4

a cura
del Centro
Evangelizzazione
e Catechesi
Don Bosco

# Catechesi

OTTOBRE-DICEMBRE 2017

**RIFLESSIONI**
**Liturgia e catechesi**

"PLASMATI ED EDUCATI DALL'AZIONE LITURGICA"
(F. Magnani)

LITURGIA E CATECHESI: PER UNA COMPLEMENTARITÀ FECONDA
(S. Guiziou)

ACCOMPAGNARE I BAMBINI DENTRO LA LITURGIA
(L. Girardi)

BAMBINI E RAGAZZI NELL'AZIONE SIMBOLICO-RITUALE
(C. Torcivia)

LA LITURGIA COME "SECONDO ANNUNCIO"
(L. Palazzi)

**BIBLIOGRAFIA**

**ESPERIENZE**
**Liturgia e catechesi. Confronti e proposte**

CATECHESI E LITURGIA. LA PROSPETTIVA EVANGELICA
(E. Genre)

LITURGIA EUCARISTICA E CATECHESI NELLA CHIESA ORTODOSSA
(G. Vasilescu)

PROGETTARE L'OMELIA: DALLA DIAGNOSI ALLA PROPOSTA
(S. Borello - P. Tomatis)

**Indice dell'annata**

ELLEDICI

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 1, D.C.B. TO - n. 4/2017 - Tassa Pagata/Taxe Perçue /Economy/C

# Sommario





**Catechesi: LE RIFLESSIONI**

1 Liturgia e catechesi — LA REDAZIONE

2 "Plasmati ed educati dall'azione liturgica" — FRANCO MAGNANI
*Bambini e ragazzi nella azione simbolico-rituale della Chiesa*

12 Liturgia e catechesi: per una complementarità feconda — SÉBASTIEN GUIZIOU

24 Accompagnare i bambini dentro la liturgia — LUIGI GIRARDI
*Criteri derivanti dall'azione liturgica*

32 Bambini e ragazzi nell'azione simbolico-rituale — CARMELO TORCIVIA
*Criteri per l'azione catechistica*

39 La liturgia come "Secondo Annuncio" — LUCA PALAZZI

**Catechesi: PER APPROFONDIRE**

56 Bibliografia

**Catechesi: LE ESPERIENZE**

61 *Liturgia e catechesi. Confronti e proposte* — LA REDAZIONE

**Catechesi: *in dialogo***

62 Catechesi e liturgia. La prospettiva evangelica — ERMANNO GENRE

74 Liturgia eucaristica e catechesi nella Chiesa ortodossa — GHEORGHE VASILESCU

**Catechesi: *in formazione***

78 Progettare l'omelia: dalla diagnosi alla proposta — SIMONA BORELLO - PAOLO TOMATIS

95 indice dell'annata 2017



**Anno 86°** A cura del Centro Evangelizzazione e Catechesi Don Bosco (CEC)
DIRETTORE **Giuseppe Biancardi**
REDAZIONE **Giuseppe Alcamo** | **Giuseppe Biancardi** | **Valerio Bocci** | **Michele Roselli** | **Paolo Sartor** **Salvatore Soreca** | **Carmelo Torcivia** | **Francesco Zaccaria**
tel. 011.95.52.111 - fax 011.957.40.48 - catechesi@elledici.org
**ABBONAMENTO 2017** (4 numeri di 96 pp.) | Italia: **€ 30,00** | numero singolo: **€ 9,20** | estero: **€ 42,00**
**MODALITÀ DI ABBONAMENTO** CCP n 32691107 intestato a Catechesi - Elledici - 10093 Leumann TO
ON LINE: www.elledici.org/riviste | CARTA DI CREDITO (Mastercard, Visa, CartaSì) | TELEFONANDO a 011.95.52.164
**CONTROLLO E VERIFICA ABBONAMENTO** www.elledici.org/riviste
**UFFICIO ABBONAMENTI** tel 011.95.52.164/65 | fax 011.95.74.048 | abbonamenti@elledici.org
**RESPONSABILE** Umberto De Vanna
Registrazione Tribunale di Torino (14-2-1949) n. 390
**STAMPA** Higraf - Mappano (To)

# Liturgia e catechesi

## La Redazione

*Liturgia e catechesi*. A questo tema sempre attuale dedica la sua attenzione il presente fascicolo di Catechesi, che – di fatto – viene ad essere una eco che riprende e rilancia in termini più generali l'argomento affrontato dal congegno unitario dei direttori diocesani degli Uffici catechistici e liturgici che, riuniti a Salerno nel giugno scorso, si sono occupati specificamente di: *Bambini e ragazzi nell'azione simbolico-rituale della Chiesa: liturgia e catechesi*. In effetti, di tale convegno il lettore troverà alcune relazioni; sono qui pubblicate, in attesa degli atti ufficiali, per gentile concessione dei due Uffici nazionali, cui va il grazie più sincero della Redazione.

• Queste relazioni, insieme ad altri interventi, costituiscono l'abituale prima parte del fascicolo. Esso si apre con un intervento di don **Franco Magnani**, direttore dell'Ufficio liturgico nazionale, che, presentando il convegno salernitano, mette a tema la varia problematica che andrebbe affrontata correttamente quando si voglia sviluppare un corretto rapporto fra liturgia e catechesi, specie nell'attività pastorale catechistico-liturgica indirizzata alle giovani generazioni.



• Segue un contributo di indole generale di don **Sébastien Guiziou**, parroco e docente di liturgia nel seminario di Rennes (Francia), presente al convegno salernitano come animatore di un laboratorio, che illustra le ragioni di quella feconda complementarità che dovrebbe regolare i rapporti tra liturgia e catechesi.

• Con riferimento allo specifico tema affrontato a Salerno, seguono successivamente i contributi di don **Luigi Girardi**, docente di liturgia, e don **Carmelo Torcivia**, pastoralista e catecheta, che, sviluppando una riflessione complementare, enucleano i criteri liturgici e catechetici che devono presiede ad una corretta iniziazione liturgica dei bambini e dei ragazzi.

• Con l'ultimo intervento, di don **Luca Palazzi**, direttore dell'Ufficio catechistico di Modena, l'attenzione si concentra invece sul mondo degli adulti. L'esperto mostra tutte le potenzialità che la liturgia può offrire quando la persona adulta, specialmente in occasione di significativi momenti della sua esistenza, si rende particolarmente disponibile a riascoltare un secondo-primo annuncio della proposta cristiana.

FRANCO MAGNANI

# “Plasmati ed educati dall’azione liturgica”

## Bambini e ragazzi nella azione simbolico-rituale della Chiesa

Il presente fascicolo della rivista *Catechesi* propone alcune relazioni tenute nell’ambito del convegno unitario promosso dagli uffici Catechistico e Liturgico della Conferenza Episcopale Italiana sul tema della formazione-iniziazione dei bambini e dei ragazzi all’azione simbolico-rituale della Chiesa. L’evento congressuale, svoltosi a Salerno dal 20 al 23 giugno 2017 – preparato da due seminari di studio e da altri momenti di confronto interdisciplinare sul tema – ha visto coinvolti circa quattrocento partecipanti e ha segnato una tappa che ci auguriamo feconda di un dialogo già avviato da tempo tra liturgisti e catecheti.



Il convegno ha preso avvio dal documento dei vescovi italiani, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l’annuncio e la catechesi* (2014) che può essere riscoperto come autorevole e fecondo punto di riferimento comune sia per la pastorale catechistica sia per la pastorale liturgica. A tutti coloro che a vario titolo sono convolti nella pastorale dell’annuncio e della catechesi i vescovi italiani ricordano che: «[…] fondamentale ambito della catechesi è la formazione di una corretta sensibilità liturgica, nel senso della conoscenza della liturgia e delle sue esigenze – il senso del rito, l’anno liturgico, la forma rituale dei sacramenti e i testi eucologici – e, ancor più, nel senso di apertura al Mistero di Dio e di incontro con il Cristo che in essa, per opera dello Spirito attraverso la Chiesa, accade. Una visione della liturgia solo in prospettiva concettuale e didattica va contro la sua natura di *forma che dà forma*, secondo la quale il credente, pervenuto alla fede, si lascia plasmare ed educare dall’azione liturgica, quale espressione del culto della Chiesa nella sua fontalità sacramentale, sorgente della vita cristiana. La celebrazione, inoltre, con i suoi plurimi linguaggi che interpellano il cuore, la mente, i sensi corporei e psichici e con le sue esigenze comunitarie ha un grandissimo potenziale “educativo”»[1].

1 Cei, *Incontriamo Gesù*, 17.

# 1. Un ecosistema: liturgia e catechesi in sinergia

Il testo evoca il panorama generale dell'iniziazione cristiana (IC), in cui si inserisce come componente organica l'evento celebrativo. In uno degli interventi conclusivi del convegno, lo si è paragonato ad un delicato ecosistema, come un bosco, una foresta, la foce di un fiume, una laguna. La metafora mette in evidenza che soltanto se una serie di elementi interagiscono insieme, secondo il ritmo delle stagioni, in maniera organica ed equilibrata, l'ecosistema resta vivo e si riproduce. Ciò a cui assistiamo è invece spesso una sorta di impoverimento e desertificazione: i fiori germogliano, i frutti attecchiscono, ma cadono senza giungere a maturazione. Le vecchie piante continuano a germogliare, le più giovani appassiscono. Fuor di metafora: i nostri processi di IC sembrano spesso bloccarsi a una certa fase di maturazione. Alle nostre comunità sembra mancare la capacità di generare e rigenerare alla fede.

Come è possibile che avvenga tutto ciò? Certamente, possiamo individuare fattori esterni: l'inquinamento ambientale, la devastazione di uno sfruttamento troppo intensivo. Ci possiamo però interrogare se per caso non sia mancata anche qualche cura necessaria: come irrigazione o potatura al momento giusto, oppure la cura di mantenere l'*humus* vitale. Emerge anche la domanda su chi, nella comunità cristiana, debba farsi carico di questa attenzione: solo i pastori? Gli operatori della catechesi? Gli operatori della liturgia? Gli animatori della carità? Le famiglie? La comunità cristiana in quanto tale?

Il convegno ha fatto emergere l'opportunità e la fecondità di un lavoro sinergico tra liturgisti e catecheti. Ci pare stia diventando patrimonio comune la necessità di evitare contrapposizioni, di superare visioni preconcette e riduttive o l'ingenua e sterile pretesa di affrontare la questione in maniera autoreferenziale. Né i liturgisti né i catecheti possono illudersi di essere i detentori di metodi miracolosi ma unilaterali.

È promettente constatare come – alla scuola di Romano Guardini – vada consolidandosi un linguaggio comune per parlare di *formazione liturgica*, non riducibile a istruzione o spiegazione. Anche l'attenzione al *rito* e all'*ars celebrandi* viene sempre più avvertita come rilevante e feconda dal punto di vista antropologico, teologico, spirituale, catechistico. Gli anni di lavoro comune nel cantiere dell'IC hanno aiutato a condividere il vocabolario, l'ispirazione di fondo (*catecumenale*) e lo slancio pastorale, per cui non siamo al punto di partenza.

Il convegno non si è soffermato sulle "questioni classiche" relative all'IC, quali l'ordine e la disposizione dei sacramenti del Battesimo, della Confermazione e della Eucaristia, ma sulla domanda di fondo di come iniziare bambini e ragazzi all'agire simbolico rituale della Chiesa, di come educare all'atto di culto. Scriveva Romano Guardini: «È dunque necessario innanzitutto apprendere l'atto di vita con cui il credente intende, riceve, compie i santi "segni visibili della grazia invisibile". Si tratta in primo luogo di "educazione liturgica", non

di insegnamento liturgico»[2]. Introdurre le nuove generazioni alla fede vissuta e celebrata non è campo né del solo liturgista né del solo catecheta. Nemmeno la sinergia tra i due è sufficiente; è necessaria l'azione-collaborazione di tutta la comunità cristiana: è la Chiesa, il popolo di Dio, che genera nuovi figli, che li custodisce, li guida, li educa e li nutre.

## 2. Parlare il linguaggio della vita nella singolarità dell'esperienza di fede

Il proposito comune è dunque di riuscire a introdurre tutti – a cominciare dai bambini e dai ragazzi – a una liturgia viva, autentica, «seria, semplice bella, che sia veicolo del mistero, rimanendo al tempo stesso intelligibile, capace di narrare la perenne alleanza di Dio con gli uomini»[3]. Come è noto ci sono state epoche in cui tra catechesi o liturgia ed esperienza vitale si vedevano pochi legami. Oggi l'apporto delle scienze umane e l'ascolto dei vissuti familiari porta a comprendere che l'esperienza umana fonda l'esperienza di fede; infatti, una catechesi e una liturgia non in dialogo con la vita rischierebbero l'astrazione.

Va però salvaguardata la singolarità dell'esperienza di fede, come pure la singolarità della liturgia e della catechesi: se non esiste un credere "senza la vita", d'altra parte la Rivelazione di natura sua è indeducibile dall'esistenza umana in quanto tale, la trascende facendo appello a un *Oltre* e alla eccedenza di un Mistero più alto e più ampio. Sia l'azione liturgica, sia l'azione catechistica fanno riferimento all'opera di Dio Trinità, che parla, si comunica, trasfigura, orienta la vita e la storia.



## 3. Convinzione di fondo: la fontalità della liturgia

Ritornando alle fonti della nostra fede e all'autorevole magistero del Concilio Vaticano II, non abbiamo timore a riaffermare la *fontalità* della liturgia e di esplicitarne le conseguenze. Attraverso un lungo percorso, con un notevole lavoro storico, antropologico e teologico, vari studi hanno mostrato l'inadeguatezza di concezioni riduttive della celebrazione che per lungo tempo hanno condizionato la riflessione teologica e la prassi pastorale (non solo nella catechesi, ma nella stessa pastorale liturgica). Appare sempre più acquisito e condiviso che la celebrazione non è riconducibile all'idea di "rappresentazione", di espressione di una fede già costituita altrove. Anche il documento CEI, *Incontriamo Gesù*, elaborato come nuovo "testo base" per l'annuncio e la catechesi, restituisce con limpida chiarezza alla celebrazione la sua natura più propria, quella di *actio*,

[2] R. Guardini, *I santi segni*, in *Lo Spirito della Liturgia. I santi segni*, Brescia, Morcelliana 2005, p. 113.

[3] CEI, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, 49.

di *forma* viva, esperienza e non solo espressione. La liturgia è dunque "azione originaria" della fede (nella forma simbolico-rituale), azione fontale della vita ecclesiale.

Emerge dunque la necessità di un'attenzione comune, da parte di liturgisti e catecheti, ma altresì da parte di tutta la comunità cristiana, per individuare le condizioni di accesso e favorire lo sviluppo di ogni esperienza celebrativa. La catechesi ha un suo campo specifico di influenza nell'introdurre al mistero. L'interazione tra catechesi e liturgia è dunque necessaria e vitale, pur nella loro precisa e singolare identità. L'iniziazione al rito (come *fare-agire*) permette una migliore comprensione del mistero e, di ritorno, una più coinvolgente partecipazione.

## 4. Il nodo antropologico: liturgia e cultura

Abbiamo parlato di "condizioni di accesso", perché siamo di fronte a un nodo antropologico rilevante. Oggi, almeno in Occidente, non si può dare per scontato il linguaggio della fede e dell'esperienza religiosa, ma neppure l'orizzonte umano fondamentale. Il problema è per molti aspetti nuovo. Non si tratta solo di tener conto della diminuzione del numero delle famiglie credenti o di una minore pratica della fede. Più sottilmente, si tratta di fare i conti con un nuovo contesto culturale, che provoca uno spostamento del quadro simbolico a cui siamo abituati.

Nuove sfide sono poste, ad esempio dalla cultura digitale (come nuovo modo di stare dentro la realtà e di percepirla) o dal pervasivo prevalere della logica economica (che porta a privilegiare in maniera esclusiva il profitto). La logica del consumo invade anche il campo dei valori, dei simboli, delle narrazioni antropologiche, in un processo di continua destrutturazione e risignificazione.

Ci si può chiedere in quale modo ciò che annunciamo e ciò che celebriamo impatta questi contesti culturali. O meglio: in che modo raggiunge le persone che abitano i nuovi contesti. Le nostre azioni mantengono il loro valore, o si rivelano incapaci a "far sentire" la novità evangelica dentro la sfida di una "realtà aumentata" (il virtuale) e di una cultura del profitto? L'IC è in grado di intercettare le dinamiche iniziatiche che sorgono all'interno di questi nuovi scenari?

Una logica pervasiva del profitto tende a invadere e inquinare ogni aspetto della vita, cementificando lo spazio antropologico, rendendolo progressivamente indisponibile alla gratuità e simbolicità dell'esistenza. Il virtuale è onnipresente nell'esperienza dei bambini e ragazzi, mentre la liturgia esige il "reale" (la "scena reale").

