

Settimane di Camaldoli Convegni 2016

La Foresteria del Monastero organizza ogni anno alcuni convegni privilegiando le tematiche che dal Concilio Vaticano II in poi sono state oggetto di maggiore riflessione per la vita della Chiesa: Bibbia, liturgia, ecclesiologia/teologia, dialogo ecumenico e interreligioso. I programmi dettagliati si possono trovare sul nostro sito: www.camaldoli.it

Dom 10 - Ven 15 luglio - XXXVI SETTIMANA BIBLICA
in collaborazione con la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale - Firenze
e con il patrocinio dell'ABI (Associazione Biblica Italiana)

Leggere il presente alla luce della meta

Come essere discepoli in tempo di crisi: il messaggio di Mt 18 e Mt 24-25

Dom 17 - Ven 22 luglio - LI SETTIMANA LITURGICO-PASTORALE
in collaborazione con l'Istituto di Liturgia-pastorale "S. Giustina" - Padova

Tra battesimo ed eucaristia

Iniziazione cristiana oggi (II)

Dom 7 - Ven 12 agosto

SETTIMANA TEOLOGICA

in collaborazione con l'Associazione Teologica Italiana (ATI)

Teologia della Parrocchia

Dom 4 - Ven 9 settembre

SETTIMANA MONASTICA

La preghiera

Nella tradizione monastica e nell'insegnamento dei Padri

Relatori: Michel Van Parys - Antonio Montanari

Mer 7 - Dom 11 dicembre

COLLOQUI EBRAICO-CRISTIANI - XXXVII INCONTRO NAZIONALE

Custodi della Scrittura

Ebrei e cristiani "testimoni" della Parola

(le iscrizioni si ricevono dal 13 settembre)

Per informazioni e prenotazioni:

Foresteria del Monastero di Camaldoli - 52014 Camaldoli (AR)

foresteria@camaldoli.it - 0575 556013

IL MODELLO DI INIZIAZIONE ANTICA COME FORMA ECCLESIALE

Cristina Simonelli

«L'uomo non è mai nato del tutto, deve affrontare la fatica di generarsi di nuovo o sperare di essere generato. La speranza è fame di nascere del tutto, di portare a compimento ciò che portiamo dentro di noi in modo solo abbozzato. In questo senso, la speranza è la sostanza della nostra vita, il suo fondo ultimo; grazie a essa siamo figli dei nostri sogni, di ciò che non vediamo e non possiamo verificare. Affidiamo così il compito della nostra vita a un qualcosa che non è ancora, a un'incertezza. Per questo abbiamo tempo, siamo nel tempo: se fossimo già formati del tutto, se fossimo già nati interamente e completamente, non avrebbe senso consumarci in esso»¹.

Molte cose antiche suscitano fastidio, travolte nella rimozione della memoria o semplicemente nell'insofferenza del vecchio e nel desiderio del nuovo: l'iniziazione cristiana nel complesso e in particolare nel suo aspetto celebrativo e mistagogico sembra invece seguire un destino tutto diverso. Forse questo è dovuto a una sorta di "nostalgia del rito", tanto più forte quanto più impenetrabile appare oggi a molti l'apparato liturgico; forse è dovuto anche alla ricerca di modelli compatibili in un regime che ha da tempo la cristianità alle spalle. Certo è che a volte si ha l'impressione opposta, quella di dover mantenere un varco, una giusta distanza rispetto a modelli interessanti ma certo non semplicemente esportabili come tali.

In questo orizzonte è utile pertanto delineare una sintetica retrospettiva storica, raccogliendo dati largamente noti, ma più interes-

¹ M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, Cortina, Milano 1996, 90. Per un commento al testo e al tema, cf. L. VANTINI, *Compiere la nascita: mettersi/trovare al mondo di continuo*, in «Esperienza e Teologia» 25 (2009) 123-137.

sante è rintracciare alcuni elementi del metodo catecumenale e mistagogico per provare a ipotizzarlo come forma ecclesiale. In questo modo l'orizzonte dell'iniziazione non rimanda l'immagine di una comunità di minorenni, come potrebbe suggerire il lessico tradizionale assunto senza necessaria ermeneutica: si tratta piuttosto di una forma di gratitudine, *incompiutezza* e liminarietà permanente e *mistica*, il cui tratto di progressione da un lato e di discontinuità dall'altro è coerente con la forma storica dell'esperienza umana. Per questo l'esergo di Zambrano può rappresentare una buona porta di accesso alla panoramica qui proposta, fino a supportare anche la dimensione comunitaria e dunque ecclesiale di questo processo. Come avviene inoltre per molte dimensioni importanti della vita, la condizione di *crisi* è spesso luogo di comprensione ulteriore e di verifica.

Raccogliendo in forma preliminare alcuni assunti è bene ricordare che i testi antichi considerano e in parte descrivono percorsi di adulti e per adulti e che la *figura* dell'iniziazione è legata alla condizione della chiesa in un preciso contesto storico e alla *forma* che vi corrisponde.

