luogo, che sia *potenziata la catechesi biblica*, in vista di una proposta che faccia conoscere le "opere e le parole" con le quali Dio si è rivelato all'umanità e aiuti a leggerle alla luce della fede. Mette in luce, inoltre, la necessità di una *comunicazione della fede significativa per la persona umana*: la catechesi dottrinale assume valore quando si sforza di contribuire a illuminare e interpretare per mezzo del messaggio evangelico la vita dell'uomo contemporaneo, i segni dei tempi e le realtà di questo mondo, in quanto in essi si attua il progetto di Dio per la salvezza dell'uomo.[27]

4.3. Carattere cristocentrico dell'annuncio

La mistagogia mette in risalto un ulteriore elemento: il *carattere eminentemente cristocentrico dell'annuncio*. La relazione del messaggio cristiano con l'esperienza umana non è una semplice questione metodologica, ma essa germina dalla finalità medesima della catechesi, la quale cerca di mettere in comunione la persona umana con Gesù Cristo (cf DGC, n. 235). In riferimento a Cristo trova piena luce il mistero dell'uomo; la catechesi opera per questa identità di esperienza umana tra Gesù maestro e discepolo e insegna a pensare come Lui, agire come Lui, amare come Lui.

4.4. Maturazione di uno sguardo spirituale

Il metodo mistagogico educa al senso religioso, *a maturare uno sguardo spirituale*: «La catechesi aiuterà a fare il passaggio dal segno al mistero. Condurrà a scoprire, dietro l'umanità di Gesù, la sua condizione di Figlio di Dio; dietro la storia della Chiesa, il suo mistero come "sacramento di salvezza"; dietro "i segni dei tempi", le orme della presenza e del piano di Dio. La catechesi mostrerà, così, la conoscenza tipica della fede, "che è conoscenza attraverso i segni"» (DGC, n. 108).

La mistagogia mette in risalto il carattere eminentemente cristocentrico dell'annuncio.

Il credente è consapevole che, mentre l'uomo ricerca l'incontro con Dio, Dio stesso lo ha preceduto e ha mandato il Figlio sulla terra e da allora il suo compito è quello di cogliere la prossimità di Dio nell'esistenza di ogni uomo: la vita stessa può essere vista come sacramento della presenza di Dio nella storia degli uomini.

Quella del discernimento come indicatore di maturità cristiana è una prospettiva di straordinaria attualità: un documento canadese recente afferma che il credente – un discepolo che fa la volontà del Padre – è caratterizzato dalla capacità di «narrare la propria esperienza di sal-

vezza e di liberazione, di testimoniare, di leggere la Scrittura e di attualizzarla, di situare la propria esperienza religiosa in rapporto alla tradizione cristiana, di cercare le ragioni del credere e sviluppare l'intelligenza della fede, di condividere la sua fede e di renderne ragione, di prendere la parola all'interno della propria fede cristiana, di dialogare con differenti categorie di persone, *di discernere i segni dei tempi*».[28]

4.5. Valorizzazione del mistero del culto

Questa mentalità, questa capacità di uno sguardo che non si ferma alla superficie, è fondamentale anche per andare oltre una visione dei sacramenti che li riduce a *cose*. I riti cristiani, infatti, sono spesso considerati come realtà a sé e presentati, quindi, isolati e chiusi in se stessi, avulsi dal contesto più ampio e normale nel quale essi si trovano, quello liturgico. Il metodo mistagogico *valorizza il mistero del culto*: «Il mistero è un'azione sacra di carattere cultuale, nella quale un atto salvifico diventa presente sotto forma di rito; per il fatto che la comunità cultuale compie questo rito, essa prende parte all'atto salvifico ed ottiene in tal modo la salvezza».[29]

I sacramenti, inoltre, sono considerati non come termine di un percorso, quanto *come punto di partenza*, segni di salvezza donata in Cristo, che collocano chi li riceve in una situazione "nuova". Ne scaturisce una missione: il dono ricevuto fa appello alla risposta dell'uomo, che si concretizza nell'azione di grazie, nella testimonianza, nel servizio.