Parlare di presupposti antropologici per l'esperienza della fede risulta, quindi, complicato. L'umano, dal punto di vista della coscienza culturale occidentale, è ormai oggetto di ermeneutiche che segnano una netta discontinuità con il passato. Non siamo più nel contesto che un tempo poteva essere definito "catecumenato sociale", quando i valori antropologici erano sostanzialmente comuni,

o almeno non divergevano troppo tra credenti e non credenti. Oggi è aperto il dibattito se considerare come valori umani, da difendere come un diritto indiscutibile, l'aborto, l'omosessualità, il cambio di genere, l'eutanasia… Da qui la necessità di non dare per scontati i valori della persona, compresa l'idea che il bambino sia ritenuto "capace di Dio".

Per questo possiamo parlare di "presupposti antropologici" con una certa sicurezza solo muovendo dall'antropologia teologica. Di fronte a questa sfida, già negli anni Sessanta/Settanta si parlava di "pre-evangelizzazione" e "pre-catechesi". In ciò la catechesi continua ad avere un ruolo molto importante, per preparare alla celebrazione (e per il dopo…): si tratta di integrare o correggere una antropologia culturale in alcuni punti estranea all'orizzonte celebrativo, perché aliena al mondo della fede. D'altra parte la persistenza della celebrazione, con la sua tendenziale fissità (non fissismo!), con il suo riferimento ad un *Ordo traditus* contribuisce a identificare una base antropologica, un fondamento pre-ideologico dell'umano. Quantomeno può fungere da campanello di allarme: là dove la celebrazione non appare più possibile, può essere il segnale che si è compromesso qualcosa di fondamentale.

## 5. Il problema del linguaggio



Anche il linguaggio costituisce oggi un problema insidioso. La cultura sociale, e di conseguenza quella scolastica, non educa molto alle categorie evocative della metafora, dell'allegoria, del simbolo, della parabola…; al contrario, il mondo della comunicazione ne fa un uso logorante e distorto. Simboli e immagini, piegati alla logica commerciale o propagandistica, continuamente riproposti, rimescolati, negati, perdono il loro impatto originario; la sensibilità generale si ottunde, generando una sorta di sordità, in cui solo gli stimoli più forti e grossolani hanno la possibilità di essere percepiti (quello che in termini politici viene definito "populismo" e "radicalizzazione"). Il linguaggio dominante, nell'offerta formativa attuale rivolta ai ragazzi, per lo più, è quello descrittivo, denotativo, scientifico e pragmatico; mentre nella comunicazione culturale prevale l'amplificazione emotiva che si ferma alla soglia dell'istinto, spesso senza arrivare alla profondità del simbolo.

La sfida del linguaggio investe soprattutto la catechesi, nella sua finalità di introdurre alla dimensione celebrativa e liturgica. Infatti, la liturgia può certamente proporre esperienze celebrative, ma non addossarsi più di tanto l'onere di introdurre e insegnare un linguaggio, se non vuole snaturarsi diventando didascalica. È soprattutto la catechesi ad essere chiamata a mediare tra l'orizzonte culturale vigente e l'esperienza del trascendente; indubbiamente non si tratta di un compito facile.

Soprattutto, è da evitare una riduzione linguistica: la liturgia è "un" linguaggio molto singolare. È azione, è esperienza. Anche la catechesi ha un suo linguaggio; o

forse, si dovrebbe dire, si compone di linguaggi plurimi, ha i suoi codici. Anch'essa è azione, è esperienza; certamente più legata al fatto comunicativo (non in senso tecnico, ma in senso profondo, comunionale), più legata al sapere e alla consapevolezza anche intellettuale, sebbene non confinata all'esperienza concettuale.

Una catechesi teologicamente consapevole non si lascia confondere di fronte all'enfasi posta sui nuovi linguaggi: i videogiochi, che tanto coinvolgono i ragazzi, non sono "iniziatici", perché non orientano alla trascendenza; ma al contrario all'autoreferenzialità e alla chiusura pigra e individualistica. Il ragazzo gioca con essi "se", "quando" e "fin che" vuole, rinchiudendosi, a volte in modo capriccioso, all'interno del suo mondo fantastico e virtuale che tende ad isolarlo dalla realtà sociale e ancor più da quella comunitaria: non vi è alcuna esperienza di autentica trascendenza nell'uso dei linguaggi tecnici. Ciò non significa che non si debbano usare strumenti digitali e virtuali; ma sarebbe problematica una loro adozione acritica, senza attenzione alle implicanze antropologiche.

## 6. La sfida dell'iniziazione cristiana

Proprio perché è opera ed esperienza originaria dell'atto di fede, la liturgia chiede anzitutto un processo di iniziazione. Occorre che bambini e ragazzi siano inseriti in un mondo che già esiste (il mondo della fede), che li precede (il mondo della comunità dei credenti, vitalmente unito a Dio), che viene loro trasmesso (il mondo della "Tradizione"), nel quale possono sentirsi accolti e muovere i loro primi passi (dimensione dell'*accoglienza* e dell'*accompagnamento*).

Ciò chiede di pensare la nostra cura nei confronti delle nuove generazioni non tanto in termini di spiegazione, e neanche semplicemente di "re-invenzione" dei gesti liturgici (come se noi dovessimo produrre un linguaggio nuovo), ma anzitutto di apprendimento e apprendistato, appropriazione-esercizio: è come il tirocinio di cui parla *Ad gentes* 14, mostrando come stando in contatto con Cristo maestro si è iniziati al mistero di salvezza[4]. Per questa strada la liturgia può offrire e far crescere il senso di appartenenza alla comunità ecclesiale.

Chi lavora per la liturgia ha coscienza dei cambiamenti di prospettiva oggi intuiti e che devono essere messi in pratica: se prima si dava molta attenzione alla "riforma", oggi occorre riportare l'impegno alla formazione e, più ancora, al tema dell'iniziazione.

In tale direzione, si percepisce l'esigenza di passare da una liturgia spiegata (portatrice di significati esterni), piegata (forzata ad altri scopi, non suoi), ri-



[4] «Coloro che da Dio, tramite la Chiesa, hanno ricevuto il dono della fede in Cristo, siano ammessi nel corso di cerimonie liturgiche al catecumenato. Questo, lungi dall'essere una semplice esposizione di verità dogmatiche e di norme morali, costituisce una vera scuola di formazione, debitamente estesa nel tempo, alla vita cristiana, in cui appunto i discepoli vengono in contatto con Cristo, loro maestro. Perciò i catecumeni siano convenientemente iniziati al mistero della salvezza ed alla pratica della morale evangelica, e mediante dei riti sacri, da celebrare successivamente, siano introdotti nella vita religiosa, liturgica e caritativa del popolo di Dio»: AG 14.

mandata (ad un "dopo", successivo alla comprensione), ad una liturgia vissuta piuttosto come momento sorgivo, gratuito e comunitario della fede.

Si intuisce anche il bisogno di una impostazione "mistagogica" della formazione, in cui catechesi e liturgia si richiamano e si esigono reciprocamente. «La liturgia è vita e non un'idea da capire», ha sottolineato recentemente Papa Francesco, «porta infatti a vivere un'esperienza iniziatica, ossia trasformativa del modo di pensare e di comportarsi, e non ad arricchire il proprio bagaglio di idee su Dio. Il culto liturgico "non è anzitutto una dottrina da comprendere, o un rito da compiere; è naturalmente anche questo ma in un'altra maniera, è essenzialmente diverso: è una sorgente di vita e di luce per il nostro cammino di fede"»[5].

## 7. La crisi culturale dell'età adulta e la conseguente crisi dell'iniziazione

Il problema che sta emergendo è che il "mondo della fede", di cui dovrebbe essere portatrice la "comunità dei credenti", la "comunità adulta" capace di iniziazione, risulta a volte latitante, se non assente. Di fronte agli esiti diversi, ma non pienamente soddisfacenti dei tentativi di ripensare l'IC, ci si sta accorgendo, forse con ritardo, che probabilmente la crisi non riguarda l'iniziazione in quanto "cristiana", ma il concetto stesso di iniziazione, inteso in senso antropologico: come superamento irreversibile di un limite che inserisce il soggetto in un nuovo *status* sociale in modo definitivo. Così da sempre insegnano gli antropologi, a riguardo dell'iniziazione dei minori all'età adulta, attraverso riti di passaggio, normalmente presenti nelle società semplici. Proprio questo concetto nella cultura sociale oggi dominante è delegittimato, perché non si accetta l'esistenza di limiti, e ancor meno un loro superamento irreversibile: esso cozza con l'idea di libertà intesa come poter fare ciò che si vuole, anche quando non si sa che cosa valga la pena di volere.



Il senso del limite, della legge, del divieto, in ambito psicologico, spesso ha favorito la crescita della personalità adulta e matura. L'antropologia dominante oggi, invece, rifiuta regole e divieti: neppure l'identità sessuale viene accettata come limite invalicabile. Da qui l'assenza di validi modelli di identificazione per i minori; di conseguenza la loro fragilità psicologica, certi fenomeni di devianza e alla fine l'emergenza educativa. La nostra ormai è una società di adolescenti, anche se a volte con i "capelli bianchi".

Occorre essere avvertiti di come determinati modi di pensare si possano infiltrare anche nella coscienza cristiana, affiorando pure in testi che si accreditano come autorevoli per la formazione degli operatori pastorali, finendo per corro-

[5] Francesco, *Discorso ai partecipanti alla 68° Settimana Liturgica Nazionale del Centro di Azione Liturgica,* Roma 24.8.2017. Si veda anche Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis,* 64.

dere inconsapevolmente l'idea stessa di IC. Prendiamo ad esempio la scelta, pur interessante, della "formazione permanente": se male intesa, si trascina dietro l'idea che l'adulto non c'è mai; che la persona matura è quella che ha solo imparato a maturare; che l'importate non è sapere, ma "imparare ad imparare"; che è più importante apprendere un metodo, che dei contenuti; che tutte le convinzioni hanno una loro saggezza, ma solo nella misura in cui prendono le mosse dallo *status* della maturità acquisita, e purché non vadano a delegittimare la figura dell'adulto e della persona finalmente matura.

## 8. Iniziazione, introduzione, educazione

Smarrito il suo significato fondamentale, anche il concetto di iniziazione oggi è spesso polisemico, e sarebbe opportuno non abusarne. Solo per alcune esperienze specifiche si può parlare di iniziazione. Alla cultura digitale si viene introdotti, non iniziati. Alla convivenza civile, all'inclusione, alla solidarietà, alla mondialità, alla ecologia si viene "educati"; e l'educazione è una categoria culturale dai contenuti potenzialmente mutevoli, come dimostra la storia. All'esperienza di Dio, che implica la fede e la trascendenza, si viene invece "iniziati", e l'iniziazione ha forme e contenuti "irrevocabili", che potranno certamente essere espressi in modi diversi, ripresi e aggiornati, ma fino a un certo punto. È questo che fa parlare a volte della "ermeneutica della continuità", e non "della discontinuità" in merito alla Tradizione della Chiesa.

Il primo campo problematico – ma decisivo e che può diventare promettente – è dunque quello di una comunità adulta a cui far prendere o ri-prendere coscienza del suo *status* di "comunità di iniziati" a sua volta abilitata a "generare-iniziare". In un secondo momento, occorre tener presente che i soggetti di cui ci si è voluti occupare sono i bambini e i ragazzi, che sempre più spesso presentano difficoltà relazionali. La sfida che essi pongono è dunque fondamentale per ogni cristiano, perché la Chiesa intera possa recuperare e chiarire per tutti, nel contesto attuale, l'esperienza della fede celebrata. Sembra che il compito sia (almeno) duplice: da un lato, trasmettere in modo efficace il linguaggio simbolico-rituale con cui si fa la prima esperienza dell'essere credenti; dall'altro capire come possiamo trovare nel nuovo contesto culturale quelle aperture e quelle domande che consentono di valorizzare la proposta del Vangelo e il vissuto della fede.

La questione è in parte riflessiva (occorre leggere i contesti attuali per saperli interpretare criticamente e per scorgere le aperture possibili) e in parte pratica (occorre trovare i modi efficaci di inserirsi dentro tali contesti). Per questo motivo, si è pensato che il convegno dovesse fare spazio sia ad alcune affidabili proposte di riflessione, sia (soprattutto) alla presentazione e al confronto con alcune "buone pratiche" pastorali.

I due aspetti sono contemporanei e correlati: ciò consente di superare un approccio semplicistico, per il quale prima si conosce, si capisce, si comprende; e poi si può partecipare in modo attivo alla celebrazione. Lo schema dottrina/prassi appare chiaramente inadeguato. Se «la realtà è superiore all'idea» (EG 231-233), allora è vero che la *forma* della celebrazione dà *forma* alla vita cristiana e contemporaneamente l'esperienza di vita cristiana, che la catechesi prepara, introduce e accompagna, immette nella dimensione del "mistero", che non è solo il mistero-celebrazione, ma il mistero dell'incontro con Dio in Cristo nella vita della Chiesa, di cui liturgia e catechesi – insieme alla carità – costituiscono luoghi fondanti, privilegiati e irrinunciabili.

Va mantenuto il delicato equilibrio tra il momento rituale (con la sua peculiarità e originalità) e la vita complessiva della Chiesa, facendo attenzione a non assolutizzare un approccio "liturgistico", giustificato o sul versante storico-normativo o su quello antropologico, interpretando correttamente SC 10 (liturgia come *culmen et fons*) alla luce di SC 9: «La sacra liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa […]» e di SC 12: «La vita spirituale tuttavia non si esaurisce nella partecipazione alla sola liturgia […]».

All'indomani della promulgazione di SC, Romano Guardini scriveva: «Come sappiamo, il lavoro liturgico è giunto ad un punto importante. Il Concilio ha posto le basi per il futuro e il modo in cui ciò è attuato e la verità si è resa manifesta, rimarrà per sempre un classico esempio di come lo Spirito operi nella Chiesa. Ora si tratta di vedere in qual modo il lavoro debba essere iniziato, affinché la verità possa diventare realtà. Si presenterà naturalmente una gran quantità di problemi rituali e testuali e una lunga esperienza dice come sia possibile affrontarli in modo giusto e anche errato. Ma il problema principale mi sembra sia un altro, il problema cioè dell'atto di culto... Se le intenzioni del Concilio verranno poste in atto, si renderanno necessari un giusto insegnamento, ma soprattutto una autentica educazione e l'esercizio per imparare l'atto. Questo è oggi il compito: l'educazione liturgica. Se non viene iniziato, la riforma dei riti e dei testi non gioverà molto. Certamente costerà molto in pensiero e in esperimenti il portare l'uomo moderno a compiere anche realmente l'atto, senza cadere nel teatrale e nella vacua gesticolazione»[6].



L'acuta intuizione del "padre nobile" del Movimento liturgico consente di delineare quella che rimane una sfida urgente che richiede "alleanze educative" e un comune impegno «affinché la verità possa diventare realtà». Solo se le famiglie e le comunità cristiane sapranno recuperare la loro capacità generativa, promuovendo quel delicato ecosistema vitale nel quale sia possibile condurre i bambini e i ragazzi a compiere autenticamente l'atto liturgico.

[6] R. Guardini, *Lettera su "l'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica"* (*1964*), in *Humanitas* 20 (1965) 85, 88.

## 9. Educare e trasfigurare: le consegne del convegno ecclesiale di Firenze

Come leggiamo nelle sintesi dei lavori del convegno di Firenze, «La preghiera è il primo atto di una Chiesa in uscita, come la preghiera di Gesù nel luogo deserto è il primo atto della sua missione a Cafarnao. La Chiesa che celebra è la stessa che va verso le periferie esistenziali, per la semplice ragione che oggi, per un numero sempre più grande di persone, la liturgia è soglia al mistero di Dio»[7].

Dalla celebrazione la Chiesa riceve la forza per essere "comunità educante", capace di ritrovare vie di unità nella frammentazione attuale. La forza simbolica del rito apre alla relazione autentica, via maestra all'iniziazione, alla formazione e in ultima analisi alla vita: «La via relazionale costituisce il cuore di ogni educazione. È l'*incipit*, punto di partenza e punto di arrivo, senza il quale non può esserci crescita, né trasformazione. L'esistenza umana è intrinsecamente "relazionale" e questo dato coinvolge pienamente ogni intervento educativo. La relazione, infatti, a livello personale e interpersonale, è lo spazio in cui si rende possibile l'incontro, l'apertura all'altro, il riconoscimento del proprio valore, la valorizzazione delle proprie forze e capacità, l'esperienza principiale di esistere come persona unica e irrepetibile»[8]

L'appello scaturito dal convegno ecclesiale di Verona (2006) a convergere verso una pastorale unitaria centrata sulla persona rimane un obiettivo da perseguire con determinazione e tenacia. Lavorare insieme nella "vigna del Signore", condividendo competenze, prospettive ed esperienze non può essere un *otional*, ma deve diventare sempre più stile consueto del dinamismo missionario di una «Chiesa in uscita», che rigenerata dallo Spirito Santo recupera la sua originaria capacità generativa. Il magistero di papa Francesco e il convegno ecclesiale di Firenze (2015) ci orientano a camminare insieme assumendo uno stile di tipo sinodale missionario che, evitando le sabbie mobili dello gnosticismo e del neopelagianesimo, sappia riconoscere nella vita sacramentale (*Trasfigurazione*) una via profetica di umanizzazione e di evangelizzazione.