1. DIVENTARE CRISTIANI: NELLE FONTI CRISTIANE PIÙ ANTICHE E NEL IV SECOLO

C'è una notevole coerenza nelle fonti a nostra disposizione: l'annuncio cristiano viene presentato nel Nuovo Testamento, negli Atti soprattutto, in forma stereotipata, attraverso discorsi *kerigmatici* abilmente e programmaticamente costruiti, cui corrisponde rifiuto o adesione, siglata questa dal battesimo. Nei documenti di poco successivi e comunque di altro genere letterario, tuttavia, questa sequenza viene, si può dire, decodificata e svolta nelle singole parti: l'adesione/conversione ha sia un aspetto di taglio repentino, che un aspetto di ingresso graduale, con una dimensione comunitaria e liturgica. Molto noto e spesso citato in proposito è un testo antico – difficile una datazione precisa, che oscilla fra fine I e inizio II secolo – noto come *Didaché*. In forma estremamente sintetica presenta in ordine un insegnamento "esemplare", poi «dopo aver insegnato queste cose» il battesimo, e i «rendimenti di grazie», collegati al paragrafo precedente dall'invito al digiuno e alla preghiera (= padre nostro).

Ancora più articolata è la spiegazione che Giustino (alla metà del II secolo) invia agli "Imperatori" pagani, per cui vale la pena riportare almeno l'inizio della sezione:

«Esporremo in quale modo ci siamo consacrati a Dio, rinnovati da Cristo, affinché non sembri che, tralasciando questa parte, viziamo in qualche modo la nostra esposizione. A quanti siano persuasi e credano che sono veri gli insegnamenti da noi esposti, e promettano di saper vivere coerentemente con questi, si insegna a pregare ed a chiedere a Dio, digiunando, la remissione dei peccati, mentre noi preghiamo e digiuniamo insieme con loro»².

Si può osservare che in questo scritto, indirizzato al di fuori della comunità e dunque attento a fornire descrizioni di processi altrimenti dati per scontati tra chi li conosce, la celebrazione di battesimo/eucaristia è preceduta da un tempo in cui l'approccio alla realtà cristiana non è solo fatto di informazioni date e ricevute, ma tocca le convinzioni profonde e gli stili di vita e si apre in un percorso ascetico e di preghiera cui si unisce un soggetto comunitario – il "noi" ecclesiale. Viene poi descritta un'unica celebrazione in cui si amministra il battesimo, con una triplice invocazione e verosimilmente triplice immersione. La celebrazione prosegue con una preghiera dei *fratelli*, poi con un lungo rendimento di grazie del presidente confermato dall'Amen; infine con l'assunzione da parte dei presenti del pane e del vino *temperato*, ossia nella forma in cui erano soliti assumerlo. In questo scritto dunque non si fa menzione di ulteriori spiegazioni dopo la celebrazione battesimale, se non la comune frequenza all'eucaristia domenicale – nel «giorno del sole». Possiamo chiamare tuttavia l'intero percorso "mistagogico", nel senso che accompagna e introduce in un orizzonte *mistico* – non nel senso moderno del termine, ma in quello sacramentale e spirituale: densità di preghiera e di coerenza di vita presente alla storia.

Simili elementi s'incontrano nella *Tradizione apostolica*, documento dall'incerta condizione testuale in quanto archetipo ipotizzato per rendere ragione di documenti "figli" in diverse lingue, che rimandano pertanto a una matrice comune. Il testo che oggi leggiamo pertanto nella forma di ipotesi non arbitraria, data appunto la consistenza dei documenti derivati, è stato importante punto di riferimento per la riforma liturgica del Vaticano II, come archetipo di liturgia di ambiente romano: alla scansione catecumenale di questo testo, ad esempio, si ispira con certa libertà il *Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti* (=RICA). Il periodo di preparazione ha una durata media di tre anni, il contenuto degli incontri di catechesi è indicato come "ascoltare la Parola" e si apre e si conclude con un

² GIUSTINO, *I Apologia*, n. 61 (cf. PG, n. 6, 419) dalla traduzione di G. Laiti.

esame relativo non a cose da sapere ma a stili di vita, dal modo di guadagnarsi la vita alla situazione familiare. Anche in questo caso è accompagnato dalla comunità e da figure appositamente incaricate e sostenute da momenti di preghiera e imposizione della mani, che si intensificano in prossimità della veglia battesimale. In questo modello la decisione di aderire alla fede della comunità cristiana, cioè la conversione che spinge a interrompere la vita precedente e a iscriversi fra i catecumeni, si esprime in un momento puntuale e in un tempo dilatato, in cui giorno dopo giorno il vangelo possa diventare storia personale e comunitaria.

Alla svolta del IV secolo le mutate condizioni della Chiesa nell'Impero fanno aumentare considerevolmente il numero di coloro che chiedono l'iscrizione al catecumenato, ma non sempre e soprattutto non subito accedono al battesimo. I tempi pertanto si "diluiscano" e si sente la necessità di ritagliare un periodo più breve di preparazione serrata per coloro che si decidono a passare da semplici iscritti a candidati che vogliono veramente essere battezzati – *illuminandi* (*fôtizomenoi*), *competentes*, *electi*, secondo la nomenclatura in uso presso le diverse Chiese. Questo periodo più breve che precede la Pasqua e in cui tutta la comunità è impegnata ad accompagnare nella preghiera e nell'impegno ascetico i candidati al battesimo, come è noto, ha dato origine alla Quaresima.