4.6. Mistagogia come antidoto al razionalismo e al nozionismo

La mistagogia diventa un *antidoto efficace contro il razionalismo e il nozionismo* che ancora influenzano il modo di intendere la catechesi. La tradizione della Chiesa ci ricorda che l'annuncio cristiano, senza trascurare la conoscenza razionale e sistematica, è in primo luogo esperienza che trova un momento centrale nella celebrazione liturgica. La mistagogia tende a trasmettere innanzitutto una vita e non delle idee;[30] alla scuola della mistagogia, si è più facilitati nel realizzare quella circolarità vitale tra Parola, celebrazione e vita, tanto auspicata ma poco realizzata.

I sacramenti sono considerati non come termine di un percorso, quanto come punto di partenza, segni di salvezza donata in Cristo.

4.7. Rinnovato sforzo evangelizzatore

La mistagogia, infine, *chiede un rinnovato sforzo evangelizzatore nei confronti delle comunità cristiane*,[31] tenute a diventare un vero e proprio "laboratorio" di fede, dove si fa esperienza concreta dei tanti contenuti appresi nel momento formativo.

Sono tanti gli elementi positivi contenuti nella mistagogia; eppure ci si chiede se sia realmente possibile applicare il metodo mistagogico nell'attuale contesto socioculturale e religioso. Gli esperti mettono in rilievo non poche difficoltà; soprattutto, rilevano che il contesto culturale in cui la mistagogia è nata – quello platonico – è tramontato da tempo e, quindi, non sarebbe proponibile nello stile originale ma, al più, con numerosi adattamenti.[32] L'esperienza conferma che il rischio di "archeologismo" non è remoto.

Volendo analizzare più in concreto le difficoltà, ritengo che esse siano riconducibili sostanzialmente a due: la difformità fino all'incoerenza, rispetto al passato, del modo in cui la mistagogia viene oggi realizzata; le caratteristiche che sono proprie dei destinatari che vivono in un contesto culturale sfavorevole.

5.1. Il problema del tempo e del significato della mistagogia, oggi

Innanzitutto, al di là delle dichiarazioni di principio, almeno nella prassi attuale, il momento mistagogico appare come *pre-sacramentale* e, quanto alle finalità, la preoccupazione precipua è quasi esclusivamente quella di inserimento nella comunità.

È venuto meno, fino praticamente a scomparire, il significato profondo costituito dalla *scelta personale*, libera e responsabile, e dalla *discontinuità* tra il prima e il dopo l'aver ricevuto i sacramenti.[33] Ciò emergeva in modo assai più eloquente nel momento in cui gli interlocutori erano gli adulti; oggi, stante la diffusa situazione di catechesi infantile, le istanze della mistagogia non appaiono nella loro reale ortata. La *comunità*, inoltre, esplica un ruolo irrilevante, oserei dire impalpabile, in tutto il processo.

Una difficoltà in più è data dal fatto che *non trova adeguata collocazione il sacramento della Riconciliazione* il quale, nel caso dei fanciulli e ragazzi e nell'attuale successione dell'ordine dei sacramenti, viene a occupare una posizione "innaturale".[34]

5.2. Il problema dell'età

Ulteriori complicazioni sono costituite dall'*età* in cui si colloca la tappa mistagogica, nella maggior parte dei casi nella preadolescenza o prima adolescenza.[35] Le comunità non sembrano attribuire la giusta rilevanza a questo momento di crescita, che si rivela invece fondamentale nel processo di maturazione nella fede.

Sicuramente, un'attenzione particolare va posta al modo in cui si svolge la catechesi con gli adolescenti. Da un lato questa va continuata perché a que-

Le comunità non sembrano attribuire la giusta rilevanza a questo momento di crescita, che si rivela invece fondamentale.

st'età l'iniziazione cristiana non può essere considerata ancora conclusa; ma non può essere realizzata come quella fatta nelle età precedenti. Si dovrebbe

tenere in considerazione che i ragazzi sono talmente cambiati, per via delle trasformazioni globali che avvengono in questa tappa evolutiva, che *ci vorrebbe quasi una "nuova evangelizzazione" specifica* per una fase dell'esistenza in cui in fondo si determinano quei tratti del credente che, normalmente, diverranno permanenti.