[7] *La via del «Trasfigurare»*, in *Sognate anche voi questa Chiesa,* Sussidio a cura della Segreteria generale della CEI all'indomani del V Convegno ecclesiale nazionale (Firenze, 9-13 novembre 2015), Padova, Mediagraf 2016, p. 65.

[8] *La via dell'«Educare»*, in *Sognate anche voi questa Chiesa*, p. 60.

SÉBASTIEN GUIZIOU

# Liturgia e catechesi: per una complementarità feconda

Nella vita delle nostre parrocchie, liturgia e catechesi talvolta sembrano essere due realtà parallele. Ci sarebbero, da una parte, la vita liturgica con l'organizzazione di diverse celebrazioni e, dall'altra, i gruppi di catechesi con la loro autonomia. Questi ultimi organizzano le proprie celebrazioni, mentre la comunità sovente non immagina nemmeno che ogni celebrazione liturgica ha un valore catechistico e persino mistagogico.



In che termini liturgia e catechesi sono invece complementari? La fecondità della vita nella Chiesa aumenterebbe se ciascuno prendesse anzitutto coscienza della propria specificità e della complementarità del proprio approccio al mistero della fede.

## 1. La liturgia, un luogo della fede

### 1.1. Liturgia e catechesi: significato di queste due realtà

**• Che cos'è la liturgia?**

Il termine è di uso abbastanza recente per designare i riti con cui la Chiesa celebra Dio attraverso i suoi atti di culto. Nel corso della storia, infatti, la Tradizione della Chiesa è ricorsa a formulazioni diverse.

Si può anzitutto notare che il termine greco, a partire dal quale è stato tardivamente formato il nostro vocabolo "liturgia", indicava una funzione pubblica (*laos* = popolo; *ergon* = azione). Nella Bibbia, questo lemma designa il servizio o il ministero dei sacerdoti relativamente alle preghiere e ai sacrifici offerti a Dio, ma anche i doni per i poveri. Infine, è interessante notare che il Nuovo Testamento si oppone alla separazione tra liturgia, cioè la relazione con Dio, e diaconia, il servizio dei fratelli.

La terminazione *-urgia* chiede di situare la liturgia nell'ordine del "fare" e non del "dire" o del "pensare". In effetti, nella celebrazione eucaristica vediamo delle persone che agiscono leggendo, cantando, procedendo processionalmente, pregando…; ma il primo attore che "agisce" è Dio stesso che nella liturgia convoca il suo popolo e lo raduna. È la comprensione della liturgia che la Chiesa aveva all'epoca patristica e, specialmente grazie alla *Regola* di san Benedetto, nel cuore del VI secolo. Il santo qualifica la liturgia come «l'opera di Dio» (*opus Dei*): e attraverso questo modo di parlare si tratta di comprendere che l'opera che noi compiamo per Dio è come inserita nell'opera che Dio fa per noi. Nella liturgia, l'importante non è tanto ciò che facciamo noi per Dio, quanto piuttosto il celebrare ciò che egli fa per noi.

**• Che cos'è la catechesi?**

Questo termine, com'è noto, deriva dal greco *catèchéo* che significa dare "eco" ad una notizia. C'è dunque una dimensione di "risonanza". Il vocabolo "catechismo" presenta la medesima radice. Esso designa l'insegnamento della fede e della morale cristiana. È anche il nome del libro che contiene tale insegnamento. La catechesi consiste dunque nell'offrire una "eco" alla fede cristiana, in modo tale che coloro che credono condividano la stessa fede in Dio Padre, Figlio e Spirito Santo e siano istruiti a questo proposito. Essa si indirizza anzitutto ai catecumeni che accedono alla fede, ma anche ai battezzati che non avranno mai finito di scoprire e comprendere la ricchezza inesauribile del mistero di Dio.

Come dice san Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica *Catechesi tradendae* (CT): «Ben presto fu chiamato catechesi l'insieme degli sforzi intrapresi nella Chiesa per fare discepoli, per aiutare gli uomini a credere che Gesù è il Figlio di Dio, affinché, mediante la fede, essi abbiano la vita nel suo nome, per educarli ed istruirli in questa vita e costruire il corpo di Cristo. La Chiesa non ha cessato di consacrare a questo scopo le sue energie» (CT 1). «Lo scopo definitivo della catechesi è di mettere qualcuno non solo in contatto, ma in comunione, in intimità con Gesù Cristo: egli solo può condurre all'amore del Padre nello Spirito e può farci partecipare alla vita della santa Trinità» (CT 5).

Così la catechesi propriamente detta è destinata a coloro che sono convertiti e hanno la fede in Gesù Cristo. Essa segue il primo annuncio e una prima conversione. Assume perciò la forma di un insegnamento sistematico di cui il Simbolo della fede costituisce la base.

## 1.2. Il Cristo al cuore dell'azione liturgica

Nel suo n. 7, la costituzione sulla liturgia del Vaticano II *Sacrosanctum concilium* (SC), riprendendo l'insegnamento di Pio XII nell'enciclica *Mediator Dei* (1947), ha tradotto la riscoperta della dimensione spirituale della liturgia, presentando la dottrina della presenza del Cristo nelle azioni liturgiche: «Per realizzare un'o-

pera così grande – dice il Concilio – Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, in modo speciale nelle azioni liturgiche».

Il testo prosegue evocando le diverse modalità della presenza di Cristo nelle azioni liturgiche: presenza nel sacrificio della Messa, nella persona del ministro, e, «soprattutto sotto le specie eucaristiche», ma anche presenza «con la sua virtù» nei sacramenti, «di modo che quando uno battezza è Cristo stesso che battezza». Il testo aggiunge che Cristo è presente nella sua Parola, «giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la Sacra Scrittura». Infine, si sottolinea che il Cristo «è presente […] quando la Chiesa prega e loda, lui che ha promesso: "Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io, in mezzo a loro" (Mt 18,20)».

Ma l'indicazione delle diverse modalità della presenza del Cristo nella liturgia conduce ad una affermazione più fondamentale ancora circa la natura della liturgia: «Effettivamente per il compimento di quest'opera così grande, con la quale viene resa a Dio una gloria perfetta e gli uomini vengono santificati, Cristo associa sempre a sé la Chiesa, sua sposa amatissima, la quale l'invoca come suo Signore e per mezzo di lui rende il culto all'eterno Padre. Giustamente perciò la liturgia è considerata come l'esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo. In essa, […] il culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra» (SC 7).



Definendo così la liturgia, il Vaticano II ha voluto sottolineare l'idea che la liturgia stessa non è soltanto "culto", cioè azione dell'uomo per Dio, ma anche il dono della grazia che Dio fa alla Chiesa intera, attraverso il Cristo. L'affermazione della presenza del Cristo nella liturgia dice che essa è una realtà particolare, un "mistero": è inseparabilmente azione di Dio e dell'uomo. È il Cristo il primo liturgo, ed è un lui, uniti a lui, che noi celebriamo. La Chiesa è soggetto della liturgia, ma non bisogna mai separare la testa e il corpo: la Chiesa è il corpo di Cristo, unito alla testa che è il Cristo stesso. La liturgia è il dialogo tra il Cristo e la Chiesa, che conduce in tal modo al suo compimento l'alleanza tra Dio e il suo popolo. È per questa ragione che la liturgia gode di una dignità e di una "efficacia" superiore e incomparabile. «Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della Chiesa ne uguaglia l'efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado» (SC 7).

Nella lettera per il venticinquesimo anniversario della costituzione sulla liturgia, una notevole sintesi che apre anche delle piste per l'avvenire, Giovanni Paolo II esplicita tutto questo in termini felici: «Niente di tutto ciò che facciamo noi nella liturgia può apparire come più importante di quello che invisibilmente, ma realmente fa il Cristo per l'opera del suo Spirito. La fede viva per la carità, l'adorazione, la lode al Padre e il silenzio di contemplazione, saranno sempre i primi obiettivi da raggiungere per una pastorale liturgica e sacramentale»[1].

[1] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Vicesimus quintus annus* per il 25° anniversario della costituzione sulla liturgia (4.12.1988), 10.

Così, nella liturgia, ciò che occupa il primo posto è la contemplazione dell'opera di Dio per noi. Celebrare l'Eucaristia è anzitutto entrare in quel grande movimento che prende origine nella creazione e che culmina nel mistero pasquale del Cristo morto e risuscitato per la nostra salvezza. L'azione di grazie consiste nell'entrare in questo movimento in cui il dono di Dio viene al primo posto e dove l'azione dell'uomo consiste nell'accogliere tale dono. Quando celebriamo la liturgia siamo invitati a "disappropriarci", a "lasciarci fare" da essa, perché in essa è lo Spirito Santo che agisce.

### 1.3. L'attualizzazione del mistero pasquale

Per pensare la liturgia radicandosi nella Tradizione, il Vaticano II ha proposto una quasi definizione della stessa: «La liturgia infatti, mediante la quale, specialmente nel divino sacrificio dell'eucaristia, "si attua l'opera della nostra redenzione", contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa» (SC 2).

La liturgia attualizza l'opera della salvezza compiuta in Gesù Cristo e al punto più alto nella sua morte e risurrezione: essa rende presente per noi, oggi, l'opera di salvezza compiuta da Cristo nella sua Pasqua. È per questo che quando noi celebriamo la liturgia possiamo dire: «Oggi è Pasqua; oggi il Cristo ci salva». Il mistero di Cristo rinvia dunque al mistero della Chiesa[2]. Così la liturgia non si limita a ciò che avviene all'interno della Chiesa; essa è missionaria: ci porta a vivere nel quotidiano ciò che celebriamo nei riti.

### 1.4. La liturgia, fonte di preghiera e di catechesi

«La liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia» (SC 10).

#### • La liturgia è fonte di preghiera

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* nel suo n. 1073 ci dice che «la liturgia è anche partecipazione alla preghiera del Cristo, rivolta al Padre nello Spirito Santo. In essa, ogni preghiera cristiana trova la propria fonte e il suo termine». La liturgia è fonte di preghiera. È pregando la liturgia della Chiesa che, in verità, impariamo a pregare, perché entriamo nella preghiera del Cristo, partecipiamo all'«esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo», come ci ricorda SC 7.

Ciò ha una evidente conseguenza sulla nostra pratica della preghiera personale. Pensiamo semplicemente a Gesù che si è ritirato «sulla montagna» e che ha pregato per parecchie notti, «solo» con il Padre. La preghiera di Gesù è veramente una preghiera di dialogo. Ma, più ancora, essa è una preghiera

[2] Cf LG 1.

orientata verso il Padre. Pregare è essere rivolti verso il Signore. E la liturgia ci fa vivere tutto questo. Continuamente essa ci "ri-orienta", volge i nostri sguardi verso il Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo. Ed è ben questa la finalità della «partecipazione attiva dei fedeli», espressione che sfortunatamente è stata mal compresa da molti.

Tale partecipazione è anzitutto di ordine interiore e può essere riassunta da questa espressione dialogata che troviamo nella liturgia eucaristica: «Innalziamo i nostri cuori – Sono rivolti al Signore». Nella liturgia, la nostra preghiera si fa dialogo con il Signore, dal momento che il nostro cuore è rivolto a lui. Nella liturgia la Chiesa ci offre le parole delle preghiera.

**• Dimensione catechistica e mistagogica della liturgia**

Quando si legge il *Catechismo della Chiesa Cattolica* nella sua introduzione alla celebrazione del mistero cristiano, troviamo che la liturgia è indicata come «il luogo privilegiato della catechesi del popolo di Dio». Poi il *Catechismo* cita Giovani Paolo II in CT 23: «La catechesi è intrinsecamente collegata con tutta l'azione liturgica e sacramentale, perché è nei sacramenti e, soprattutto, nell'eucaristia che Gesù Cristo agisce in pienezza per la trasformazione degli uomini».

Ma qui occorre intendersi bene. La liturgia non è il luogo in cui si fa catechesi. La liturgia è, in se stessa, catechesi. È un luogo di "risonanza" della fede. Ne risulta che le parole, i gesti, i riti liturgici, essendo portatori del mistero che significano, devono essere messi in atto in modo da mettere in comunicazione con Gesù Cristo, perché tale è lo scopo della catechesi, come ci ricorda il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC 426).



Anche SC 33 evoca questa dimensione catechistica della liturgia. «Benché la sacra liturgia sia principalmente culto della maestà divina, tuttavia presenta anche un grande valore pedagogico per il popolo credente. Nella liturgia, infatti, Dio parla al suo popolo e Cristo annunzia ancora il suo Vangelo; il popolo a sua volta risponde a Dio con il canto e con la preghiera. Anzi, le preghiere rivolte a Dio dal sacerdote che presiede l'assemblea nel ruolo di Cristo, vengono dette a nome di tutto il popolo santo e di tutti gli astanti. Infine, i segni visibili di cui la sacra liturgia si serve per significare le realtà invisibili, sono stati scelti da Cristo o dalla Chiesa. Perciò non solo quando si legge "ciò che fu scritto a nostra istruzione" (Rm 15,4) ma anche quando la Chiesa prega o canta o agisce, la fede dei partecipanti è alimentata, le menti sono elevate verso Dio per rendergli un ossequio ragionevole e ricevere con più abbondanza la sua grazia» (SC 33).

Così, la liturgia ci introduce nel mistero e, in questo senso, si può affermare che la liturgia è essa stessa mistagogica. Ben inteso, le catechesi mistagogiche, di cui stiamo felicemente riscoprendo l'esistenza e il valore, sono importanti dopo aver vissuto le celebrazioni perché esse si fondano sui riti, sulle parole e i gesti della liturgia, per dispiegarne il senso. Ma non dimentichiamo che è anzitutto la celebrazione liturgica ad essere essa stessa mistagogica. L'attenzio-

ne, dunque, deve rivolgersi prioritariamente al modo con cui pronunciamo le parole e compiamo i gesti per entrare nell'intimità del Cristo.

### 1.5. Impegni sul piano pastorale

Concludiamo questa prima parte della nostra riflessione enucleando alcuni impegni che si pongono sul piano pastorale.

**• Favorire una buona conoscenza personale e mutua**

Mi sembra molto importante che, oggi, catechesi e liturgia approfondiscano la loro specificità e si arricchiscano mutualmente perché ciascuna, a suo modo, spiega il mistero della fede: la catechesi, anzitutto sul piano della ragione; la liturgia primariamente a livello simbolico.

**• Approfondire un lavoro comune conservando la propria specificità**

È parimenti importante sviluppare nelle parrocchie i gruppi che si occupano di liturgia e quelli della catechesi. È necessario preparare in comune le celebrazioni con i presbiteri. In Francia, non è raro sentire affermazioni come questa: «Oggi, è la catechesi che prepara la celebrazione liturgica». Bisognerebbe piuttosto sentir dire: «Sono catechesi e liturgia che preparano insieme la celebrazione». Bisogna riconoscere, cioè, che non abbiamo tutti le medesime competenze.

**• Essere attenti a favorire le condizioni della preghiera**

Il ruolo di tutti gli attori, tanto catechistici che liturgici, è quello di introdurre i fedeli nella preghiera, perché la liturgia è essa stessa preghiera, ma anche il contenuto della fede può, allo stesso modo, diventare preghiera. Questi due ambiti sono direttamente collegati alla vita quotidiana. Non releghiamo la liturgia nell'alveo della preghiera e la catechesi in quello della comprensione. La fede "conosciuta" può anche trasformarsi in preghiera, mentre la liturgia celebrata è pure introduzione nel mistero della fede.

## 2. La liturgia, un luogo vivente di iniziazione

### 2.1. La liturgia forma nella fede

«L'iniziazione chiede di mettere in contatto le persone con la liturgia della Chiesa, nel modo in cui i *Rituali* ne regolano la celebrazione e ne stabiliscono il quadro di fondo. Dal momento che "la Chiesa crede come prega", la liturgia è il luogo in cui la Chiesa sperimenta per se stessa, in tutta la sua ricchezza, la fede nella quale è fondata. La liturgia è soprattutto un luogo vivente di iniziazione: nel linguaggio della bellezza, negli atteggiamenti, nelle posizioni, nei

gesti e nelle parole che essa fa vivere, aiuta a scoprire come ogni atto e parola del Cristo sono stati messi in opera "per la nostra salvezza". È attraverso questo cammino esperienziale che la liturgia introduce nel mistero pasquale. E "il luogo principale in cui si inscrive in questo mondo il mistero pasquale è il sacramento dell'Eucaristia"»[3].

Attraverso i gesti, le posizioni, gli atteggiamenti, le scelte che porta a vivere, la liturgia «assuma un grande valore pedagogico» (cf SC 33). Essa non è soltanto un luogo della fede. È educatrice della fede per il popolo che la celebra.

### 2.2. La liturgia ci "forma"

Dire tutto questo significa affermare che la liturgia ha per scopo l'insegnare la fede della Chiesa, come si trasmette un sapere di tipo scolastico? No, non si tratta di questo. La liturgia non è fatta per insegnare. È più corretto dire che la liturgia ci "forma". Non ci trasmette un sapere. Ci "forma"; vale a dire che opera in noi una trasformazione di noi stessi e delle nostre vite, al di là di ciò che possiamo immaginare e, il più sovente, in modo invisibile. È nel modo con cui ci conduce che essa contribuisce a formarci. Insomma: nella liturgia è il cammino che ci fa fare ad essere l'elemento più importante.