Le catechesi principali di questo periodo sono fatte solitamente dal vescovo: sono stati conservati alcuni cicli completi di omelie catechetiche, attraverso cui possiamo conoscere tappe principali, contenuto e metodo di questo percorso. In certo senso esemplare, per completezza e per linearità del percorso, è il ciclo gerosolimitano, la cui sezione prebattesimale è unanimemente collocata alla metà del IV secolo e attribuita al Vescovo Cirillo, mentre la parte post-battesimale in alcuni manoscritti è attribuita a Giovanni, il suo successore³. Anche la pellegrina Egeria attorno agli anni 381/384 descrive il percorso catecumenale nella città *santa*, anche se con modalità che forse risentono della sua formazione occidentale. A questo dossier va aggiunta la documentazione milanese relativa alla predicazione

³ La ricchezza e la linearità del ciclo gerosolimitano ha sollecitato molti studiosi, per cui è possibile anche godere di introduzioni ai testi e di acute interpretazioni anche in lingua italiana: se ne sono occupati Antonio Bonato dal punto di vista dei temi dottrinali (*La dottrina trinitaria di Cirillo di Gerusalemme*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1983) e Ermanno Tura dal punto di vista dell'orizzonte e del lessico sacramentale (vedi più avanti). Saxer ha curato una edizione italiana dei testi: CIRILLO E GIOVANNI DI GERUSALEMME, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, Paoline, Milano 1994.

di Ambrogio, nonché quella degli antiocheni Teodoro e Giovanni Crisostomo, in seguito rispettivamente Vescovi a Mopsuestia in Cilicia e a Costantinopoli. Altri autori – fra tutti ricordiamo Agostino – presentano una predicazione riferibile a questa forma di istituzione catecumenale, anche se non raccolta in una serie organica come quelle appena citate.

È in questo contesto che "mistagogia" assume un particolare significato tecnico⁴, che si appoggia sul senso più generale del termine ma lo specifica, attribuendolo alla esperienza della settimana che segue il battesimo: i nuovi battezzati si ritrovano con regolarità e intensità – *in albis*, cioè con le vesti bianche, come si usa dire in alcuni contesti latini – e vengono invitati a ripercorrere l'esperienza fatta nella celebrazione della veglia. In questo modo vengono introdotti "ai misteri", cioè alla celebrazione sacramentale – battesimo, crismazione, eucaristia – già sperimentata.

Ci soffermeremo in particolare sul metodo tipico di questa esperienza postbattesimale, grazie anche agli studi di Enrico Mazza sul tema⁵, senza tuttavia dimenticare che la dimensione di soglia che si dischiude e presso cui si accompagna è presente in modo molto più ampio. Basti ad esempio ricordare il tenore della *Protocatechesi* del ciclo prebattesimale, secondo la quale chi accompagna i catecumeni li conduce su una soglia, come chi apre loro la porta: «Noi infatti, come ministri di Cristo, abbiamo accolto ciascuno di voi e svolgendo la funzione dei portinai, abbiamo lasciato la porta aperta»⁶. Aprire la porta ad ognuno vuol dire in primo luogo non impedire l'ingresso, sapendo che il vero discernimento degli spiriti e l'unico giudizio spetta a Dio che scruta i cuori. Vuol anche dire che il catechista non è il protagonista del cammino, ma colui che lo facilita, lo permette. Il suo ministero consiste proprio nel "lasciar entrare", in modo che ciascuno possa sentir risuonare per sé personalmente la Parola di Dio. In modo molto suggestivo nella stessa catechesi viene descritto il cambiamento che avviene in chi si rende disponibile al

⁴ Approccio interdisciplinare al tema è stato offerto nella XLI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia del 2013: L. GIRARDI (a cura di), *La mistagogia. Attualità di una antica risorsa*, CLV, Roma 2014. Come osserva opportunamente il curatore, nell'invito a perseguire un metodo mistagogico si dovrebbe porre attenzione a non «avere la pretesa di caricare la mistagogia di attese troppo ampie o di farne la risposta unica a tutte le esigenze che la vita di fede pone» (*Ibidem*, 5).

⁵ E. MAZZA, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, CLV, Roma 1996².

⁶ CIRILLO, *Protocatechesi*, n. 4.

percorso. Prima, infatti, da *catecumen* appunto, era caratterizzato dalla superficialità e anche se frequentava la comunità cristiana era come se per lui tutto avvenisse all'esterno. Il passaggio dall'esteriorità all'interiorità, dall'ascolto superficiale alla comprensione profonda della speranza cristiana, ascoltata nelle Scritture e celebrata nei misteri, si realizza per opera dello Spirito:

«Eri chiamato catecumen, la [Parola, ndr] echeggiava fuori di te: ascoltavi parlare della speranza, ma non la vedevi; ascoltavi parlare dei misteri, ma non li capivi; ascoltavi le Scritture, ma non ne vedevi la profondità»⁷.