5.3. Il problema del linguaggio

Un ostacolo culturale non indifferente, infine, è quello di un *linguaggio quasi inaccessibile* per un mondo che ha elaborato categorie culturali molto diverse da quelle bibliche e che risente di una catechesi che ha a lungo presentato la fede in un'ottica prevalentemente intellettualistica e moraleggiante.

6. INDICAZIONI DI SOLUZIONE

6.1. Mistagogia come guida alla sperimentazione della vita cristiana

Ritengo che il nodo centrale di soluzione consista nell'intendere questo momento non come un periodo nel quale dare ulteriori informazioni sull'identità cristiana, quanto *piuttosto per sperimentare come si vive* ciò che precedentemente si è appreso. Infatti, «scopo della mistagogia di tutti i tempi è quello di personalizzare le attitudini che sono alla base della celebrazione, cioè l'ascolto della Parola di Dio, la preghiera, l'adorazione, la gioiosa azione di grazie, l'intercessione per i bisogni degli uomini di buona volontà, l'offerta spirituale della propria vita nel Cristo, con il Cristo e per mezzo del Cristo».[36]

6.2. Valorizzazione dell'esperienza liturgica

Si tratta anche di restituire alla mistagogia il significato originario di un *apprendimento fondato soprattutto sull'esperienza liturgica*;[37] perché ciò accada è altrettanto importante uscire da una prospettiva riduttiva in cui la liturgia (e in questo caso i singoli sacramenti) risulta un semplice mezzo per ottenere la grazia per avere la forza di mettere in pratica un certo comportamento morale.

Un problema che va affrontato è quello del linguaggio liturgico, che non viene più facilmente compreso dagli stessi praticanti. È quanto mai opportuna oggi una *catechesi sui grandi segni liturgici*.[38]

Si tratta di restituire alla mistagogia il significato originario di un apprendimento fondato soprattutto sull'esperienza liturgica.

6.3. Coinvolgimento della comunità e formazione dei catechisti

Bisognerà rendere più consapevoli le intere comunità cristiane del loro ruolo evangelizzatore e delle responsabilità nell'accompagnamento dei neofiti. Va curata, pertanto, la *formazione della comunità*, sapendo che questa, per forza di cose, non può seguire percorsi sistematici e organici come quelli previsti per i catechisti; si tratta piuttosto di interventi che tendono a curare la qualità dall'ambiente generale, promuovendo una "atmosfera" evangelizzatrice.[39] In più,

un'attenzione speciale va posta alla *formazione dei catechisti*, per renderli capaci di trasmettere ad altre persone non una dottrina ma le proprie esperienze di vita cristiane. Il cambio di mentalità deve partire proprio dagli operatori pastorali.

7. CONCLUSIONE

La proposta della fede cristiana alle nuove generazioni è resa più impegnativa da alcune situazioni inedite nel nostro contesto occidentale e dalle accresciute aspettative in ambito ecclesiale. Nella ricerca dei modi più efficaci per favorire l'incontro con la persona di Gesù Cristo e con il suo messaggio, trova nuova rilevanza oggi anche il metodo mistagogico.

Nella ricerca dei modi più efficaci per favorire l'incontro con Gesù Cristo trova nuova rilevanza oggi anche il metodo mistagogico.

La mistagogia non è una novità nella storia della Chiesa. Attraverso di essa i Padri offrirono una proposta educativa che non era semplicemente un insegnamento di dottrine, ma una concezione della vita e dello sviluppo della persona a partire dall'azione della grazia divina. In particolare, richiamarono la centralità del mistero di Cristo, convinti che solo la fede in lui, celebrata, professata e vissuta, avrebbe potuto rispondere alle aspirazioni puntuali del loro tempo. Diventa così una pedagogia spirituale permanente, una fonte inesauribile di una spiritualità cristiana che vuol vivere il mistero pasquale in pienezza di fede, di speranza e di amore.