È vero che, in qualche epoca, talvolta si è trasformata la liturgia in un tempo di catechesi (ad esempio con le "Messe commentate" o spiegate). C'è sempre la tentazione di sommergere i riti della liturgia con ogni tipo di spiegazione e di commenti, invece di compierli in bellezza e semplicità: cioè con un linguaggio che parla come le parole.



### 2.3. La liturgia ci fa vivere un itinerario

Si potrebbe tuttavia affermare che oggi c'è bisogno di spiegare i riti. Essi, infatti, non si trasmettono più come in passato sotto forma di osmosi. Ora, in liturgia si tratta soprattutto di "saper essere" (posture, gesti…). Ma è proprio necessario soffocare la liturgia stessa con ogni tipo di spiegazioni? La catechesi sui riti può essere fatta in altri momenti affinché questi conservino tutto il loro sapore (prima della celebrazione, in un incontro, in una determinata riunione, durante l'omelia…). In ogni caso, più che curare una spiegazione "teorica" di un certo rito, bisognerebbe illustrare quale itinerario di fede propone la Chiesa attraverso una determinata azione liturgica.

Pertanto è da tenere presente che le nostre liturgie diventano troppo didattiche allorquando le spiegazioni, i commenti, le monizioni portano l'attenzione su una idea o su un significato che viene associato al rito e non aprono alla possibilità di vivere un atteggiamento di fede. Sovente, invece, si vuole far "pas-

[3] Les évêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation*, Paris, Bayard-Cerf-Fleurus-Mame 2006, § 2.4, p. 43.

sare" un messaggio in occasione di un rito: è un modo scorretto di strumentalizzare la liturgia.

### 2.4. La ritualità ci rivela la nostra vita quotidiana di cristiani

La grazia della liturgia è quella di far vivere i dinamismi dell'esperienza cristiana attraverso il cammino di un itinerario organizzato ritualmente. Guardiamo ad un semplice esempio attualmente sempre più vissuto dai ragazzi in cammino verso il Battesimo: l'ingresso nel catecumenato e il gesto della segnazione.

Il gesto liturgico emblematico dell'ingresso nel catecumenato è il segno della croce. Come dice la monizione del *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, è il segno della «nuova condizione». Si diventa cristiani in quanto segnati dalla croce del Cristo. Il celebrante dice queste parole: «N. Ricevete la croce sulla fronte: Cristo stesso vi protegge con il segno del suo amore [...]. Imparate ora a conoscerlo e a seguirlo**»,** poi traccia con il dito un segno di croce sulla fronte di ciascun catecumeno.

In seguito ha luogo la segnazione dei sensi. Il *Rituale* offre parecchie possibilità per mettere in atto questo segno, ma la più interessante mi sembra la prima: «mentre il celebrante pronuncia successivamente le formule, le segnazioni sono fatte dai catechisti o da coloro che presentano i candidati […]»[4]. Infine solo il celebrante traccia un segno di croce su tutti i catecumeni, senza toccarli, e dice: «Vi segno tutti nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, perché abbiate la vita nei secoli dei secoli**»**. I candidati rispondono «Amen».

La vocazione di ogni battezzato è qui espressa chiaramente: avere la vita, la vita stessa di Dio, la vita trinitaria. Fin dal primo passo pubblico che compie, il catecumeno è già orientato verso il momento in cui sarà battezzato «nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Di più: è il primo «Amen» che noi sentiamo nella liturgia, ed è pronunciato dai catecumeni e da essi soli. È il primo atto di fede che essi compiono ed è nei confronti della Croce, segno della salvezza. La loro fede balbuziente comincia dal riconoscimento della potenza di un gesto compiuto su di loro, un gesto eminentemente cristologico che riveste in pari tempo una dimensione trinitaria.

Ad ogni Eucaristia, il gesto del segno di croce che noi compiamo e al quale rispondiamo è un gesto che ci sembra abituale, col rischio di dimenticarne la portata teologica. Siamo stati marcati dalla Croce di Cristo, abbiamo imparato a fare il segno di croce, facciamo su di noi stessi il segno di croce. Questo segno fa parte dei contenuti della fede trasmessi dalla liturgia. È un gesto essenziale perché ricorda che l'assemblea liturgica è un'assemblea convocata «Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». È ascoltando veramente il «Nel nome del…» pronunciato dal presidente all'inizio della celebrazione eucaristica

[4] *Ndr*: La versione italiana del RICA presenta qualche leggera differenza.

che la fede può passare dallo stadio di sapere o delle convinzioni a quello di un sapere che è relazione, e di una convinzione che è confessione.

Il rito, con i suoi gesti e le sue parole, rivela alla persona ciò che essa vive nel più profondo di se stessa. Non è prima di tutto il luogo di un insegnamento sistematico, ma di una adesione al mistero. L'azione liturgica non è un discorso sulla fede. È invece un luogo fonte in cui i fedeli sono posti a contatto con il contenuto della fede. Di più: la ritualità è essa stessa portatrice di una esperienza comunitaria e regolata della fede, una *lex orandi* che è quella della Chiesa. La liturgia ha certamente un valore catechistico e pedagogico; tuttavia non è una catechesi in atto. È l'opera di Dio in noi. È vivendo, celebrando la liturgia che essa ci permette di leggere le Scritture e di rischiarare la nostra esistenza umana.

È così che il cammino dell'intimità con il Cristo, nella liturgia, è un cammino che passa attraverso lo spirito, il corpo e i sensi. Quando sento la Parola di Dio, quando mi segno con la Croce, quando rispondo «Amen», quando cammino in processione, quando faccio una genuflessione o mi inchino, la Chiesa nella sua liturgia mi fa riconoscere, rileggere la mia personale storia di fede e l'opera di Dio in me.

### 2.5. Il Cristo è colui che inizia



**• Un cammino nella Chiesa**

Il cammino pasquale che la liturgia ci fa compiere si sviluppa nella Chiesa: la comunità riunita è il luogo in cui il Cristo si dà a conoscere in modo regolare e privilegiato. Tale cammino è eminentemente catechistico: propone la fede come un camminare insieme con il Cristo che si fa iniziatore lui stesso, attraverso la Parola, il sacramento, l'assemblea e colui che presiede a suo nome.

Ogni parola della Scrittura proclamata nell'assemblea, ogni preghiera ascoltata o pronunciata sono altrettante occasioni per scoprire che Dio vuole la salvezza del mondo. Così, nel corso dell'assemblea liturgica non si tratta di meglio comprendere, attraverso la Parola, chi è Dio, ma a quale vita questo Dio mi chiama, quale impegno mi invita a realizzare. È la catechesi che, secondo il suo carisma proprio, aiuterà il cristiano ad approfondire l'intelligenza della sua fede. Il cristiano che, di domenica in domenica, ascolta la Parola di Dio un giorno o l'altro sarà toccato da delle parole che rivelano una presenza.

Nella liturgia, la Scrittura diventa Parola e Dio e si fa conversazione. Egli ci insegna i termini dell'amore. Perché sono i termini dell'amore che iniziano alla fede. A Pietro, Gesù non chiede di esprimere un contenuto strutturato della sua fede; gli domanda a tre riprese se lo ama (Gv 21,15-18). Le parole della liturgia sono del medesimo ordine. Dio ci insegna ad amare e, attraverso le parole della preghiera, il cristiano si impegna a vivere del mistero pasquale, a morire a ciò che attenta alla sua fede per vivere della salvezza che gli è offerta. Se «la Chiesa crede come prega», i vocaboli che ci dona per rivolgerci a Dio sono progressiva-

mente i vocaboli della fede, di una fede che fa vivere. Dobbiamo sgomberare le nostre liturgie da tutte le parole superflue. Esse annegano la Parola, la paralizzano e lasciano soltanto poche possibilità a Dio di fare di noi dei credenti.

**• L'intero essere è in movimento**

Come il Cristo, la liturgia pone in essere dei gesti, invita a degli atteggiamenti e a delle posture. Essa tocca l'essere nella sua interezza, lo mette in movimento. La fede si costruisce attraverso tutti i sensi. Un bambino non struttura la propria identità umana solo attraverso dei discorsi; è così anche per la liturgia. Ponendo il cristiano in certe posture e atteggiamenti, attraverso un coinvolgimento specifico che tiene conto di tutti i sensi, essa costruisce passo a passo una identità credente. Il rischio sorgerebbe se questo linguaggio della liturgia restasse ad uno stadio puramente emozionale, proponendo in questo caso la fede come una vaga sensazione. È per evitare tutto ciò che i *Rituali* regolano la celebrazione e la Chiesa invita a sviluppare un'arte del celebrare. Il modo in cui si pone un gesto è più importante delle monizioni. Non serve a niente spiegare i gesti e gli atteggiamenti della liturgia se non li si fa provare correttamente. La parola liturgica agisce, i gesti parlano in quanto fanno sperimentare la fede come una postura davanti a Dio. In questo, la liturgia è un luogo vivente e permanente di iniziazione.

Se si può affermare che la liturgia è una catechesi vivente, non è perché vi si facciano dei discorsi su Dio, ma perché in essa si vive un itinerario rituale in cui Dio stesso fa risuonare in noi il nostro essere credenti. E tutto ciò si fa nella Chiesa, in assemblea. Entrare nella liturgia che la Chiesa ci dona è accettare umilmente che Dio ci modelli, che faccia di noi dei credenti. A noi, in seguito, il prendere lo slancio attraverso catechesi appropriate.

«Poiché la morte di Cristo in croce e la sua risurrezione costituiscono il contenuto della vita quotidiana della Chiesa e il pegno della Pasqua eterna, la liturgia ha come primo compito quello di condurci insieme sul cammino pasquale aperto dal Cristo, dove si consente a morire per entrare nella vita»[5].

## 2.6. "Partecipare" alla liturgia per divenire credenti

**• La partecipazione attiva dell'assemblea al servizio della relazione con Dio**

La liturgia è l'opera di tutti; non può mai essere pensata come un'attività riservata a degli specialisti e un appannaggio esclusivo di alcuni attori. È l'assemblea nella sua interezza che celebra la liturgia, avendo a sua guida colui che presiede in nome di Cristo. Questa intuizione fondamentale ha trovato la sua formulazione propriamente liturgica nell'espressione "partecipazione attiva".

[5] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Vicesimus quintus annus*, 6.

La costituzione sulla liturgia del Vaticano II non definisce positivamente che cos'è partecipazione attiva, ma, a proposito della Messa presenta il suo contrario: «Perciò la Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede, ma che, comprendendolo bene nei suoi riti e nelle sue preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente; siano formati dalla parola di Dio; si nutrano alla mensa del corpo del Signore; rendano grazie a Dio; offrendo la vittima senza macchia, non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui, imparino ad offrire se stessi, e di giorno in giorno, per la mediazione di Cristo, siano perfezionati nell'unità con Dio e tra di loro, di modo che Dio sia finalmente tutto in tutti» (SC 48).

Tuttavia, al n. 14, il Concilio, riprendendo gli stessi termini di Pio X (1903), designa la partecipazione come un orizzonte. È desiderio della Chiesa che i fedeli entrino pienamente nell'azione liturgica: «È ardente desiderio della madre Chiesa che tutti i fedeli vengano formati a quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano, "stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo acquistato" (1Pt 2,9; cf 1Pt 2,4-5)» (SC 14). Tali testi esprimono la dimensione teologica e spirituale di questa nozione: i fedeli offrono il sacrificio non solamente «per le mani» del prete, ma si associano pienamente con il prete in questa offerta. La partecipazione attiva corrisponde dunque a ciò che in teologia è qualificato come esercizio del sacerdozio comune dei battezzati. È per questa ragione che occorre evitare di confondere "partecipazione attiva" e "attivismo liturgico". Il fedele che fa sentire la sua voce nella preghiera del *Padre nostro* "partecipa attivamente" all'azione liturgica, allo stesso modo di quando ascolta una lettura, quando canta e persino quando prega silenziosamente durante la celebrazione. Si tratta prima di tutto di una partecipazione interiore a quanto si svolge nella liturgia. Sicuramente, nella liturgia si tratta meno di "fare" che di imparare ad "essere".



In definitiva, nella liturgia l'essenziale è la preghiera che il Cristo indirizza al Padre e nella quale la Chiesa associa la preghiera di tutta l'umanità in attesa della salvezza. Si può affermare che la liturgia è, ad un tempo, epifania della Chiesa e celebrazione del mistero pasquale di Cristo. I due elementi sono inseparabili.

### 2.7. Impegni sul piano pastorale

Terminiamo anche questa riflessione evidenziando alcuni impegni pastorali che si prospettano per l'oggi.

- **Formare dei "cerimonieri"**

Attualmente mi sembra importante formare persone che "anticipino" quanto deve essere compiuto nel corso di una celebrazione. Tali persone assicurano il

collegamento tra i differenti momenti di una celebrazione. La fluidità permette a tutta l'assemblea di entrare al meglio nella preghiera.

**• Educare al silenzio e alla discrezione**

Nelle celebrazioni liturgiche con dei bambini (e talvolta anche con dei genitori), mi sembra importante gestire dei momenti di silenzio ben collocati: nel corso della Messa dopo l'orazione iniziale, dopo l'omelia, dopo la Comunione. Il silenzio fa parte della celebrazione. In un mondo in cui il rumore è onnipresente, la chiesa resta un rifugio in cui si possono trovare pace e silenzio. Dio si dice nel silenzio. Analogamente, nelle celebrazioni la discrezione dei catechisti o di altri attori liturgici è indispensabile. Persone che si agitano nel corso della celebrazione ostacolano la preghiera. La regola è di ben preparare tutto prima, perché tutto si svolga al meglio.

**• Ricercare la sobrietà**

La realizzazione di cartelloni da parte dei bambini pone sempre il problema della loro collocazione nella chiesa. È importante cercare una collocazione che non nasconda l'altare, l'ambone, il seggio della presidenza o, ancora, le opere d'arte eventualmente presenti. Si tratta, infatti, di qualcosa di provvisorio, visibile solo per un certo momento. Pertanto, quando si prepara la liturgia è meglio cercare di valorizzare gesti significativi piuttosto che passare del tempo a scrivere grandi frasi che ne spiegherebbero il senso. Allo scopo, occorre conoscere bene il significato dei gesti, dei segni e dei simboli che fanno entrare nella fede della Chiesa, nella fede del Cristo morto e risorto.

## 3. Conclusione

Il mistero pasquale del Cristo si manifesta in modi diversi e variegati nella vita della Chiesa. Liturgia e catechesi sono due ambiti specifici e complementari di questa realtà.

Così, la liturgia è veramente un luogo della fede e un luogo vivente di iniziazione. In modo simbolico essa ci conduce alla comunione con il Cristo.

Quanto alla catechesi, prima e dopo la celebrazione liturgica, fa risuonare il mistero permettendo una migliore comprensione dei differenti aspetti della fede. Essa permette di entrare più profondamente nell'"opera di Dio" che si compie in noi.

È auspicabile che questa complementarità si sviluppi sempre più nella vita delle nostre comunità cristiane.

LUIGI GIRARDI

# Accompagnare i bambini dentro la liturgia

## Criteri derivanti dall'azione liturgica

L'esigenza di introdurre i bambini e i ragazzi alla liturgia della Chiesa appartiene al compito dell'iniziazione cristiana. Esso si impone quanto più è radicata la prassi del pedobattesimo. L'accoglienza di coloro che sono resi partecipi della vita filiale e sono inseriti nel corpo ecclesiale si esprime anche necessariamente attraverso la loro partecipazione attiva alla liturgia, nella quale si edifica continuamente la vita cristiana. Tuttavia, tanto per esigenze pedagogiche quanto per la disposizione distanziata dei sacramenti che compongono l'iniziazione cristiana[1], questo compito esige delle attenzioni particolari. Esso implica dinamiche non solo educative, ma anzitutto iniziatiche. Inoltre, essendo la liturgia un atto di natura prettamente ecclesiale (cf SC 26), tale compito riguarda e coinvolge tutta la comunità cristiana.



L'intento di questo scritto consiste nell'indicare *alcuni criteri fondamentali* che derivano dalla natura dell'azione liturgica all'interno della dinamica rivelazione-fede e che possono orientare l'azione pastorale per la promozione della vita liturgica. È redatto in forma discorsiva e volutamente senza un grande apparato critico, facendo riferimento generalmente alla comprensione dell'agire celebrativo che la scienza liturgica di oggi offre[2]. Naturalmente questo contributo dovrà essere confrontato e integrato con la riflessione che si porta avanti in ambito catechetico e dovrà interagire con le esperienze in atto nella prassi pastorale.

Pur avendo l'interesse orientato al caso dei bambini, questi criteri valgono in generale nei confronti di tutti i membri della comunità cristiana. Il referente

[1] Si pensi alla distanza tra il Battesimo e la prima Comunione eucaristica, che apre ai bambini battezzati un tempo di presenza alla Messa senza la possibilità di parteciparvi pienamente: un tempo paradossale in cui si è cristiani pur senza essere del tutto iniziati.