Anche la catechesi più elaborata ed accurata non potrebbe avere nessuna efficacia senza l'opera continua (*ergazetai*) dello Spirito, che abita nell'interiorità dei credenti e li trasforma in «abitazioni per Dio», in luoghi aperti alla comunione col Padre per Cristo nello Spirito. Anche in questo però, come in tutta la Storia della Salvezza, Dio ha voluto aver bisogno anche del ministero umano, che si sviluppa in tutta la sua grandezza proprio quando sa riconoscere la propria relatività: «Noi infatti, che siamo uomini, annunciamo e insegniamo queste cose [...] sta in me parlare, in te metterti all'opera, in Dio portare a compimento»⁸.

A coloro che sono impegnati nella catechesi spetta la fatica e la gioia di annunciare, nella consapevolezza che lo Spirito «lavora» i cuori dei credenti e li apre alla comprensione. Tutti dunque, i *catechisti* e i *catecumeni* diventano *enechoumenoi*, popolo dell'ascolto e della speranza, resa credibile e possibile da un unico e medesimo Spirito.

2. LA MISTAGOGIA ANTICA COME METODO

Se la *protocatechesi* appena citata ha permesso di soffermarsi sulla relazione fra le catechesi, la Scrittura e l'azione dello Spirito, le omelie mistagogiche propriamente dette invitano a considerarne la particolare metodologia: in essa è conservato un tratto tradizionale, che si può raccogliere attorno all'idea di *interruzione* – sia nel senso della soglia da varcare per accedere al percorso (adesione/conversione), sia nel senso dell'esperienza rituale che le dà corpo – e

un tratto peculiare, rappresentato dall'orizzonte interpretativo che lega storia della salvezza e categorie platoniche⁹.

2.1 L'esperienza del rito come interruzione

La narrazione della sequenza conversione/battesimo conosce una letteratura specifica¹⁰: se largamente nota è la serie di conversioni di Agostino siglate nella *via humilitatis* rappresentata anche dal battesimo, un posto importante va riservato a un testo più antico e meno noto, l'*A Donato* di Cipriano. In questo scritto il cartaginese mostra con efficacia sia il lento percorso di revisione e riflessione che lo conduce sulla soglia battesimale, sia l'esperienza vissuta come un taglio netto e repentino:

«Quando giacevo nelle tenebre d'una notte oscura, quando esitante e dubbioso fluttuavo nel mare agitato del mondo [...] ritenevo estremamente difficile e duro che qualcuno potesse nuovamente rinascere e, rinnovato a nuova vita col lavacro dell'acqua salutare, deporre ciò che era prima e, pur conservando l'integrità fisica potesse mutare nell'animo e nella mente [...] Spesso mi trovavo con questi miei pensieri. [...] Ma dopo l'aiuto dell'acqua rigeneratrice, detersa la macchia della vita passata, nel mio animo purificato e mondato si diffuse dall'alto la luce, ricevuto lo Spirito celeste, la seconda nascita mi trasformò in un uomo nuovo. Improvvisamente ciò che era dubbioso divenne meravigliosamente certo, ciò che era impenetrabile diventò palese, ciò che era oscuro mi apparve luminoso, diventò facile ciò che prima pareva difficile e possibile ciò che prima appariva impossibile; compresi allora che apparteneva alla terra quanto prima, nato dalla carne, viveva soggetto al peccato, mentre iniziava ad appartenere a Dio ciò che lo Spirito santo già vivificava»¹¹.

⁹ Questo paragrafo e il seguente riprendono quanto ho proposto in cf. C. SIMONELLI, *Presso il pozzo della visione. La mistica al tempo dei Padri*, in AA. VV., *Dio al limite del silenzio. Il fascino ambiguo della mistica*, Glossa, Milano 2015, 47-80.

¹⁰ Cf. G. BARDY, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 2002 [riedizione del classico studio della metà del secolo scorso]; G. LAITI, *La liminalità nei percorsi di iniziazione della chiesa antica. Lo statuto dei catecumeni*, in G. BONACCORSO, ed., *La liminalità del rito*, Edizioni Messaggero, Padova 2014, 165-181.

¹¹ CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Donato*, 3-4 passim, traduzione A. Carpin, ESD, Bologna 2007, 81-85.

⁷ CIRILLO, *Protocatechesi*, n. 6.

⁸ CIRILLO, *Protocatechesi*, n. 17.

Altrettanto significativo può essere un passo dello scritto di Basilio *Sullo Spirito Santo*, il cui contesto battesimale è stato spesso messo in rilievo¹². Il capitolo XV, infatti, presenta la finalità dell'*economia* mettendola in relazione all'esperienza battesimale. L'*economia* è «tutta la vita del Figlio»¹³, cioè l'incarnazione, le scelte descritte nei Vangeli e proposte come esempi, la croce, la sepoltura, la resurrezione. Nella conformazione a questa *economia* ci viene dischiusa la familiarità con Dio¹⁴, presentata anche attraverso il termine complementare di *adozione filiale*. Per parlare di questa conformazione Basilio utilizza l'espressione *dia mimêseôs*: il termine non ha il senso moralistico, esteriore, con cui suona nelle lingue moderne la parola "imitazione" ma, in coerenza con il vocabolario mistagogico del IV secolo, indica quanto oggi diremmo sacramentale¹⁵. Vi è perciò corrispondenza fra quanto sacramentalmente sperimentato *dia mimêseôs* e la realtà dell'*economia* del Figlio e proprio questa corrispondenza fa sì che l'esperienza battesimale diventi caparra realmente disponibile, dono e possibilità di un percorso di vita che si apre all'escatologia. Questo vale in primo luogo per l'esperienza di morte-resurrezione: nel battesimo si ha come un'interruzione della vita precedente e un nuovo inizio e la conformazione alla vita del Figlio, a cui immagine veniamo edificati. Riportiamo qui di seguito il testo che, analogamente a quello di Cipriano citato sopra, si riferisce all'aspetto di cesura:

«Anzitutto è necessario interrompere la continuità con la vita precedente. Ciò che è impossibile, se non siamo "rinati dall'alto", secondo la Parola del Signore. La rinascita, come dice lo stesso nome, è inizio di una seconda vita. Ma per cominciare la seconda vita bisogna porre termine alla precedente»¹⁶.

¹² Cf. E. CAVALCANTI, *Lineamenti del dibattito sullo Spirito Santo. Da S. Basilio al Concilio di Costantinopoli del 381*, in S. FELICI, *Spirito Santo e catechesi patristica*, LAS, Roma 1983, 75-92; B. STUDER, *La recezione della pneumatologia nella chiesa antica*, in N. CIOLA, ed., *Spirito, eschaton, storia*, Mursia, Roma 1998, 19-33.

¹³ Felice interpretazione del contenuto di anamnesi di un'anafora della Chiesa copta d'Etiopia: cf. HABTEMICHAEL-KIDANÉ – S. CHIALÀ, ed., *Tutta la vita del Figlio, Anafora di Discorso*, Qiqiaion, Magnano (BI) 2002.

¹⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Sur le Saint-Esprit*, B. Pruche, ed., SCh 17bis, Cerf, Parigi 2002 (nuova edizione, aggiornata, rispetto alle precedenti: 1947, 1968), 364-373; IBIDEM, *Lo Spirito Santo*, G. AZZALI BERNARDELLI, ed., Città Nuova, Roma 1993 (CTP, n. 109), 134-137; E. CAVALCANTI, *L'esperienza di Dio nei padri greci*, Ed. Studium, Roma 1984, 72-76.

¹⁵ Cf. E. MAZZA, *La mistagogia*, 161-167.

¹⁶ BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, XV, 35.

L'interruzione è qui certo introdotta accanto all'idea di rinascita e segnalata in forma cristiana, ma rappresenta anche una modalità rituale tipica, presente trasversalmente nelle diverse culture e religioni: il rito interrompe la scansione feriale e ordinaria, lo scorrere identico del tempo e in questo modo tiene insieme in forma simbolica il continuum di spazio/tempo e il mondo dei significati più profondi.

2.2 L'orizzonte interpretativo: storia della salvezza e categorie platoniche

Come osserva Mazza, la mistagogia applica alla celebrazione liturgica la tipologia biblica¹⁷, mostrando come la celebrazione del "sacramento" si colloca realmente nell'orizzonte della storia della salvezza, senza tuttavia identificarsi con l'Evento che la fonda e la giustifica¹⁸.

La tipologia è quel procedimento tipico dell'esegesi cristiana dell'antichità, in parte presente anche negli scritti canonici, secondo cui alla storia della salvezza è sotteso uno schema del tipo "profezia-compimento", in cui la profezia (a sua volta suddivisa in "parole", "gesti", "persone") ha una "consistenza" nel suo proprio tempo, ma esiste anche come rimando ad una pienezza che verrà dopo e che la compie. Così Isacco, la profezia dell'Emmanuele, la manna sono anche rimando, rispettivamente, a Cristo, all'annuncio della sua nascita, all'eucarestia. Questo schema già in qualche modo presente nella Bibbia ebraica assume un particolare significato in ambito cristiano: si tratta della convinzione che il vero compimento è Gesù Cristo, alfa e omega verso cui tende e su cui si fonda ogni evento precedente e anche successivo.

Dall'esegesi dunque questo procedimento, largamente condiviso nella mentalità ecclesiale dell'epoca, passa alla spiegazione delle celebrazioni. La celebrazione infatti è essa stessa un rimando, cioè è anch'essa una forma particolare di "tipo": a questo livello si colloca propriamente il metodo mistagogico che utilizza lo schema stori-

¹⁷ Cf. E. MAZZA, *La mistagogia*, 25-28.

¹⁸ Lineare ed esemplare la lettura di E. TURA, *Battesimo e Storia della salvezza nelle catechesi di S. Cirillo di Gerusalemme*, in «Studia Patavina» 17 (1970) 556-574. Cf. anche la puntuale lezione di G. LAITI, *Dialettiche del simbolismo liturgico: un viaggio nelle mistagogie dei secoli IV-V*, in L. GIRARDI, ed., *La mistagogia. Attualità di una risorsa antica*, CLV, Roma 2014, 37-52.

co-salvifico offerto dalla esegesi biblica insieme a una lettura genericamente platonica della realtà, secondo la quale il livello materiale rimanda al livello spirituale che lo costituisce e ne rappresenta la realtà profonda. La forma più chiara e lineare di porre la questione si trova in Cirillo/Giovanni, secondo uno schema che ha al centro l'*alêtheia*, la verità, la realtà: l'Evento Pasquale nella sua globalità, il venirci incontro del Padre nella morte-resurrezione del Figlio disponibile per lo Spirito. A questo Evento si riferisce come prolessi la prefigurazione dell'AT – il *typos* – ma sempre a questo Evento si riferisce la celebrazione ecclesiale (*antitypon*), che come post/figurazione rende disponibile, in un regime di segno, una partecipazione reale all'Evento Pasquale.