Più che un metodo è una mentalità e, a ben vedere, prendere sul serio la mistagogia e le sue esigenze comporta un ripensamento globale di tutto l'impianto iniziatico, richiede una scelta pastorale coraggiosa che esige una conversione nella vita dei singoli credenti e delle comunità, chiamate a percorrere le strade della storia con rinnovata fedeltà a Dio e all'uomo.

[1] Cf S. SIRBONI, *Un pastore di fronte alle urgenze di una pastorale più mistagogica*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» 27 (1989) 3, 41.

[2] Tra i principali riferimenti ai documenti magisteriali ricordiamo: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, (RICA), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1978, nn. 37-39; 235-239; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, (CCC), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1997, nn. 1075; 1234-1245; CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi*, (DGC), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1997, nn. 88-89; 108; 116-117; 129; UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Il catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*. Nota per l'accoglienza e l'utilizzazione del Catechismo della CEI, (Nota ICFR), Torino-Leumann, Elledici, 1991, n. 21; CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CEI, *L'iniziazione cristiana. 2. Orientamenti per l'iniziazione dei fanciulli e dei ragazzi da 7 a 14 anni*, (Nota IC/2), Torino-Leumann, Elledici 1999, nn. 9; 48; 49; 53; 56.

[3] Nell'ottica del *Forum*, quanto ai destinatari, è questa la categoria di riferimento obbligata.

[4] Cf E. MAZZA, *La mistagogia*. Una teologia della liturgia in epoca patristica, Roma, C.L.V. - Edizioni Liturgiche 1988, 12.

[5] S. SIRBONI, *Un pastore di fronte alle urgenze di una pastorale più mistagogica*, 41-42.

[6] Cf D. SARTORE, *La mistagogia, modello e sorgente di spiritualità cristiana*, in «Rivista Liturgica» 73 (1986) 509.

[7] E. MAZZA, *La mistagogia*, 13.

[8] Cf E. MAZZA, *Che cos'è la mistagogia*, in «Ri-

vista di Pastorale Liturgica» 27 (1989) 3, 5-8. Tra le citazioni più rilevanti, l'autore elenca: il *De Sacramentis* di Ambrogio, rielaborato poi nel *De Mysteriis*; i vari cicli di omelie mistagogiche di Giovanni Crisostomo; le omelie catechetiche di Teodoro di Mopsuestia e quelle di Cirillo di Gerusalemme.

[9] Cf E. MAZZA, *Che cos'è la mistagogia*, 5.

[10] Cf D. SARTORE, *La mistagogia*, 509.

[11] Cf D. SARTORE, «Mistagogia», in: D. SARTORE - A. M. TRIACCA - C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 2001, 1210.

[12] «Come è avvenuto per altre parole e per altre realtà nella Chiesa, c'è il pericolo che la mistagogia diventi un termine generico applicato a cose diverse senza un profondo discernimento. Si parla spesso di mistagogia attribuendo a questo termine significati notevolmente diversi: una semplice catechesi dei sacramenti; una introduzione al Mistero o ai Misteri; la stessa celebrazione liturgica; una vera e propria teologia liturgica; una speculazione teologico-liturgica; la tipologia biblica applicata alla liturgia; una guida spirituale permanente; una sorgente di vita spirituale; una liturgia mistagogica; l'esigenza di una teologia globale»: SARTORE, «Mistagogia», 1213.

[13] Cf E. MAZZA, *Che cos'è la mistagogia*, 3-4.