[2] A mia conoscenza, non c'è molta produzione di studio recente e specifica che si occupi del rapporto tra la liturgia e i bambini. Oltre a quanto è stato prodotto negli anni '70, al seguito della promulgazione di documenti culminati ne *La Messa dei fanciulli* da parte della CEI, si può aggiungere almeno il fascicolo 2 di *Rivista di Pastorale Liturgica* del 2017, sul tema: «Fanciulli, famiglia, eucaristia».

delle indicazioni che seguono è dunque l'assemblea ecclesiale nella sua generalità e con le sue ministerialità, in quanto essa è il luogo in cui può realizzarsi una effettiva introduzione dei bambini alla liturgia in tutti i suoi valori. Ciò non esclude iniziative e forme più particolari di assemblea (ad esempio, una assemblea con prevalenza di fanciulli), ma ne sottolinea la provvisorietà. Trattandosi quindi di uno strumento di lavoro, il testo si propone in forma sintetica, con espressioni che possono sembrare perentorie, ma che più semplicemente mirano ad essere incisive e provocatorie.

## 1. Partire dal valore "originario" dell'azione liturgica

La liturgia nel suo complesso non è uno "strumento" per esprimere o comunicare la propria fede, ma è anzitutto la fede in atto. I gesti liturgici sono propriamente la "forma ecclesiale" della fede e tale forma viene trasmessa perché "prenda forma" il nostro essere credenti: essi sono il linguaggio primario e diretto della fede in Dio, linguaggio che la Chiesa ha appreso nell'esperienza storica della rivelazione e che, come una madre, mette in bocca ai nuovi figli. Nella liturgia, attraverso l'agire simbolico-rituale, non si parla *di* Dio, ma si parla *con* Dio (si risponde e ci si rivolge a Lui). Su questa realtà si radica il valore originario dell'atto liturgico per la fede, valore che evidenzia tutta la "serietà" del "gioco" liturgico[3] e che fa emergere la verità dell'esistenza cristiana generata dal rapporto con Dio. Il discorso sulla liturgia dunque non deve cominciare dopo quello sulla fede, ma insieme con esso; un buon servizio alla liturgia, a sua volta, esclude ogni uso strumentale (sia esso a fini didattici, morali, dottrinali) della liturgia stessa.

Naturalmente vi sono altre forme di linguaggio simbolico-rituale della fede (si veda, ad esempio, l'ambito della religiosità popolare, della ritualità familiare...), ma quella liturgica è la *forma istituzionale e istitutiva* della fede celebrata. Tale è il suo valore, il quale viene preservato proprio dalla natura rituale della liturgia. Infatti appartiene alla "definizione" del rito (in particolare del rito religioso, istituito) il fatto che coloro che lo compiono si sentano autorizzati a farlo da una autorità che è fuori di loro (per i riti religiosi, entra in gioco l'autorità del Trascendente, di Dio). Non siamo noi la sorgente di autorità del rito, non siamo noi a dare significato ai riti, non siamo noi a voler esprimere con i riti ciò che abbiamo "dentro"[4]. Semmai noi siamo autorizzati dal rito a diventare ciò



[3] Alludo qui ai due capitoli di Romano Guardini su «La liturgia come gioco» e «La serietà della liturgia» in ID., *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Brescia, Morcelliana 1980, pp. 74-106.

[4] Questi atteggiamenti sono purtroppo molto diffusi oggi e rispondono ad una mentalità soggettivistica. Il superamento o la revisione di questa mentalità nei confronti del rito sta senz'altro tra gli obiettivi generali di una pastorale liturgica.

che nel rito ci è dato di essere, noi prendiamo significato dai gesti che nel rito compiamo, noi siamo guidati dal rito a interiorizzare ciò che esso ci fa vivere.

Questo modo di considerare la liturgia come azione originaria non si riduce ad un semplice convincimento soggettivo; è piuttosto un atteggiamento di apertura e di consegna di sé che il rito stesso fa vivere. Tale valore della liturgia è essenziale, perché mette in gioco l'apertura alla trascendenza di Dio: se nel rito si vive il rapporto diretto con Dio, voler controllare il rito significa voler controllare Dio. Perciò al rito s'addice non l'atteggiamento di controllo da parte nostra, ma quello dell'affidamento libero e totale.

## 2. Rispettare la logica della *traditio*

Dato il valore originario dei gesti liturgici e il loro essere forma ecclesiale della fede, si coglie con facilità la logica della *traditio* che attraversa la liturgia e che richiede attenzione e rispetto. Anche noi, come Paolo, «trasmettiamo ciò che a nostra volta abbiamo ricevuto» (cf 1Cor 11,23). C'è un *depositum fidei* che ci precede e dentro il quale ci si muove. La liturgia non comincia con l'invenzione di simboli adatti ad ognuno, ma offre un insieme di realtà e gesti simbolico-rituali fondamentali con i quali si entra nel mondo della fede: ci si immerge nella realtà simbolica dei riti per sperimentare e vivere l'incontro con Dio[5].



La maggior parte dei simboli rituali e, soprattutto, i più fondamentali, legati alle azioni sacramentali, sono simboli "ricevuti" dentro la tradizione ecclesiale. Essi seguono anche un processo storico dinamico di sviluppo/adattamento, giacché la *receptio* e la *redditio* appartengono alla fecondità della *traditio* e ne arricchiscono l'espressione; tuttavia questo processo sul piano liturgico si sviluppa a lungo termine. La possibilità di utilizzare o adattare alcuni elementi simbolici diversi per una fase temporanea della vita può risultare utile in qualche misura, ma ciò dev'essere finalizzato ad introdurre alla realtà della liturgia come essa ci viene consegnata e come a nostra volta dobbiamo trasmetterla. A tal fine, più che "inventare" (ammesso che ciò sia possibile!) un simbolo nuovo ad ogni celebrazione[6], occorre indirizzare il nostro impegno pastorale a rendere possibile il "ritrovarsi" nei simboli della liturgia, a ritrovare la forza ai gesti rituali perché non si riducano ad essere «cadaveri di azioni»[7]. Può essere illuminante questa testimonianza lucida di Paul Ricœur: «Sono riconoscente

[5] Oggi si parla sempre più spesso di un «modello immersivo» che caratterizza l'esperienza liturgico-rituale.

[6] In realtà, un simbolo non è costruito o inventato da noi; esso lo si scopre nel momento stesso in cui si vive un'esperienza nuova, inedita, per la quale non abbiamo altre parole di cui servirci. Questi simboli custodiscono e rinnovano la possibilità di condividere tale esperienza. I cosiddetti simboli che spesso utilizziamo "per dire" un determinato messaggio (il quale a sua volta viene esaustivamente esplicitato nella didascalia che accompagna il simbolo) vengono costruiti artificialmente, sono in realtà dei segni camuffati e non hanno alcuna forza nel provocare una esperienza.

[7] R. Guardini, *Lo spirito della liturgia*, 131.

alla liturgia per il fatto che mi strappa alla mia soggettività e mi offre non le mie parole, non i miei gesti, ma quelli della comunità. Sono felice di questa oggettivazione dei miei sentimenti: quando entro nell'espressione cultuale, io vengo strappato all'effusione sentimentale; entro nella forma che mi forma; riprendendo e facendo mio il testo liturgico divento testo a mia volta, un testo che prega e canta. Sì, grazie alla liturgia vengo fondamentalmente liberato dalla preoccupazione di me stesso»[8].

## 3. Privilegiare l'approccio mistagogico

Nella storia si sono sviluppati diversi metodi per comprendere e approfondire la liturgia. Non tutti sanno mettere a fuoco e valorizzare in modo rispettoso e convincente la natura simbolico-rituale della liturgia. Attualmente, la riscoperta e l'apprezzamento della *mistagogia* antica, utilizzata in ambito liturgico-catechistico dai Padri della Chiesa, ha accreditato da diversi anni il metodo mistagogico come particolarmente adeguato e utile anche per la catechesi liturgica di oggi[9]. In effetti, le caratteristiche di questo metodo lo raccomandano come punto di riferimento ispirativo anche per l'attuale impegno formativo[10]. Esso valorizza proprio i gesti simbolico-rituali della liturgia come via per elaborare la comprensione dell'esperienza della salvezza.

La mistagogia non intende "spiegare" la liturgia in termini intellettualistici, ma fa entrare nel suo dinamismo tramite l'accostamento tra esperienze di salvezza, attinte anzitutto alla Scrittura e messe in relazione tra loro dal simbolo rituale. Nella mistagogia, infatti, si vede proprio come il simbolo rituale (l'essere immersi nell'acqua, l'essere unti, il nutrirsi del cibo eucaristico…) sia la "figura" che consente di tenere insieme l'esperienza salvifica di Cristo, quella del Primo testamento e quella della vita della Chiesa, finanche quella escatologica definitiva. Una catechesi o un'omelia mistagogica, quindi, *non spiega il rito, ma esplora la sua semantica attraverso la possibilità di connettere in modo pertinente queste esperienze di salvezza*; il criterio di collegamento e di pertinenza proviene dalla forza evocativa del simbolo rituale. Fare mistagogia è introdurre alla liturgia "con" la liturgia (non dall'esterno di essa).



[8] *Paul Ricœur: la logica di Gesù*, Testi scelti e introduzione a cura di Enzo Bianchi, Magnano, Qiqajon 2009, p. 87.

[9] Si vedano ad esempio questi documenti recenti: Benedetto XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis* (22.2.2007), 64; Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24.11.2013), 166; Conferenza Episcopale Italiana, *Incontriamo Gesù*. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia (29.6.2014), p. 62.

[10] Cf *La mistagogia. Attualità di una antica risorsa*, a cura di L. Girardi, Roma, CLV - Edizioni Liturgiche 2014. Questo testo, oltre ad un ottimo studio sul senso della mistagogia antica, riporta anche alcune riletture critiche di possibili esperienze attuali di mistagogia.

## 4. Riscoprire con fiducia il valore del gesto rituale

Dal momento che la mistagogia si sviluppa all'interno della liturgia, essa suppone una esperienza condivisa della celebrazione liturgica. Ciò non è impossibile a realizzarsi, anche quando si formano comunità con presenza di bambini. Occorre ricordare, infatti, che i gesti rituali fondamentali della liturgia hanno la capacità di accogliere tutti, secondo una gradualità di partecipazione e una varietà di livelli di implicazione corporea, affettiva, intellettiva, a partire dalle dimensioni più arcaiche, basilari e preconsce della vita. Un semplice gesto come il segno della croce può essere assunto e fatto proprio da tutti (bambini, giovani, adulti e anziani; donne e uomini; semplici e dotti; sani e malati…), essendo esso stesso una *forma rituale* significativa di cui è possibile esplicitare il senso in molteplici direzioni e a molteplici strati di profondità. Si tratta di capire in che misura e per quale via ciascuno (in questo caso, i bambini) possa appropriarsene.

È certamente importante che tali gesti siano fatti bene e siano curati, ma soprattutto occorre previamente recuperare alla nostra coscienza la loro *capacità di "mettere in gioco" chi li compie*. Ciò richiede di fare attenzione all'atteggiamento con cui accostiamo i gesti liturgici. Ci vuole una "seconda ingenuità" con la quale "consegnarsi" al gesto: solo così il gesto sviluppa la sua potenzialità e comincia a operare anzitutto su chi lo compie. Chi assume e compie un gesto rituale, infatti, impegna tutto se stesso in una relazione comunicativa che imprime un effetto anzitutto su di lui. Probabilmente i bambini e, in modo del tutto particolare, le persone che vivono qualche forma di disabilità sono più capaci e più ben disposti a ciò e proprio con loro deve avere maggiore risalto la gestualità corporea. Da questo punto di vista, si deve *osare di più e con fiducia* nel rendere partecipi della simbologia liturgica i più piccoli; loro stessi potranno fare da stimolo e da traino perché la comunità degli adulti non perda questa "semplicità". È importante anche che non si chieda ai bambini più di quanto sono in grado di vivere (a volte si impone loro un protagonismo eccessivo o un carico riflessivo sproporzionato).

L'assunzione di questo atteggiamento proprio dell'agire rituale richiede anche l'impegno a ritrovare e favorire per tutti le *condizioni culturali* in cui l'agire simbolico-rituale può esprimere il suo valore. In particolare, occorre riscoprire *l'importanza del gratuito, dell'improduttivo, del ludico*: sono la linfa vitale di una prassi simbolica e rituale e caratterizzano essenzialmente il clima della "festa". Oggi sembrano condizioni non facili da realizzare o da incontrare nel nostro contesto di vita. Esse interpellano quindi le comunità cristiane perché sappiano ricostruire e offrire un contesto festivo adeguato entro il quale poter sperimentare la logica del rito.

## 5. Valorizzare la capacità inclusiva del rito

La capacità del rito, in quanto gesto corporeo significativo, di essere accolto da tutti permette di mettere in luce un'altra sua caratteristica, a ciò strettamente correlata. L'azione rituale rende possibile una condivisione che crea *unità e senso di appartenenza*. Il rito àncora questa appartenenza non a una capacità raffinata di comprensione intellettuale della fede né ad un livello integerrimo di prestazioni etiche, bensì alla immediatezza di un gesto che in sé custodisce l'orientamento della fede e avvia ad un suo possibile e incessante approfondimento[11]. Vi può essere anche una sorta di "ecumenismo" nei riti, nel senso che alcuni di essi consentono una convergenza che precede le distinzioni più raffinate che si elaborano se si parte dal lato della dottrina. Il rito agisce coinvolgendo anzitutto gli aspetti più radicali e profondi della vita, anche le dimensioni pre-razionali. La forza del gesto e della preghiera può far incontrare le persone poggiando su livelli così profondi dell'esperienza. In ciò sta la sua forza e anche, evidentemente, il suo bisogno di accompagnarsi ad una cura complessiva per lo sviluppo della vita cristiana.

In ogni caso, la liturgia può diventare, nel nostro modo di viverla, il "luogo" offerto perché tutti possano convergere e riconoscersi parte della comunità ecclesiale. Il gesto rituale della Chiesa, proprio perché ricevuto dalla tradizione della fede, supera l'individualismo tanto del soggetto quanto del gruppo particolare. Questa sua caratteristica può diventare un criterio operativo anche quando si progetta un percorso educativo: non si devono creare *spazi comunitari delimitati e alternativi* che non siano *provvisori e destinati a sfociare nella "grande comunità"*. A mio avviso, è più efficace, a lungo termine, cercare di mettere in atto delle attenzioni concrete verso le persone presenti nell'assemblea (siano esse bambini o anziani!), piuttosto che creare modelli celebrativi presuntivamente destinati ad una fascia di età o di persone. Altrimenti si rischia di creare contesti selettivi, inducendo l'aspettativa che ogni categoria (bambini, ragazzi, adolescenti, giovani…) possa legittimamente ritrovarsi distintamente e attingere ad un modello celebrativo proprio, dispensandosi però dal parteciparvi quando si esaurisce il senso "anagrafico" di appartenenza.

## 6. Formare una comunità cristiana aperta ai piccoli

La dimensione inclusiva del rito chiama in causa quindi la comunità nella sua interezza. È decisivo che la comunità intera sia disposta e impegnata a *prendersi cura di sé*, maturando la capacità di compiere con sincerità i gesti liturgici della fede, *e dei più "piccoli nella fede"*, rispettando la loro capacità di credere e i loro

[11] È esperienza comune il fatto che, attorno ad alcuni gesti rituali in momenti particolarmente intensi (ad esempio, durante le esequie di una persona cara), vi sia la disponibilità a convergere su gesti rituali significativi da parte di persone cui si attribuiscono livelli di fede differente.

limiti. Ciò deve avvenire sostanzialmente come in un unico movimento: nel perseguire ciascun obiettivo si impara e si è messi nella condizione migliore per occuparsi dell'altro. Ad essere educativa e accogliente è anzitutto una comunità che vive con piena adesione la sua vita liturgica, rispettando la logica del rito: essa offre il contesto più favorevole per l'inserimento attivo dei più piccoli nella fede[12]. Questi, a loro volta, non sono quelli che hanno una "fede piccola", ma quelli che la vivono secondo una misura che è data dalle loro possibilità di coinvolgimento[13]. Essi stanno all'interno della celebrazione e dell'assemblea secondo questa loro condizione. La loro presenza richiede certamente delle attenzioni di tipo pedagogico, ma nello stesso tempo aiuta i credenti "adulti" a riscoprire e tener vivi alcuni aspetti qualificanti della liturgia (come la sua gestualità implicativa del rito) e dell'essere Chiesa (come la capacità di accogliere i più piccoli e di mettere al centro i bambini). In definitiva, *da una ritualità inclusiva non può che derivare una comunità inclusiva*.