I tre termini non stanno evidentemente sullo stesso livello, in quanto la *realtà*, per la resurrezione e il dono dello Spirito, non appartiene unicamente e linearmente al passato: il Vivente è disponibile nei tempi e al di là dei tempi. Le categorie tipicamente semitiche – come memoriale e benedizione – restano come tessute nei testi biblici e liturgici, ma nella spiegazione in contesto ellenistico vengono interpretate, appunto, con l'aiuto dello schema platonico. Così la *alêtheia* è di altro valore, sia rispetto alla sua prefigurazione che rispetto al suo *antitypon*, il segno celebrativo che vi si riferisce. Questo riferimento tuttavia non è un rimando estrinseco, ma "partecipa" della realtà che lo fonda, quindi la partecipazione all'Evento pasquale è *alêtheia* anche se si realizza attraverso il "segno":

«In uno stesso momento siete morti e siete rinati e quell'acqua di salvezza fu per voi tomba e madre [...] Non morimmo veramente, né fummo veramente sepolti, né veramente crocifissi e resuscitati – Cristo fu veramente crocifisso, veramente sepolto, veramente resuscitato [...]. Per noi l'imitazione è in immagine, la salvezza però è realtà»¹⁹.

Il vantaggio di questo tipo di lettura è almeno duplice: in primo luogo consente di non perdere l'impianto biblico in cui la celebrazione memoriale consente una in certo modo una contemporaneità rituale con l'evento salvifico, in un'epoca e in un contesto culturale in cui le categorie semitiche non sono comprese. In secondo luogo delinea in forma non rigida e tuttavia precisa un vocabolario di tipo sacramentale, che sarà utilizzato e utilizzabile anche in occidente, almeno fino al momento in cui le categorie platonizzanti (imitazione, figura, simbolo) perderanno a propria volta di comprensibilità

¹⁹ CIRILLO/GIOVANNI, *Omelia mistagogica*, II, 4-5.

e dunque di rilievo²⁰. Da qui il non secondario suggerimento metodologico: la tradizione che abbiamo alle spalle ha saputo veicolare significati in connessione con gli orizzonti culturali in cui si è sviluppata, senza paura di cambiare sfondo e terminologia. La fedeltà a questa particolare *paradosis* non può essere altro che dinamica e creativa, pena la sua atrofia e perdita di rilievo.

3. INIZIAZIONE E MISTAGOGIA COME PUNTO DI VISTA

Come suggerito all'inizio, pertanto, il richiamo a questi dati tradizionali può avere una utilità ben maggiore di quella, pur non disprezzabile, di opporsi alla rimozione della memoria o alla sua figura complementare che è il ricorso apologetico alla tradizione per confermare una forma particolare di presente. L'utilità maggiore potrebbe infatti provenire da una lettura trasversale dei dati, che conforti in una forma ecclesiale liminare e iniziatica. Questa modalità trova profonda consonanza con l'invito ad essere una chiesa in uscita, purché non sia ridotta a una forma di rinnovato proselitismo, ma coinvolga l'intero profilo ecclesiale, anche nella ricerca di formulazioni della fede radicalmente rinnovate.

Uno studioso di Cipriano di Cartagine, Pereira Lamelas, ne presenta la visione di Chiesa a partire dall'esperienza di conversione e battesimo, sviluppando il lessico dell'iniziazione sulla scorta di studi di antropologia culturale²¹. Si riferisce infatti ai "riti di passaggio", studiati da van Gennep e alla polarità interno/esterno proposta da Mary Douglas nel secolo scorso. Tale lettura accosta dunque una chiave temporale – interruzione, caparra e compimento escatologico – a una spaziale, in cui la Chiesa ha interno ed esterno, ma anche confini, margini e periferie²². Il tentativo è interessante, anche

²⁰ Caratteristico il caso delle dispute eucaristiche già dall'epoca carolingia: cf. C. GIRAUDO, *In unum Corpus*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 427-444; E. MAZZA, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucarestia con confronto con la tradizione patristica*, CLV, Roma 2001.

²¹ I.L. PEREIRA, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo. Leitura sócio-antropológica do projecto de ecclesia de S. Cipriano de Cartago*, Ed. Didaskalia, Lisbona 2002.