[14] Così si esprimeva nel progetto diocesano l'allora vescovo di Bari, mons. Magrassi: «Il cammino di fede non è solo apertura dell'intelligenza a Cristo, ma è *ingresso progressivo nel mistero della salvezza*. Di qui la "mistagogia" dei padri: il mistagogo è colui che prende per mano i fratelli e, per il sentiero della fede, li introduce nel mistero, cioè li porta a incontrarsi vitalmente con Cristo»; M. MAGRASSI, *L'urgenza dell'ora: evangelizzare tutti*. Progetto pastorale, Torino-Leumann, Elledici, 1987, n. 94.

[15] E. MAZZA, *Che cos'è la mistagogia*, 4.

[16] CCC, 1075.

[17] F. CACUCCI, *La mistagogia: una scelta pastorale*, Bologna, Dehoniane 2006, 25.

[18] D. SARTORE, «Mistagogia», 1210-1211.

[19] Cf E. MAZZA, *Che cos'è la mistagogia*, 23.

[20] F. CACUCCI, *La mistagogia: una scelta pastorale*, 6. Tenuto conto che si riscontrano significative differenze nella concezione della mistagogia, così come risulta dalla lettura delle fonti, probabilmente i malintesi e alcune false attese sarebbero superate da una prospettiva che considera "catechesi mistagogiche" solo quelle post-battesimali; cf D. SARTORE, «Mistagogia», 1209.

[21] E. MAZZA, *Che cos'è la mistagogia*, 21. L'autore si sofferma a descrivere il concetto di *tipologia biblica* nelle pp. 15-18.

[22] GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 38.

[23] BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 1.

[24] Si veda, ad esempio, l'importante annotazione sul rapporto tra itinerario formativo e sacramenti presente nella Nota IC/2, n. 22: «Se è vero che con la celebrazione dei tre sacramenti i fanciulli e i ragazzi sono pienamente iniziati alla vita cristiana, tuttavia, proprio per la legge della progressione della storia della salvezza, anche l'itinerario che ad essi conduce partecipa di quella grazia, preparandola, anticipandola, favorendola».

[25] «[...] Non si può d'altra parte fare a meno di ravvisare la differenza nella natura storica della rivelazione cristiana, rispetto al riferimento prevalentemente mitologico delle religioni naturali. La ripresentazione rituale dell'evento storico–salvifico ne costituisce la differenza fondamentale»; G. RUTA, *La forza di «iniziare»/1. Per una riflessione sull'iniziazione cristiana*, in: «Catechesi» 60 (1991) 3, 19.

[26] Ho sviluppato brevemente il pensiero in U. MONTISCI, *Il "linguaggio" narrativo nella catechesi*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» 45 (2007) 2, 21-24.

[27] Il DGC elenca le conseguenze che questa dimensione deve avere per i diversi tipi di catechesi: «Nella prima evangelizzazione propria del precatecumenato o della pre-catechesi, l'annuncio del Vangelo si farà sempre in connessione intima con la natura umana e le sue aspirazioni, mostrando come esso soddisfa pienamente il cuore umano; nella catechesi biblica, si aiuterà ad interpretare la vita umana attuale alla luce delle esperienze vissute dal Popolo di Israele, da Gesù Cristo e dalla comunità ecclesiale, nella quale lo Spirito di Cristo risorto vive e opera continuamente; nella esplicitazione del Simbolo, la catechesi mostrerà come i grandi temi della fede (creazione, peccato originale, Incarnazione, Pasqua, Pentecoste, escatologia...) sono sempre fonte di vita e di luce per l'essere umano; la catechesi morale, nel presentare in che cosa consiste la vita degna del Vangelo e nel promuovere le beatitudini evangeliche come spirito che permea il decalogo, le radicherà nelle virtù umane, presenti nel cuore dell'uomo; nella catechesi liturgica, dovrà essere costante il riferimento alle grandi esperienze umane, rappresentate dai segni e dai simboli dell'azione liturgica, a partire dalla cultura ebraica e cristiana» (DGC, n. 117).

[28] ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Jésus Christ chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul 2004, 33-34.

[29] O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Torino, Borla 1966, 58.