Questa condizione ecclesiale del lavoro pastorale è un criterio importante, perché la liturgia è «azione della Chiesa» nella sua globalità (cf SC 26); introdurre i bambini (e, come loro, chiunque altro in altra età) alla liturgia significa *introdurli alla Chiesa che celebra*, inserirli in una assemblea, avviarli all'azione liturgica comunitaria (con le risorse e i limiti che ogni comunità presenta). La Chiesa, cioè la comunità nel suo insieme, sarà all'altezza del suo compito quando avrà imparato a rispettare il valore originario della liturgia per la fede. E con ciò, si riprende, in un circolo virtuoso, l'impegno di un progetto pastorale dal suo punto di avvio, verso un continuo approfondimento e affinamento.



## 7. Conclusione

I criteri che ho presentato sono indubbiamente di tipo generale. Essi richiamano i *punti fondamentali di un percorso iniziatico-formativo* che dev'essere compiuto dalla comunità ecclesiale nel suo insieme e che deve essere assimilato da coloro che intendono applicarsi ad una pastorale liturgica nei confronti di altri, compresi i bambini. Tali criteri costituiscono anche una *griglia di lettura* per considerare criticamente le iniziative e le esperienze già presenti nell'ambito della formazione liturgica dei bambini. Sappiamo che ogni singola iniziativa può avere aspetti di pregio e aspetti di limite. È difficile tenere presenti tutti i

[12] Non è certamente un contesto favorevole quello in cui gli adulti considerano sostanzialmente un disturbo la presenza dei bambini. Piuttosto occorre operare affinché vi siano spazi, tempi e gesti che siano in grado di renderne attiva la presenza e di contenerne l'eventuale esuberanza. Purtroppo succede talora che in certe assemblee non vi sia nessuna attenzione nei confronti dei piccoli e di coloro che li portano con sé. Tali assemblee non sono adatte «per difetto» alla accoglienza di membri che pure ne fanno parte e possono essere presenti.

[13] Un ulteriore studio, condotto in forma interdisciplinare, potrebbe aiutare a mettere a fuoco sempre meglio la capacità di un bambino di essere a suo modo un "credente", il fatto di essere costituito come "fedele" a pieno titolo dal Battesimo, la sua identità e ciò che egli è in grado di offrire al corpo ecclesiale nella sua interezza.

valori dell'agire liturgico con la stessa attenzione. Per questo motivo, una buona mappa dei valori può anche aiutare a *integrare, correggere, relativizzare, sviluppare* le pratiche pastorali nelle direzioni che paiono più carenti o da privilegiare.

Spesso ci si sente mossi dall'*esigenza di adattare la liturgia ai bambini* e ai destinatari volta a volta coinvolti. Si tratta di una esigenza fondata e legittima[14], che però dev'essere temperata con alcuni accorgimenti importanti. Essa non giustifica che si debba fare una riforma dei libri liturgici ad ogni celebrazione e per ogni categoria di persone. Vi possono essere però accorgimenti e attenzioni importanti che, anche senza modificare il modello rituale che la comunità ecclesiale nel suo insieme vive, si avvicinano alle possibilità di coinvolgimento più limitate (ma non meno profonde) dei bambini. Ciò potrebbe riguardare gli spazi celebrativi all'interno della chiesa, i tempi più contenuti per cui si richiede attenzione, i linguaggi più essenziali che valorizzano più i gesti che le parole (l'inserimento e la valorizzazione di acclamazioni, movimenti, canti…). Tuttavia non è proficuo, a mio avviso, cedere ad una sorta di "infantilizzazione" della celebrazione. È sufficiente che i bambini possano nutrirsi con gradualità di alcune porzioni di cibo adatte a loro tra ciò che la mensa liturgica comunitaria offre. Si può eventualmente ricorrere ad altre piccole celebrazioni o momenti di preghiera che possono essere ideati proprio per il coinvolgimento dei bambini, con tutta la possibile creatività relativamente ai luoghi, alla durata, ai gesti e alle attività. Questi momenti assumono un valore propedeutico all'assimilazione del linguaggio liturgico e alla familiarizzazione con i suoi simboli fondamentali.

Tuttavia non si deve dimenticare che la finalità prima e ultima della pastorale liturgica, anche per l'eventuale lavoro di adattamento, sta nell'*iniziare i bambini alla liturgia della Chiesa*. Su questo si gioca la vera accoglienza che una comunità cristiana può dare ai suoi membri più piccoli, perché proprio nel saper stare davanti a Dio per lodarlo e invocarlo si dà la condizione per la crescita della fede e si diventa parte della Chiesa come comunità orante. Si tratta di un compito decisivo, che chiede alle nostre assemblee di cristiani non solo di togliere le "barriere architettoniche" che impediscono la partecipazione, ma anche di non frapporre una "barriera comunitaria" che tenga lontano qualcuno dall'incontro con Gesù. Sarebbe una perdita grave e irreparabile anche per la comunità stessa, che mostrerebbe di non aver imparato la lezione data da Gesù ai suoi discepoli: «Lasciate che i bambini vengano a me, non glielo impedite: a chi è come loro infatti appartiene il regno di Dio. In verità io vi dico: chi non accoglie il regno di Dio come lo accoglie un bambino, non entrerà in esso» (Mc 10,14-15).

[14] In fondo, il *Direttorio per le Messe dei fanciulli* della Congregazione per il culto divino (1.11.1973) e l'Istruzione della CEI *La partecipazione dei fanciulli alla Santa Messa* (16.1.1975) costituiscono ancora un buon tentativo non solo di presentare alcuni principi generali, ma anche di indicare alcune prassi e possibilità concrete da mettere in atto. Il successivo libro liturgico *La Messa dei fanciulli*, promulgato il 15 dicembre 1976, offriva anche un esempio autorevole di adattamento in tal senso. Esso appare oggi un po' datato, ma probabilmente ogni proposta di questo genere è destinata a misurarsi con una realtà che cambia velocemente e presenta esigenze diverse. Inoltre è inevitabilmente grande il peso che hanno la sensibilità e le capacità particolari di chi presiede e di chi anima queste celebrazioni. Questo aspetto non è semplicemente codificabile, ma può essere autorevolmente promosso e indirizzato.

CARMELO TORCIVIA

# Bambini e ragazzi nell'azione simbolico-rituale

## Criteri per l'azione catechistica



## Premessa

Il presente articolo è stato pensato come un'introduzione alla delicata problematica dell'iniziazione simbolico-rituale dei bambini e dei ragazzi. E così, esso si muove su due piani: a) un'idea generale di cos'è la catechesi in ordine al suo rapporto nativo con il kerygma e con i sacramenti; b) un'indicazione di criteri che possano ispirare l'atto catechistico pensato in relazione all'iniziazione simbolico-rituale.

Per questo suo carattere introduttivo, si è preferita utilizzare una forma semplice e puntuale nello svolgere le riflessioni e nell'indicare intenti di azioni, quasi a mo' di appunti.

## 1. La catechesi è eco del kerygma. La memoria fondativa sempre feconda

• L'identità della catechesi comporta che essa sia sviluppo di base e completo del kerygma[1]. In questo senso ci si può ben appoggiare all'etimologia del termine "catechesi" per poter sostenere che essa nasce per essere eco del kerygma. Il verbo greco "*catechein*" è già un termine raro nel greco classico ed è presente raramente nel NT (solo otto volte di cui due nell'uso profano). Le comunità

[1] Per uno sviluppo ampio e particolareggiato di queste riflessioni cf C. Torcivia, *Teologia della catechesi*, Torino, Elledici 2016.

cristiane del NT usano con più frequenza il verbo "*didasko*" e i suoi derivati. E tuttavia, sentono il bisogno di usare e quasi risignificare il verbo *catechein*. È come se queste comunità cristiane sentissero il bisogno, appunto attraverso l'uso del verbo *catechein*, di continuare il messaggio e la forza performativa del kerygma attraverso un'attività ecclesiale nuova, ben ancorata a Cristo e alla sua Pasqua, capace di sviluppare le prime implicanze dello stesso kerygma e, in ogni caso, ben distinta e precedente ad ogni altra ulteriore attività ecclesiale di insegnamento (*didasko*).

• Se l'esito della proclamazione del kerygma è la conversione e il Battesimo per la remissione dei peccati, uno dei dati più certi della catechesi neotestamentaria e patristica è che la catechesi, fin dalle sue origini appunto, e quindi prima ancora dei secoli d'oro del catecumenato, si sviluppa intorno al Battesimo. «Sappia dunque con certezza tutta la casa d'Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo questo Gesù che voi avete crocifisso». A queste parole furono profondamente turbati e dissero a Pietro e agli altri apostoli: «Che cosa dobbiamo fare, fratelli?». Pietro rispose loro: «Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo per ottenere il perdono dei vostri peccati: e riceverete il dono dello del Santo Spirito» […]. «Essi allora accolsero la sua parola e furono battezzati, e in quel giorno si aggiunsero a loro quasi tremila persone. Essi partecipavano assiduamente alle istruzioni degli apostoli, alla vita comune, allo spezzar del pane e alle preghiere» (At. 2, 36-38.41-42).

• La catechesi ritiene così decisiva la celebrazione rituale del Battesimo e dei sacramenti dell'iniziazione cristiana da dover riconoscere a questa un significato di svolta nel modo di fare la catechesi stessa. E così si distingue la catechesi pre-battesimale da quella mistagogica. La differenza non è data né dalla prospettiva pedagogica né da quella didattica, ma piuttosto da quella misterica. Nella catechesi pre-battesimale si esplorano i grandi temi della storia della salvezza (interpretati in vista/preparazione del kerygma); in quella mistagogica si fanno esplodere i significati cristologici, trinitari e morali (dando così sviluppo compiuto alla realizzazione del kerygma) presenti nell'azione simbolico-rituale della celebrazione dell'iniziazione cristiana (la pienezza veritativa della conversione consiste così nel frutto dell'accoglienza del kerygma: il kerygma perviene al proprio obiettivo non tanto nel primo atto di fede ma piuttosto nella conversione/Battesimo).

«Abbiamo trattato ogni giorno di questioni morali, quando si leggevano sia la storia dei patriarchi sia le massime dei Proverbi, affinché formati ed istruiti da queste, vi avvezzaste ad entrare nella via dei nostri padri e a percorrere il loro cammino, obbedendo ai precetti divini, perché rinnovati mediante il battesimo, osservaste il genere di vita che conviene a quelli che sono stati purificati. Ora il tempo ci invita a parlare dei misteri e a spiegare la natura stessa dei sacramenti; se infatti avessimo ritenuto doverne fare partecipe prima del battesimo chi non era ancora iniziato, si sarebbe giudicato che avevamo tradito un segreto piut-

tosto che offerto un insegnamento. In secondo luogo la stessa luce dei misteri suole penetrare in chi non se l'aspetta meglio che se qualche spiegazione li avesse preceduti»[2].

• La catechesi che prepara alla celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana è una catechesi imperniata sulla Scrittura, ma a partire da una prospettiva tipologica, cioè simbolica. Da qui si arriverà, all'interno della scuola alessandrina, all'interessante teorizzazione dei diversi sensi della Scrittura. Il simbolo diventa così chiave di lettura per percepire la realtà e la Scrittura ne è il codice adatto per interpretarla.

• La catechesi svolta dopo la celebrazione dei sacramenti prende sul serio l'innesto rituale dei simboli della salvezza, sviluppando ancora il codice biblico e legandolo alla concretezza della vita cristiana e delle sue esigenze radicali ed impegnative, evitando così la possibile deriva magica di quegli stessi riti. Il *focus* patristico qui sotto offerto è imperniato sulle esigenze permanenti della conversione che non possono essere diluite solo all'interno della celebrazione liturgica. La catechesi è allora a servizio delle istanze intrinseche, anche se non ancora sviluppate, del kerygma e dà loro il nome giusto perché ognuno le riconosca.

«Delle cose dette poco fa al vostro amore sono giunto qui a richiedervi in anticipo i frutti: le abbiamo dette, infatti, non soltanto perché ascoltiate, ma anche perché vi ricordiate delle cose dette e ce ne offriate la dimostrazione tramite le opere; e non tanto a noi, bensì a Dio, che conosce i segreti dell'anima. Per questo è detta catechesi, perché, anche quando noi non ci saremo più, il discorso continui a riecheggiare nelle vostre anime. E non meravigliatevi se, trascorsi soltanto dieci giorni, siamo giunti qui a richiedervi i frutti dei semi [gettati]: in un solo giorno è possibile ugualmente sia gettare semi sia raccogliere la messe: non infatti sulla nostra forza soltanto, ma facendo affidamento anche sulla forza che proviene di Dio, noi siamo chiamati alla lotta»[3].



• Già a livello patristico, quando si passa da un cristianesimo fortemente minoritario ad un cristianesimo di cristianità, si sente il bisogno di tener presenti le motivazioni del candidato in ordine alla sua richiesta di celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione crstiana. È stato veramente raggiunto dal kerygma? Oppure ci sono altre motivazioni, di carattere familiare e sociale, che influiscono sulla scelta di chiedere i sacramenti dell'iniziazione cristiana?

«Quelli poi che hanno il compito di amministrare il battesimo sanno che non deve essere dato alla leggera […]. Se Filippo battezzò con tanta facilità l'eunuco, ricordiamoci che c'era stato in modo evidente ed esplicito il favore del Signore: lo Spirito aveva ordinato a Filippo di dirigersi verso quella strada – ma lo stesso eunuco non risultò passivo: benché non desiderasse ricevere

[2] Ambrogio, *De mysteriis*, 1-2, in Id., *Opere dogmatiche III. Spiegazione del credo. I sacramenti. I misteri. La penitenza*, Milano, Biblioteca Ambrosiana - Roma, Città Nuova 1982, p. 137.

[3] Giovanni Crisostomo, *Omelia XXI al popolo antiocheno sulle statue*, in Id., *Le catechesi battesimali*, Milano, Paoline 1998, n. 1, pp. 377-378.

subito il battesimo, si era recato al tempio a pregare ed era intento a leggere la divina Scrittura […]. Ogni richiesta (di battesimo) può trarre in inganno. Perciò considerando la condizione, la disposizione e anche l'età di ogni persona, il differimento del battesimo è più utile, specialmente nel caso di bambini […]. Certamente il Signore ha detto: *Non impedite loro di venire a me*. Vengano dunque, ma quando sono più grandi, quando sono in grado di apprendere, quando viene loro insegnato Colui a cui vengono; diventino cristiani quando saranno in grado di conoscere Cristo! […]. Siano in grado di chiedere la salvezza, perché tu sappia che l'hai data a chi te l'ha chiesta. Per un motivo non meno importante va differito il battesimo anche ai non sposati in cui la tentazione è in agguato, sia nelle vergini a causa della loro età matura, sia nelle vedove a causa della loro instabilità, finché non si siano sposate o rafforzate nella continenza. Se costoro comprendono la responsabilità del battesimo, avranno più timore di riceverlo che di rimandarlo: la fede integra è sicura della salvezza!»[4].

## 2. Per il nostro oggi ecclesiale

• La breve memoria, cui si è andati con il precedente paragrafo, non è stata pensata per fare una semplice ricognizione storica. È impegnativa, infatti, per il tempo presente, per l'oggi ecclesiale. Innanzitutto, perché contiene un dato teologico-normativo non trascurabile. È infatti in gioco l'identità della catechesi, così come già detto sopra. Poi, perché è una risposta ad una pastorale fin troppo illuministica[5] che ha consegnato il mistero cristiano alla "spiegazione" previa piuttosto che alla "comprensione" del già dato. Oggi, però, è molto più chiara alla coscienza antropologica contemporanea l'idea che l'attività intellettuale e perfino l'autoconsapevolezza personale e comunitaria seguono sia il dato dell'esistenza sia l'azione, in cui ogni uomo è posto e fluisce.

«Questo è decisivo anche per la catechesi, perché cambia il modo di farla e di pensarla: non si arriva semplicemente al sacramento, ma dal sacramento si parte. È molto imbarazzante per le pratiche pedagogico-educative cui siamo abituati, che partono dall'idea che prima le cose dobbiamo saperle, dobbiamo capirle, poi le possiamo fare. Questo in senso tecnico si chiama intellettualismo. Per i sacramenti bisogna ammettere il contrario: nella loro logica, una cosa prima la si fa e poi la si capisce. Il che vuol anche dire spogliarsi dell'idea



[4] TERTULLIANO, *Il battesimo. De baptismo*, Bologna, Edizioni San Clemente e Studio Domenicano 2011, 18,1-6 *passim*, pp. 187-191.

[5] Il gesuita F.X. Arnold, docente di teologia pastorale a Tubinga, già negli anni '50-'60 dello scorso secolo, aveva individuato le due derive della teologia pastorale nell'antropocentrismo pastorale (di derivazione illuministica) e nel teocentricismo pastorale (di derivazione romantica). Il principio dell'incarnazione, che – assieme a quello soteriologico – presiede tutto il suo impianto teologico-pastorale, chiede che in ogni azione pastorale sia riconosciuta l'iniziativa divina e quella umana. Per una sintesi del suo pensiero cf C. TORCIVIA, *La Parola edifica la comunità. Un percorso di teologia pastorale*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe 2008, pp. 26-37. Le vecchie e ormai superate polemiche tra catecheti e liturgisti possono essere comprese anche alla luce di queste due derive pastorali.

che quando si agisce si è un po' meno lucidi di quando si pensa. Non è sempre vero che prima si pensa e poi si parla, a volte bisogna parlare per cominciare a pensare. Finché non ammettiamo queste "inversioni", non sappiamo celebrare e non impariamo che la liturgia è fonte»[6].