²² «Per Cipriano, come già per Tertulliano, esiste quindi una tensione fra quello che si è ricevuto e quello che si deve mantenere o conseguire. A questa dinamica, in certo qual senso temporale, il vescovo cartaginese ne accosta però un'altra, che potremmo definire "spaziale"; la distinzione cioè tra l'essere

se forse concede troppo al vescovo cartaginese, a mio parere più ossessionato dal tema dei confini di appartenenza che appassionato alla tensione verso l'escatologia. In fondo è così anche per la Chiesa del terzo millennio, chiamata a cammini lenti, a interruzioni²³ e a slanci. La forma dell'iniziazione contiene tutte queste dimensioni, ma non ha di per sé antidoti a comprensioni in cui i confini prevalgono sulla profondità e sullo slancio: in una visione di questo tipo, riduttiva ma possibile, i giochi non sono solo interni allo sviluppo delle dottrine, ma coinvolgono la dimensione *pratica* della teologia e della vita ecclesiale, attraversandone piani e disposizioni, azioni e atteggiamenti, impianti pastorali e scelte politiche.

Per questo motivo i pronunciamenti dogmatici e gli anatematismi ad essi correlati non rappresentano un *luogo* di comprensione e un banco di verifica della vita cristiana nella stessa misura in cui può esserlo la *crisi*, nei suoi molteplici aspetti.

3.1. La crisi come luogo e verifica: il martirio e la penitenza

Mi riferisco qui sinteticamente e in forma conclusiva a due contesti diversi, *critici* in maniera differente ma entrambi correlati alla iniziazione cristiana: il *martirio* e l'*inventio* della penitenza. L'esperienza della testimonianza fino alla morte – forma esemplare di discepolato, ma anche cifra della violenza di ogni morte e della possibilità di consegna di sé che essa può rappresentare – cercando parole per esprimersi le ha individuate in maniera tutta particolare

«dentro» e l'essere «fuori», E. ZOCCA, *Dai santi al Santo*, Studium, Roma 2003, 160.

²³ «Solo la frattura, la sospensione, l'irruzione di un *novum* consentono però la scoperta del vecchio, del già dato, dell'ovvio, come qualcosa di inaspettato», A. CISLAGHI, *Interruzione e corrispondenza. Il pensiero teologico di Eberhard Jüngel*, Queriniana, Brescia 1994 (Giornale di Teologia, n. 225), 194. Questa è «esperienza con l'esperienza» che «consente una riqualificazione del momento conoscitivo, perché scopre in modo nuovo il già dato. Quell'esperire potenziato è però possibile [...] sempre solo a prezzo di un'interruzione. Le suggestioni evocate da questo discorso sono molteplici: basti pensare alla trattazione benjaminiana del *proprium* esperienziale del moderno, che si qualifica nella sospensione e nella diversità lacerante dal passato o al sapere levinasiano, che riconosce un ruolo decisivo all'irruzione dell'altro nella quotidianità del soggetto», *Ibidem*, 197: nella nota corrispondente, molti riferimenti bibliografici sia a Benjamin che a Levinas.

nella forma battesimale ed eucaristica, assumendone anche il lessico. Gli esempi sono certo noti e basta qui elencarne alcuni: l'*Epistola ai Romani* attribuita a Ignazio di Antiochia, la preghiera del capitolo XIV del *Martirio di Policarpo*, ma anche molti *Acta* e *Passiones*, dagli *Atti dei martiri di Scilli* e di *Massimiliano*, alla *Passio Perpetuae*. Lo stesso orizzonte si trova anche in testi contemporanei – tra tutti richiamo alcuni stralci del *Testamento* di Frère Christian De Chergé, uno dei monaci trappisti uccisi nell'Atlas, Algeria, negli anni '90 del secolo appena trascorso, nel quale è evidente l'impianto eucaristico:

«Se mi capitasse un giorno (e potrebbe essere oggi) di essere vittima del terrorismo che sembra voler coinvolgere ora tutti gli stranieri che vivono in Algeria, vorrei che la mia comunità, la mia Chiesa, la mia famiglia si ricordassero che la mia vita era *donata* a Dio e a questo paese. [...] In questo *grazie* in cui tutto è detto, ormai, della mia vita, includo certamente voi, amici di ieri e di oggi, e voi, amici di qui, accanto a mia madre e a mio padre, alle mie sorelle e ai miei fratelli, e ai loro, centuplo accordato come promesso!

E anche a te, amico dell'ultimo minuto, che non avrai saputo quel che facevi. Sì, anche per te voglio questo *grazie* e questo *ad-Dio* profilatosi con te. E che ci sia dato di ritrovarci, ladroni beati, in paradiso, se piace a Dio, Padre nostro, di tutti e due. Amen! *Insc'Allah* (Christian – Algeri, 1 dicembre 1993 – Tibhirine 1 gennaio 1994)»²⁴.

L'accezione di crisi riferita al martirio è dunque ben diversa da quella legata al problema penitenziale che viene a configurarsi alla metà del III secolo, in seguito al problema dei *lapsi* dopo la persecuzione di Decio. In questo secondo significato si tratta della fragilità della vita cristiana, che raccoglie nell'*apostasia* ogni forma importante di distanza fra la vita e il Vangelo. Il legame con l'iniziazione cristiana viaggia in questo caso su un doppio binario: quello del reperimento delle forme istituzionali e celebrative per riconciliare chi dopo il battesimo sia incorso in qualche grave problema e quello del rinvenimento nel Vangelo stesso di significati compresi in modo nuovo. Riguardo al primo aspetto, si può facilmente osservare che le