[30] E. BARGELLINI, *Catechesi e liturgia: è ancora attuale il metodo mistagogico dei padri?*, in "Vita Monastica" 28 (1974) 116/117, 37-67. Osserva l'A.: «Alla base di tutto il metodo della catechesi mistagogica sta la consapevolezza, espressa a più riprese da Ambrogio, che l'esperienza vissuta del sacramento (in quanto "rigenerazione" e "illuminazione" ad opera dello Spirito) è la sorgente della vera conoscenza sul piano della fede. Questo dato è molto importante e urge rivalutarlo nella catechesi, specie nel nostro ambiente occidentale così cartesianamente legato alla concettualizzazione quasi come a unica via di conoscenza. Nel piano della fede invece il rapporto di con naturalità creata dallo Spirito e l'esperienza hanno nell'ordine posizione preminente rispetto alla conoscenza dell'intelletto» (p. 50).

[31] A. FOSSION, *Verso comunità catechizzate e catechizzanti*, in «La Civiltà Cattolica» 156 (2005) I, 342-351.

[32] Cf E. MAZZA, *Che cosa è la mistagogia*, 22-23; D. SARTORE, «Mistagogia», 1210.

[33] Nel passato era evidente che l'iniziazione, che aveva come destinatari gli adulti chiamati a conversione, era "luogo di frontiera" che distingueva il catecumeno e il neofita poi dai pagani; ma anche "luogo di progressione" in cui le tappe fissavano ruoli e impegni precisi e diversificati. Cf R. LAURITA, *Riflettendo sulla mistagogia oggi*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» 27 (1989) 3, 33-40, qui 37.

[34] In realtà, i documenti recitano: «Nel tempo della mistagogia i neofiti continuano la formazione penitenziale e si preparano a celebrare comunitariamente il sacramento della Penitenza, seconda tavola di salvezza dopo il Battesimo, ripresa e affinamento della corrispondenza alla grazia battesimale» (Nota IC/2, n. 48).

[35] Ho affrontato più ampiamente questo argomento in. U. MONTISCI, *L'iniziazione cristiana in Italia in un tempo di transizione*, in «Catechesi» 76 (2006-2007) 3, 46-61; qui 53-54.

[36] A. M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conférences de Saint Serge. XXXIXe Semine d'études liturgiques*, Roma, CLV - Liturgiche 1993, Presentazione, nota 1. Osserva il Bargellini: «Ma la molla vera che sostiene e guida alla scoperta delle potenzialità trasformanti dei sacramenti e di tutto lo scambio di vita che circola nella comunità, è l'esperienza stessa dei sacramenti ricevuti. Da questo nuovo modo di vivere del cristiano gli deriva anche un nuovo modo di vedere, giudicare, comprendere le cose, le persone, il mondo», E. BARGELLINI, *Catechesi e liturgia: è ancora attuale il metodo mistagogico dei padri?*, 64.

[37] I documenti offrono delle indicazioni molto concrete: il RICA, ad esempio, suggerisce di riservare dei posti durante le celebrazioni domenicali; esorta alla partecipazione con i padrini; prevede delle celebrazioni intorno alla domenica di Pentecoste e una celebrazione per ringraziare il Signore nell'anniversario del Battesimo; è considerato significativo anche l'incontro dei neofiti con il Vescovo almeno una volta l'anno (cf RICA, n. 236-239). Inoltre, si può prevedere per il tempo della mistagogia la "consegna" del giorno del Signore o domenica (ottava di Pasqua o otto giorni dopo il Battesimo), del Credo niceno-costantinopolitano (sintesi sistematica della fede) e del catechismo che deve guidare la formazione cristiana negli anni successivi (Cf Nota IC/2, n. 48).