• La catechesi non nasce dalla liturgia. Essa è già presente nel NT con la liturgia. Il suo originario radicamento nel kerygma la colloca anzi all'inizio del percorso della salvezza, addirittura in una fase che in qualche parte può essere pre-liturgica e pre-sacramentaria. E tuttavia, quando la catechesi viene svolta a partire dalla liturgia (la liturgia come fonte della catechesi) – sia nella fase pre-sacramentaria sia in quella mistagogica – essa non può che riferirsi alla liturgia come esperienza fondatrice sia di alcuni contenuti che di alcune metodologie, alla stessa liturgia connessi. «La liturgia è per natura iniziatica: essa lega in una stessa azione riti, parole, gesti. Essa rende possibile esperienze di grazia e di gioia. Per essa, Dio si fa intimo nel cuore. Non vi può essere catechesi senza questa esperienza fondatrice della liturgia»[7].

## 3. Una prima conclusione



• Si tratta, allora, seppur a mo' di una prima conclusione naturalmente aperta ad essere rivista ed arricchita, di considerare l'agire simbolico-rituale come il luogo celebrativo-performativo della dinamica rivelativa di cui la Parola e i sacramenti sono portatori, ciascuno a suo modo.

«Dai sacramenti, e dalla liturgia in generale, la catechesi apprende un agire rivelativo di Dio che passa attraverso la forza simbolica della materia ripresentata nel rito. Non si "apprende" quindi Cristo solamente attraverso un insegnamento, verbale o scritto, oppure attraverso la testimonianza o ancora attraverso la preghiera personale, ma anche attraverso la forza simbolica ed iniziatica dei riti della liturgia […]. Ben vengano pertanto tutte quelle sperimentazioni di catechesi che sono pensate a partire dalla dimensione simbolico-rituale e che pongono al centro l'evento sacramentale come evento rivelativo. Si tratterà di catechesi che si pongono il problema della trasmissione/comunicazione/educazione della fede, attuando un'impostazione metodologica che non privilegia la sola comunicazione verbale, ma piuttosto la dimensione simbolica e rituale. Secondo questo approccio antropologico queste dimensioni, molto presenti nella liturgia, garantiscono di più la trasmissione e l'inculturazione della fede piuttosto che la sola appunto trasmissione verbale, che pur prevede gesti concreti di appartenenza ecclesiale»[8].

[6] A. Grillo, *Quando il rito dà forma alla vita*, in E. Biemmi (ed.), *I fondamentali della catechesi. Il Credo, i sacramenti, i comandamenti, il Padre nostro*, Bologna, Dehoniane 2013, p. 111 (più ampiamente: pp. 109-130).

7 D. Villepelet, *Propos sur les paradigmes catéchétiques contemporains*, in *Catéchèse* 41 (2001) 165, p. 41.

8 C. Torcivia, *Teologia della catechesi*, pp. 120-121 *passim*.

• A questo compito la catechesi è già preparata in forza della sua dimensione narrativa. Quando cioè si fa catechesi narrativa, si ha a che fare con la forza della narrazione e dei simboli e si rinunzia ad una prospettiva intellettualistica, per la quale l'atto della comprensione risulta sinonimo dell'atto della spiegazione. Dentro la narrazione si entra e si è coinvolti e trasformati, è grazie al coinvolgimento dei sensi personali che entra in un rapporto positivo di risposta con quanto la cultura di un luogo ritiene importante trasmettere per la sua intrinseca capacità generativa. Chi lavora con la narrazione e con i simboli sa perfettamente che tutte e due non sono "cose" che vanno spiegate e ridotte a mero concetto[9], ma piuttosto sono vere e proprie "case" che vanno abitate. La forza performativa della narrazione e dei simboli, in essa contenuti, rivisitati e trasmessi, permette così che un/una bambino/a e un uomo e una donna entrino dentro alla stessa narrazione e agli stessi simboli.

• Se allora nella liturgia la Parola-*Davar* (Parola-evento) si invera nel rito[10], così nella catechesi la stessa Parola-*Davar* si invera nella narrazione. Il simbolo è presente in entrambe le forme – liturgica e catechistica – seppur rivisitato e ospitato in maniera diversa. Per tutte e due le funzioni ecclesiali importa il dovere di rendere presente l'importante dato teologico della Rivelazione che precede ontologicamente ed esistenzialmente l'atto di fede.

## 4. Criteri per l'azione catechistica

• L'atto catechistico non è nell'ordine della "dottrina", quasi che la catechesi fosse una piccola *summa* della teologia. La necessaria competenza teologica del catechista è in ordine sia alla sua personale formazione, sia alla comprensione e alla scelta di precisi modelli teologici che possano permettergli di assumere e comunicare coscientemente la visione di Dio, la visione di uomo, la visione di Chiesa, la visione di salvezza.

• L'atto catechistico non è nell'ordine della pedagogia e della didattica. La necessaria competenza pedagogica e didattica del catechista è in ordine alla comprensione e scelta di precisi modelli pedagogici e didattici da assumere e comunicare in vista della educazione alla fede.

• L'atto catechistico è nell'ordine della comunicazione/consegna della fede come atto secondo rispetto al kerygma-conversione. La necessaria competenza



[9] «Anche in ambito catechistico sarebbe ingenuo pensare che basti "spiegare" il simbolo della croce o il significato di oggetti come il calice, l'altare ecc., o di spiegare il significato di gesti e riti, per realizzare un'educazione al simbolo. Tutto questo è senz'altro necessario, ma rischierebbe di accrescere soltanto il bagaglio di informazioni del bambino e del ragazzo senza inenscare un processo trasformativo da cui nasca un nuovo modo di vedere le cose» F. Feliziani Kannheiser, *Andar per simboli…*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 55 (2017) 321, p.10.

[10] «Il rito non è un semplice rivestimento del "nocciolo duro" che sarebbe la Parola: è ciò in cui avviene nella modalità rituale, produce altra cosa rispetto alla modalità del testo. Se è vero che nella sua essenza semitica di *davar* (ben differente in questo, dal *lógos* greco) la Parola è inseparabile da un'intenzionalità di "evento", ecco che la liturgia non è altro che il dispiegarsi di questa essenza» (L.-M. Chauvet, *L'umanità dei sacramenti*, Magnano, Qiqajon 2010, p. 115.

da acquisire è allora di tipo teologico-antropologico-esistenziale in vista della consegna di un'inculturazione della fede che chiede un'accettazione-appropriazione-rivisitazione personale.

- Dentro questa logica ha senso parlare di *traditio* e *redditio*.

- Dentro ancora questa logica ha senso parlare di competenza "simbolica" non tanto per spiegare i riti liturgici, ma per fare esplodere i simboli presenti sia nelle diverse narrazioni della fede sia nei riti liturgici, perché i simboli della fede svolgano la loro propria funzione di casa dei catechizzandi.

- Bisogna poi distinguere nettamente i simboli da tutta quella "ricca" ed insipiente ricerca e costruzione di "segni", purtroppo ancora molto presente negli itinerari catechistici e liturgici. Questi "segni" sono in effetti la morte dei simboli e abitano solo l'effimero emotivo. E così, è possibile che dentro questa perniciosa logica non si sia più capaci di entrare nel mondo dei simboli e di capire la cultura – anche quella religiosa – dentro la quale si è situati.

- Bisogna altresì non fare coincidere il mondo dei simboli con il mondo dell'emotivo. Il corpo e i sensi, che vi sono in gioco in entrambi, sono chiamati nei simboli ad operare un riconoscimento culturale ben più ampio di una mera appropriazione personale/psicologica. La catechesi è qui chiamata ad assumere – e con molta responsabilità – il suo nativo ruolo culturale e non solo quello personale.



- Bisogna riconoscere molto valore al silenzio come luogo antropologico non solo della netta percezione di una mancanza, fondamentale per un approccio al limite creaturale dell'umano, ma della comprensione non-razionalistica degli eventi che accadono, a favore di una concezione aperta al futuro («Maria conservava tutte queste cose, meditandole nel suo cuore»: Lc 2,19.51).

- All'interno di questa prospettiva occorre conservare ed alimentare una memoria evangelica molto viva, capace di destrutturare e ristrutturare quanto è offerto dalle inculturazioni del passato. Se questa memoria evangelica non solo non è presente ma soprattutto non è centrale all'interno dell'azione catechistica, c'è il rischio di fare soltanto un'operazione culturale, magari utile per il mantenimento/trasmissione culturale di alcuni valori/comportamenti societari, ma certamente non coerente con l'intenzionalità teologica della catechesi.

LUCA PALAZZI

# La liturgia come "Secondo Annuncio"

L'annuncio cristiano trova nella Parola e nella Eucaristia le sue fonti essenziali, le sue sorgenti inesauribili alle quali attingere costantemente. Nel contesto attuale, dove il cristianesimo sociologico segna il suo tramonto, le nostre liturgie – per quanto poco frequentate – possono rivelarsi ancora come esperienze fondanti capaci di rigenerare alla vita cristiana? Attraverso questo mio contributo vorrei riflettere su come l'esperienza rituale possa offrire un apporto specifico per un Secondo Annuncio (SA) agli adulti[1].

Prenderemo le mosse dalla figura di fede sottesa al SA (1), ovvero quali dinamiche sono coinvolte nei processi di maturazione del credente, assumendo il concetto di "formazione" – o "dare forma" – come sintetico di questo cammino di trasformazione (2). Attraverso l'approfondimento di tre dinamiche proprie del rito – quella liminale (3.1), quella dell'ordine/disordine (3.2) e quella simbolica (3.3 - 3.6) – coglieremo come la liturgia sia esperienza originale di accompagnamento dell'adulto nel "ridare forma" al suo vissuto e alla sua identità.

Una sintesi (4) ci permetterà di raccogliere e rilanciare la riflessione.



## 1. Verso una nuova figura della fede

Quando l'adulto sperimenta un passaggio di vita capace di mettere in crisi gli equilibri raggiunti, può accadere di trovarsi ad aprire – o riaprire – la domanda di fede; questa domanda assume oggi la forma di una «ricerca di come assolvere il compito di diventare umani, umanizzando il mondo»[2].

Se da un lato ciò che è messa in discussione è *l'immagine di Dio*[3], è altrettan-

[1] Per una chiarificazione della categoria di Secondo Annuncio si veda il prezioso contributo di V. Mignozzi, *Il "Progetto secondo annuncio": pratiche di annuncio del Vangelo agli adulti*, in *Catechesi* 86 (2017) 1, 74-85.

[2] G. Laiti, *Signore è Gesù. Contenuto del secondo annuncio,* in *Esperienza e Teologia* 19 (2013) 29, 69-83; qui p. 79.

[3] Si ricorre in questi casi a termini come «precomprensioni», anche dette rappresentazioni, o strutture mentali, o universo rappresentativo, o campo percettivo di una persona. Si riferiscono al modo con cui una persona percepisce la realtà e le cose, oltre che se stessa. Ognuno percepisce la realtà attraverso un filtro personale; tale filtro è appunto il suo campo percettivo. In altri termini possiamo definire le rappresentazioni come la visione del mondo, lo spettro attraverso il quale ogni cosa prende rilievo e colore, la griglia che permette ad ognuno di interpretare la realtà. Tale griglia influenza il rapporto che si instaura con gli altri e il proprio comportamento spontaneo, cioè quello non sot-

to vero che è l'intera esperienza di Dio ad essere rivisitata[4].

Occorre infatti prima di tutto sottolineare che questa "*visione del mondo*" – rimessa in discussione – non riguarda esclusivamente la sfera razionale o logica della vita adulta, ma tocca tutte le dimensioni della persona. Sappiamo infatti che l'esperienza credente di una persona è il risultato di una storia complessa. Essa si costruisce grazie ad un insieme di informazioni, immagini, opinioni, conoscenze e atteggiamenti ereditati o accumulati lungo il tempo, che si sono sedimentati e che sono stati organizzati dall'individuo in modo da ottenere una visione della realtà che goda di una certa armonia.

Non solo. Tale esperienza, come quelle decisive della propria vita, sono profondamente connotate affettivamente. Ciò significa che non sono costituite solo da una serie di informazioni fredde su un argomento, ma anche da un complesso di simpatie, antipatie, repulsioni, attrazioni. Potremmo dire che è tutta la storia personale a contribuire a formare in noi il nostro tessuto esperienziale in ordine alla fede. Potremmo dire di più: sono proprio le dimensioni emotive, quelle legate alla percezione e al corpo, ad essere più decisive.

A seguito di una "crisi", ciò che l'adulto è chiamato a percorrere è un processo di *riorganizzazione della propria esperienza credente* che esige un *secondo (primo) annuncio* del Vangelo: un annuncio più nell'ordine della gratuità (non è condizionato) e della libertà (non è necessario). Potremmo dire che è proprio in situazioni limite come quelle di crisi che «prende corpo la figura della fede come conversione che non è anzitutto categoria morale, ma prospettica: si tratta non di modificare qualche comportamento, ma di adottare una nuova prospettiva, un nuovo sguardo sulla vita»[5].



Non più quindi la fede ereditata, o subita, ma nuovamente (o finalmente) scelta, come appello che chiede una libera risposta.

La dinamica della fede si prospetta pertanto come *riorganizzazione complessiva della propria identità*, un nuovo modo di stare al mondo.

# 2. Conversione

## 2.1. Conversione come "dare forma": ricevere, accogliere, configurare

Questa ri-organizzazione si presenta come "*dare forma*", o per meglio dire un "*ricevere una forma*" che non è possibile darsi autonomamente, ma domanda una «parola promettente» che orienti il cammino adulto[6]. C'è un primato cioè del Vangelo, come

tomesso a costrizione. Cf Centro Nazionale per l'insegnamento della religione in Francia, *Formazione cristiana degli adulti. Una guida teorico-pratica per la catechesi*, Bologna, Dehoniane 1988, pp. 105-110.

[4] Sulla questione della esperienza religiosa si veda G. Bonaccorso, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Padova, Messaggero - Abbazia di S. Giustina, 2010², pp. 167-176.

[5] G. Laiti, *Signore è Gesù. Contenuto del secondo annuncio*, p. 79.

[6] Cf C. Theobald, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, Bologna, Dehoniane 2010, p. 43.

verità non saputa ma pratica, che «dà da vivere» ancor prima che «dare da pensare».

Una verità che mette in movimento tutta la persona, in tutte le sue dimensioni identitarie, comprese le sue relazioni con gli altri e con l'ambiente.

Questa verità la si riceve, e la si riceve nella "*forma pratica*" che ha assunto in Gesù Cristo; si tratta infatti di accogliere nella propria libertà umana la forma della libertà di Gesù e, perché questo avvenga, l'adulto deve essere implicato in un processo che – come ha ben esplicitato Duilio Albarello – possiamo ipotizzare su tre movimenti successivi: *ricevere*, *accogliere*, *configurare*[7].

Prima di tutto si tratta di *ricevere* la forma della libertà di Gesù. Questo può avvenire solo grazie ad una testimonianza autorevole che sappia mediare autenticamente l'incontro con l'evento di salvezza. Il primo soggetto "autorizzato" è la *comunità cristiana* nella sua accezione ampia, comprensiva cioè di tutte quelle figure "formatrici" che intervengono nella rete relazionale dell'adulto. Sono i volti concreti e le vite di queste persone a fare risuonare la Parola di Dio perché sia fonte, orientamento e forza di vita per chi ascolta. Ma, nondimeno, questa forma la si riceve nella *Parola e nei gesti* che risuonano e si attuano nella liturgia.

Davanti alla proposta, la libertà umana è chiamata alla *accoglienza* perché trovi pienezza. Contro l'idea della formazione cristiana come auto-affermazione, come esplicitazione progressiva di ciò che l'uomo progetta e opera spontaneamente, la parola di promessa si offre come iniziativa di Dio e insieme «giudizio sul desiderio umano perché mantenga la corrispondenza con il giusto senso dell'umano realizzato e dato da Gesù Cristo»[8].

Da ultimo si tratta di mettere l'adulto nelle condizioni di *configurare* in modo originale la forma del vivere offerta da Gesù.

Il decidersi per il discepolato esige l'uscita dalla logica – passiva – della semplice riproduzione di un modello e interpella la libera responsabilità del credente. L'esito del processo non può che essere quello di rendere l'adulto abilitato a disegnare una figura coerente e insieme originale dell'essere discepolo.

Un'ultima annotazione ci sembra opportuna: questo libero acconsentire non si esprime solamente nell'accogliere una proposta "altra", ma prima ancora si evidenzia nel "lasciare spazio". Si tratta cioè di accettare il rischio del vuoto: un rischio che si profila come provocazione permanente perché significa stare nella dimensione della perdita mentre si vive la tensione/tentazione di colmarlo con le proprie certezze, con l'identico già conosciuto. In questo atteggiamento si esprime un libero affidarsi; è il rischio di rinunciare alle proprie risposte, di mettere da parte le proprie strategie che continuano a rivendicare attenzione. Al contrario, questo vuoto accolto è lo spazio fecondo, l'intercapedine necessaria per quella operazione di de-creazione e ricreazione del «sé»[9].