²⁴ G. DOTTI, ed., *Più forti dell'odio*, Qiqiaon, Magnano (BI) 2006, 219-220. Esempio la lettura di Mirella Susini, che si è più volte accostata a questa esperienza: cf. M. SUSINI, *Cercatori di Dio. Il dialogo tra cristiani e musulmani nel monastero dei martiri di Tibhirine*, EDB 2015; anche, *IBIDEM*, *I martiri di Tibhirine. «Il dono che prende corpo»*, EDB, Bologna 2005; M. SUSINI, *«Io vivo rischiando per Te»*. *Christophe Lebreton trappista, martire del XX secolo*, EDB, Bologna 2008.

forme della penitenza canonica si vengono a strutturare in analogia con il catecumenato, riguardo al secondo aspetto, si deve ricordare che la posizione di chi è passato nella persecuzione – i *confessori*, nel lessico tradizionale – sperimentando la logica della grazia, nel dibattito propende per la riconciliazione, interpretando il rigore del Vangelo come radicalità della misericordia. Ironia del destino, invece, i *confessori* sono ancora oggi spesso sommariamente liquidati come *lassisti*, pagando forse il doppio prezzo di una simpatia novaziana²⁵ mai del tutto sopita e quello di una strutturazione ecclesiastica che ha messo ai margini le forme di autorevolezza carismatica.

Tentazioni di rigidità e di rigorismo si riaffacciano sovente nella storia: rispetto ad esse è esemplare la *lezione* del III secolo, perché la forma regolata²⁶ della penitenza canonica ha consentito di misurare alla luce dell'annuncio evangelico la serietà delle scelte compiute e di trovare proprio in quello spazio agapico la libertà di innovare, dando vita a possibilità celebrative inedite. Tutta la comunità ecclesiale in questo modo è stata nuovamente iniziata all'unico e pluriforme rigore del Vangelo, lasciandosi convertire fin nelle strutture.

C. S.

Cristina Simonelli
Strada dei Monti, 24
37124 Verona
cristinasimonelli@teologiaverona.it

²⁵ Coloro che poi saranno chiamati *rigoristi* negavano assolutamente una seconda possibilità dopo il battesimo. Tale posizione è portata avanti soprattutto da Novaziano a Roma, che riprende temi già sostenuti da altri. Infatti precedentemente Tertulliano e l'autore romano dell'*Elenchos* (entrambi inizio III secolo) avevano contestato a Callisto *papa* di Roma il fatto di concedere la comunione agli *adulteri*: in una situazione come quella dell'Impero, in cui era frequente il ripudio e il divorzio, viene indicato così nella comunità cristiana anche chi ha contratto un secondo legame. Secondo i rigoristi neanche i vedovi potrebbero nuovamente sposarsi.

²⁶ Spesso giustamente ricordato in proposito il canone VIII del Concilio di Nicea (325): «Quanto a quelli che si definiscono cātari, cioè puri, qualora si accostino alla Chiesa cattolica e apostolica, questo santo e grande concilio stabilisce che, ricevuta l'imposizione delle mani, rimangano senz'altro nel clero. È necessario però, prima di ogni altra cosa, che essi dichiarino apertamente, per iscritto, di accettare e seguire gli insegnamenti della Chiesa cattolica, che cioè essi comunicheranno con chi si è sposato per la seconda volta e con chi è venuto meno durante la persecuzione, per i quali sono stabiliti il tempo e le circostanze della penitenza, così da seguire in ogni cosa le decisioni della Chiesa cattolica e apostolica».

TRATTI FONDAMENTALI DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA: POTENZIALITÀ E LIMITI DEL RICA

Luigi Girardi

La pubblicazione del *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* (=RICA), traduzione italiana del rispettivo libro liturgico apparso come edizione tipica in lingua latina nel 1972, ha rappresentato senza dubbio una novità di grandissimo rilievo, anche se probabilmente nel tessuto normale della pastorale si faticava ancora a vedere la necessità di una tale strumento liturgico¹. Tutt'oggi è possibile che alcune parrocchie non annoverino il RICA nella loro biblioteca di libri liturgici, non avendo mai avuto bisogno di ricorrere ad esso. Ma la realtà sta cambiando in modo molto rapido e sta imponendo la necessità di proporre e di percorrere itinerari di iniziazione cristiana con adulti.

Il RICA rappresenta certamente la risposta a questa nuova urgenza, tuttavia il suo valore di novità si esplica anche su altri fronti, altrettanto importanti e decisivi. In fondo, la presenza di un tale libro liturgico segnala un *cambiamento radicale del contesto socio-culturale* in cui la Chiesa italiana si trova a vivere. Non se ne sentiva il bisogno in epoca di cristianità, quando la prassi del battesimo dei bambini rappresentava la normalità ecclesiale e sociale. Oggi questo contesto è mutato in modo radicale.

Ma ciò apre *un fronte di novità anche per la Chiesa*, che si vede «costretta» a riprendere la propria missione evangelizzatrice in

¹ È emblematico che, mentre il *Rito del battesimo* e il *Rito della confermazione* sono stati pubblicati in italiano l'anno successivo alla loro edizione tipica latina, per il RICA invece sono trascorsi sei anni (1978) prima di poterne vedere la pubblicazione.