[38] «I *segni liturgici* in generale pongono un problema pratico. Essi fanno parte del linguaggio liturgico. Sono "parola visibile" per sant'Agostino. Ma spesso non parlano, o perché eseguiti male diventano diaframma anziché finestra aperta sul Mistero, o perché non catechizzati scivolano sul capo delle persone. È urgente il bisogno di una catechesi sui grandi segni: acqua, luce, olio, pane, segno di croce, ecc., specie nel nostro mondo secolarizzato. Non si tratta di dare una spiegazione intellettuale, ma di offrire la chiave biblica per coglierne il linguaggio (esprimono i *"mirabilia Dei"*) e di provocare tramite essi una esperienza che coinvolga la vita. [...]»: M. MAGRASSI, *L'urgenza dell'ora: evangelizzare tutti*, n. 130.

[39] L'UCN ha previsto un itinerario specifico, il primo, per la maturazione ministeriale della comunità cristiana nella *Nota*: *Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti*, (del 1991). Là si afferma che la comunità si fa itinerario: a) nel leggere gli avvenimenti che formano la storia di una comunità alla luce del Vangelo; b) nel celebrare la presenza del Risorto nel "giorno del Signore"; c) nel guidare la maturazione della fede di tutti i suoi membri; d) nel testimoniare e attualizzare un disegno di salvezza per gli uomini, specie i più poveri.

«REBECCALIBRI» PER GLI OPERATORI DELLA CATECHESI

A quanti, impegnati nel campo della catechesi, sono interessati a trovare con facilità testi e sussidi sull'argomento, può essere utile sapere che nell'editoria italiana opera ormai da un anno un nuovo soggetto, *Rebeccalibri*.

Si tratta di un portale, espressione del Consorzio per l'Editoria Cattolica (CEC) costituitosi nel gennaio del 2005 con il patrocinio della UELCI (Unione Editori e Librai Cattolici) e la collaborazione del Progetto Culturale della CEI.

Il Consorzio, che per ora raccoglie le forze delle editrici Dehoniane, Elledici, Messaggero, Paoline e San Paolo, ha come scopo principale il trovare, tra le case editrici associate, forme di collaborazione strutturata e capaci di affrontare la sfida in atto, a tutela di tutto il mondo editoriale d'ispirazione cattolica.

In quest'ottica, la prima realizzazione del CEC è stato appunto il portale *Rebeccalibri*, online dall'inizio del 2007.

Evidentemente, il portale mira anzitutto a razionalizzare e ottimizzare il complesso lavoro svolto quotidianamente da editrici e librerie in ordine alla distribuzione e commercializzazione del testo religioso. Ma ha pure lo scopo, altrettanto importante, di offrire al lettore interessato e all'operatore pastorale tutte le indicazioni utili alla conoscenza e pronta reperibilità dei testi religiosi editi dalle editrici raggruppate nel CEC. Questo servizio informativo, poi, sarà ancora più ricco e vario quando – com'è negli auspici – altre case editrici religiose daranno la loro adesione al Consorzio, e quando anche gli editori laici approfitteranno della disponibilità di *Rebeccalibri* ad accogliere la segnalazione delle loro collane religiose.

La ricca informazione offerta dal portale si presenta così strutturata:

Area notizie: ospita notizie dal mondo editoriale in genere e dall'editoria cattolica in particolare.

Calendario eventi: segnala presentazioni di libri, mostre, manifestazioni, con particolare riferimento al mondo editoriale religioso, ma non solo.

Sezione letture: ospita le schede di alcuni significativi prodotti editoriali, con allegato un estratto dei contenuti in formato PDF.

In libreria: presenta le schede prodotto dei libri di recente pubblicazione.

Operatori pastorali: una sezione dedicata agli "specialisti" del mondo ecclesiale, mettendo in evidenza i libri loro dedicati.

Percorsi di lettura (presto online): intende valorizzare il patrimonio editoriale; stabilito un tema, periodicamente variato, presenta i titoli inerenti, anche di non recente pubblicazione.

Pensare i/n libri, un vero *magazine* periodico, in formato elettronico, sull'editoria e letture tratte dalla stampa periodica degli editori aderenti al progetto.

Dell'importante iniziativa abbiamo parlato con il suo responsabile editoriale, Andrea Menetti.

• *Come si colloca questa nuova esperienza e quali ragioni vi sottendono?*

Possiamo dire innanzitutto che le ragioni sono insieme quelle del mercato e della cultura, ovvero di quella cultura che, con i suoi prodotti – in questo caso i libri – anima il mercato. Non è un caso se Dehoniane, Elledici, Messaggero, Paoline e San Paolo hanno deciso di creare un consorzio, il Consorzio per l'Editoria Cattolica, dal quale è nato il primo progetto, che è quello di *Rebeccalibri* (www.rebeccalibri.it). Le ragioni sono legate alla visibilità che l'editoria religiosa merita, e ad uno spazio che fino ad ora si è concesso ad altri e che deve ritornare anche dell'editoria religiosa. Pensiamo ad esempio alle collane di spiritualità pubblicate da editori cosiddetti laici. Non dobbiamo procedere come due mondi paralleli ma andare tutti insieme a convivere in uno spazio comune.

• *È possibile già oggi determinare una risposta dei lettori?*

Abbiamo ancora dati parziali ma possiamo ritenerci, per questo inizio, molto soddisfatti. Come linea editoriale abbiamo guardato alla curiosità del lettore: se desidera una notizia riguardo il mercato, o il panorama editoriale internazionale, oppure gli eventi; se desidera una riflessione o leggere un articolo apparso magari su di una rivista che non ha mai acquistato; se è alla ricerca di articoli di opinione sull'editoria, *Rebeccalibri* può certamente aiutarlo. Il lettore dovrebbe essere "curioso" per definizione, e quindi *Rebeccalibri* può fungere anche da rilevatore: qual è il volto del lettore contemporaneo? Risponde davvero a quelle caratteristiche di libertà come noi riteniamo oppure è chiuso e settoriale? Nel caso, riusciremo a soddisfare anche i lettori meno "aperti".

• *E quella del mercato?*

Il mercato è sicuramente in attesa: diversi editori, sia del mercato laico che di quello cattolico o religioso in genere, esplorano *Rebeccalibri*: chi per curiosità, chi invece per rendersi conto di questa realtà nuova e decidere se aderire all'iniziativa di riversare il catalogo nella banca dati che il sito ospita. Posso anche dirle che alcuni editori laici si sono dimostrati entusiasti di *Rebeccalibri* tanto da domandarci di poter ospitare in banca dati i loro titoli di religione e spiritualità. Questa è anche la conferma di come gli editori laici guardino con grande interesse all'argomento religioso e abbiano compreso le potenzialità di *Rebeccalibri*.

• *Ha citato la banca dati; può darcene una descrizione?*

La banca dati è rivolta al più vasto pubblico possibile, ed è organizzata tenendo conto dell'esperienza delle banche dati bibliografiche delle grandi biblioteche. Le ricerche per autore, soggetto, titolo, collana, la navigabilità della scheda (che consente un'apertura di orizzonti notevole) rappresentano qualcosa di importante. Mi permetto di puntare l'attenzione sul fatto che, con una unica maschera di ricerca, l'utente può accedere ai cataloghi di più editori, e questo non è poco. Fermo restando che, per gli acquisti, si dovranno rivolgere agli editori stessi o alle librerie.

• *Rimanendo nell'ambito della letteratura religiosa e degli strumenti di studio in particolare: come può essere utile Rebeccalibri?*

Direi che è in grado di aprire, anche qui, delle interessanti prospettive: permette di rimanere al passo del mercato, aggiornati sulle ultime novità, con descrizioni del prodotto, la possibilità (quando concessa dall'editore) di visualizzare parte del testo e quindi di poter verificare il livello del documento proposto, oltre che di riproporre, attraverso i percorsi di lettura, volumi editi da tempo ma che rientrano, per così dire, nell'«ordine del discorso».

• *Per concludere: se dovesse dare una definizione della sua esperienza in Rebeccalibri?*

Sicuramente la considero una grande esperienza culturale, dove il mercato e la cultura non rappresentano valori contrapposti ma si pongono, entrambi, al servizio dei lettori.