[7] Cf. D. Albarello, *Vivere la fede o insegnare una dottrina?*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 53 (2015) 310, 3-8; qui p. 5.

[8] Ibid., p. 7.

[9] L. Vantini, *La fede adulta: misurare la distanza*, in *Esperienza e Teologia* 17 (2011) 27, 76-85; qui p. 80.

In ultima analisi occorre acconsentire ad uno spazio intermedio, ad un vuoto, un sospeso che invoca una forma altra di pienezza.

### 2.2. Conversione come "dare forma": tra rottura e identificazione[10]

Dare nuova forma alla propria identità significa da parte dell'adulto compiere un doppio movimento esistenziale, di senso opposto sebbene i due moti siano correlati: un movimento di *identificazione* e un movimento di *dis-identificazione*.

Col primo movimento si intende quel processo attraverso il quale l'adulto dà forma alla sua vita identificandosi con quell'aspetto della realtà a cui anela. L'esempio emblematico è l'assunzione di ruoli sociali che lo rendono riconoscibile e definiscono pertanto il suo status sociale.

Il movimento opposto è quello di distacco e separazione dalla realtà con la quale si era precedentemente identificato. Questo movimento di relativizzazione del valore di una particolare dimensione di vita accade allorché le mutate condizioni rendono quella realtà non più capace di rispondere ai suoi desideri e progetti.

Questo processo di "presa di distanze" porta anche un dover "abitare" la distanza tra sé e la realtà con un carico di fatiche, sofferenze e incertezze sulla propria identità. Questa relativizzazione pone tuttavia le condizioni – lo spazio aperto – per nuove, più profonde identificazioni con la mutata realtà[11].



### 2.3. Conversione come dare forma: tra radicamento e dilatazione

Al movimento sopra descritto, che potremmo definire "orizzontale", può corrispondere un analogo movimento "verticale". Si può infatti ritenere che: «nel ripetersi nel tempo […], maturi un movimento esistenziale diverso, di natura *verticale*, da intendersi in un duplice senso: nel senso del radicarsi più in profondità dentro di sé (verticalità verso il basso o verso l'interiorità) della consapevolezza di ciò che si è o che si vorrebbe essere; […] nel senso di un dilatarsi della visione conoscitiva della realtà esterna (verticalità verso l'altro o verso l'oltre) ad opera della consapevolezza della necessità di una sua comprensione ulteriore e all'interno di un orizzonte di senso sempre più ampio»[12].

## 3. La liturgia come "dare forma"

Ora, il processo appena descritto necessita di un contesto particolare e può trovare proprio nella liturgia un sito favorevole in virtù delle dinamiche proprie che intervengono nel rito.

[10] Cf D. Loro, *La fatica di vivere da adulti*, in *Esperienza e Teologia* 17 (2011) 27, 25-42.

[11] Questo doppio movimento è indispensabile e si compie solo in entrambi i momenti, giacché «qualora venisse a mancare uno dei due non solo anche l'altro sarebbe mancante, ma ad essere colpito sarebbe il processo di adulterazione dell'individuo» D. Loro, *La fatica di vivere da adulti,* p. 39.

[12] Ibid.*,* p. 40.

La liturgia si propone, cioè, come ambito di esperienza capace di dare nuova forma all'adulto. Essa, infatti, «si caratterizza per alcune peculiarità irrinunciabili. Non tende primariamente a far approfondire l'atto di fede, a fare riflettere o di insegnare qualcosa su Dio, ma farlo incontrare, a porre in relazione con lui creando tutte le condizioni perché ciò avvenga»[13].

Questa capacità del rito di "dare forma" alla identità credente è il presupposto di ogni adesione e partecipazione alla esperienza liturgica. «La liturgia è una forma che dà forma: e ciò a motivo della sua natura simbolica, al contempo semantica (che rimanda ad un mondo di senso) e pragmatica (che fa entrare in un ordine di senso e di relazioni)»[14].

Questa forza performativa della liturgia è la grande scoperta del Movimento Liturgico (ML) quando ha restituito alla esperienza rituale la sua dimensione di *fonte*, il suo essere modalità originaria attraverso cui poter ridefinire cristologicamente la propria esistenza. «La liturgia è una forma di vita, è il luogo in cui accade la vita buona e la qualità buona delle *relazioni*. Non è un contenitore di messaggi che illustrano e trasmettono istruzioni o una certa visione della vita e neppure un dispositivo segnico che allude a significati profondi. Ma è un inizio reale che intona il senso del vivere in modo promettente e generoso. Rispetto alla predica e alla catechesi in cui viene annunciato il senso del vivere e dell'amare, la celebrazione immette e rende partecipi del senso che lì è donato. La liturgia *imprime il dono nella carne*, prima ancora di illustrarne il senso e anche prima che noi stessi ne raggiungiamo la piena consapevolezza»[15].

La liturgia è dunque un luogo di proposta della fede, non perché sarebbe una catechesi più limpida, più efficace dei discorsi dei teologi, dell'omelia dei parroci, o ancora del lavoro di un catechista, basato su di un percorso ben concepito, bensì perché dà *vita* alla fede. È esperienza proposta come cammino dalla Chiesa e nella quale, coloro che si affidano, sono costituiti come popolo all'ascolto di una Parola, popolo convocato (*Ecclesia*) e, a questo titolo, parte di una alleanza. Da qui deriva che "*proporre la fede*" nella liturgia consiste nel permettere l'esercizio di una libertà.

Quindi, proprio in virtù delle preziose (ri)scoperte portate dal ML nel XX secolo, possiamo affermare «il ruolo della liturgia nel primo annuncio e addirittura come primo annuncio»[16].

Ci interessa pertanto indagare alcune di queste peculiarità al fine di fare emergere le potenzialità del rito in ordine ad un Secondo Annuncio.

[13] A. Meneghetti, *Liturgia ed educazione delle emozioni*, in *Liturgia ed emozione. Atti della XLII settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Bocca di Magra (SP), 25 - 29 agosto 2014*, a cura di L. Girardi, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche 2015, pp. 267-289; qui p. 269.

[14] P. Tomatis, *La liturgia, forma fidei - forma vitae: un'obbedienza feconda*, in *Rivista Liturgica* 98 (2011) 231-244; qui p. 238.

[15] G. Busani, *La risorsa educativa della liturgia. Ordo communionis*, in *Rivista Liturgica* 98 (2011) 255-270; qui p. 256.

[16] A. Grillo, *Eucarestia, celebrazione dei sacramenti e percorsi di primo annuncio. Da una «pratica senza fede» ad una fede che si nutre della pratica rituale*, in *Orientamenti Pastorali* 51 (2003) 11, 86-95; qui p. 87.

In particolare, intendiamo prendere in esame tre dimensioni costitutive della liturgia che proprio intercettando le istanze del SA, ne costituirebbero il contesto favorevole: la *liminalità*, il *dis-ordine/ordine* e la *dimensione rituale - simbolica*.

Si tratta di categorie che permettono di offrire quel "sito" capace di custodire ed accompagnare l'adulto in quel doppio movimento, sia orizzontale che verticale di cui s'è detto, che permette di dare una nuova forma alla propria identità. Soprattutto occorre sottolineare che il doppio movimento esige una *gestione della realtà* che l'adulto non può darsi. I due versanti (orizzontale e verticale) si caratterizzano per una tensione interna che solo un contesto straordinario può gestire e fare evolvere. Come avremo modo di cogliere approfondendo le tre dimensioni di cui sopra, il rito ha la capacità di aprire ad una realtà eccedente, trascendente, senza abbandonare la sensibilità e la realtà. Diversamente l'adulto uscirebbe dal reale per perdersi in una spiritualità disincarnata che non lo fa evolvere ma, al contrario, regredire. Nella capacità di gestire le tensioni distacco - identificazione (liminalità e dis-ordine/ordine), e radicamento - dilatazione (apertura simbolica al trascendente), coniugando insieme versante orizzontale e versante verticale, si evidenzia la forza e la importanza del rito.



### 3.1. Il rito come contesto liminale

Se il SA vede nella "crisi" nella quale si trova a vivere l'adulto una possibile soglia di accesso alla fede, essa esige, per poter essere attraversata, un contesto nuovo che permetta di scorgere quella "presenza a favore" che è capace di ri-orientare l'esistenza.

Esige cioè uno spazio e un tempo propri, ovvero quel contesto liminale caratteristico delle esperienze di iniziazione riscontrabili in molte religioni.

Innumerevoli studi[17] hanno da tempo evidenziato come l'esperienza liminale sia determinante, poiché sta alla radice stessa della esperienza religiosa. La liminalità è «elemento di rottura di una situazione, esperienza di superamento rispetto a situazioni date, a esperienze consolidate socialmente, a forme di esistenza comprovate»[18].

Oggi, tuttavia, questa istanza liminale è dimenticata e la fede ha assunto una dimensione così integrata nel sociale da rischiare di risultare insignificante. Eppure l'esperienza di liminalità è esperienza profondamente umana: la stessa *crisi* rappresenta in sé una esperienza liminale, come ricorda Luciano Manicardi:

[17] Rimangono fondamentali su questo tema gli studi di: A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri 1981, pp. 57-99; M. Eliade, *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, Brescia, Morcelliana 1980[2]; V. Turner, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia, Morcelliana 1972. Si veda anche: G. Bonaccorso, *La liturgia e la dimensione iniziatica dell'uomo*, in Id, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2012, pp. 351-360.

[18] A.N. Terrin, *Il valore della liminalità in prospettiva rituale plurisemantica*, in *La liminalità del rito*, a cura di G. Bonaccorso, Padova, Messaggero - Abbazia di S. Giustina 2014, pp. 17-51; qui p. 19.

«Nella crisi si è chiamati a una morte, a una separazione da una fase precedente a cui ci si era acclimatati (*separazione*); ci si viene così a trovare in una situazione inedita sentita come precaria, instabile, temibile (*liminalità*), ma che può preludere a un riassetto, a un nuovo adattamento, alla creazione di nuovi equilibri che consentono una rinnovata presenza nel mondo e nella storia (*reintegrazione*)»[19].

L'adulto che la vive «si colloca spazialmente nell'intercapedine tra uno spazio e un altro spazio, tra un polo e un altro polo, e dunque vive in una particolare situazione di libertà e di anomia, fuori dalle regole sociali».[20]

L'adulto che vive un passaggio di vita sperimenta un forte senso di spaesamento e di incertezza. Tutto quanto vissuto, i valori, le convinzioni, i punti di riferimento che avevano costituito fino ad allora l'orizzonte di senso, ora segnano il passo. Tuttavia continuano ad abitare l'adulto e a risuonare come un sottofondo non più unitario e per certi versi "di disturbo" nel sentiero di ricerca verso una nuova stabilità.

Questo ci conferma che non è sufficiente una qualsiasi esperienza di "marginalità" per operare un cambiamento e il passaggio ad un nuovo status. La condizione di marginalità per certi versi può cristallizzarsi, diventare esperienza non più temporanea, ma abitudinaria.

Al contrario sono necessari spazi, tempi ed esperienze "accompagnate" di liminalità che, uscendo dal contesto usuale ed ordinario, seppur senza smentirlo, permettano la rielaborazione della propria identità per poter confidare in un esito positivo del cambiamento.

Se, come ricordato, oggi sono venuti meno questi contesti sociali, se non ci sono più esperienze o situazioni che permettano effettivamente di prendere le distanze dalla *societas*, dalla «struttura» – come la definisce Turner – , possiamo ritenere che il rito abbia l'ardire ancora adesso di costituirsi esso stesso come quel "sito" che è capace di custodire e sviluppare quella libertà senza la quale non è possibile accogliere e acconsentire ad una esperienza rinnovata dell'Assoluto.

Non a caso la liminalità rituale si gioca all'interno della dinamica appartenenza-trasgressione. Infatti «per un verso, il rito implica l'appartenenza alla comunità di questo mondo, al suo vissuto sociale e culturale; per un altro verso, il rito implica la trasgressione rispetto alla comunità e alla vita di questo mondo verso un'altra vita e un'altra forma di comunità. In tal modo, il rito è liminale e impedisce tanto l'appiattimento su questo mondo (che porterebbe al secolarismo antireligioso) quanto l'appiattimento sull'altro mondo (che porterebbe all'integralismo religioso)»[21].

[19] L. Manicardi, *«Quando i giorni sono cattivi». Lettura biblico-sapienziale della crisi*, Reggio Emilia, Alberti editore 2010, p. 22.

[20] Ibid.

[21] G. Bonaccorso, *La forza simbolizzante della liturgia*, in *Rivista Liturgica* 98 (2011) 245-254; qui p. 250.

Il rito, pertanto, tiene insieme il distacco e l'identificazione, la presa di distanze e la nuova adesione; esso mantiene aperta la "crisi" dell'adulto perché la viva e la attraversi non come esperienza di smentita della fede e quindi da rifuggire, bensì come situazione che si offre come varco per una nuova adesione a Dio.

Il rito permette all'adulto di mantenersi aperto e malleabile all'inedito e alla eccedenza di senso inscritti nella vicenda umana che sta attraversando.

Possiamo dire di più: l'esperienza liminale non è solo contesto, bensì, essa stessa è portatrice di conoscenza, di nuove consapevolezze sperimentate non solo a livello razionale, ma emozionale. Le stesse categorie del tempo e dello spazio nella liturgia, sono tempo "altro" e spazio "altro", quali immagini dell'alterità radicale dell'individuo e del mondo. Questo porta a concepire la vita in un orizzonte aperto, abbandonando la chiusura nell'immanenza.

La liminalità «non è la semplice transizione da una situazione all'altra, ma è la condizione della transizione, la soglia non varcata. È una sospensione sul vuoto»[22].

Un vuoto che, come detto, risulta necessario perché rappresenta lo "*iato*" tra una sponda da abbandonare e un'altra da raggiungere, tra una invocazione di salvezza e una possibile, libera, risposta. Il recupero della distanza divina rispetto alla rappresentazione umana non porta, infatti, a una prospettiva negativa o quietista, perché lo stare nella sospensione non significa abdicazione di sé[23].



Tuttavia mantenere aperto lo spazio della nullità è faticoso. Risulta meno gravoso aggrapparsi a qualcosa piuttosto che abitare il vuoto. Il rito si assume così un compito decisivo, perché permette di abitare il vuoto, permette di affrontare il passaggio da una condizione ad un'altra, da una rappresentazione di sé e di Dio, ormai incapaci di sostenere l'esperienza di fede, ad altre più plausibili e vitali. In ultima istanza possiamo affermare che come la *crepa* aperta nella vita segnala un limite – *limen* per l'appunto –, un confine che racconta la finitezza dell'uomo e delle proprie rappresentazioni del mondo e di Dio, così l'esperienza liminale tiene viva la consapevolezza che la vita stessa è liminale perché compresa sempre tra due polarità: vita e morte[24].

L'obiettivo più intimo del rito è quello di «porsi di fronte al conflitto fra vita e morte, di apprendere a seguire per dono benefico la via della vita anziché quella della morte, ma avendo guardato in faccia quest'ultima nelle forme che essa assume in quel particolare frangente di vita che si sta attraversando»[25].

Forse è proprio in questa dinamica pasquale che si può riscontrare la più pro-

[22] R. Tagliaferri, *Elementi fondamentali della liminalità nel rito*, in *La liminalità del rito*, pp. 53-106; p. 105.

[23] L. Vantini, *La fede adulta: misurare la distanza,* p. 80.

[24] D.-N. Power, *Il rituale delle fasi di passaggio nella vita: sì o no?*, in *Concilium* 43 (2007) 723-736.

[25] Ibid., p. 735.

fonda sintonia tra SA ed esperienza liminale del rito. Infatti «possiamo cogliere in ogni passaggio di vita una dinamica di morte e resurrezione. La Pasqua è effettivamente donata/partecipata a tutti ed essa agisce e struttura la vita di ogni uomo, credente o meno. Per il credente c'è la possibilità di riconoscere e celebrare la pasqua di Cristo come evento fondante, c'è la possibilità di esservi immerso perché la sua vita oggi ne sia trasformata. Il rito, con il suo dire realizzando qualcosa, permette alla vita di collocarsi in questa dinamica: nella mia pasqua, nei passaggi di vita, nelle crisi che vivo, entra la pasqua di Cristo (il carattere in-vocativo, chiamare dentro), ma nello stesso tempo la pasqua di Cristo mi porta oltre la mia esperienza pasquale (il carattere e-vocativo, chiamare fuori)»[26].

### 3.2. Il rito tra ordine e disordine

Proprio perché ci collocano in una situazione di indeterminatezza, i processi di riorganizzazione e rivisitazione della propria esperienza credente e quindi della propria identità sono spesso vissuti in una condizione di forte disorientamento. Il venire meno dell'equilibrio dissolve quella visione unitaria del mondo che sostiene l'adulto nel suo dare senso al vivere e le nuove fondamenta si concretizzano il più delle volte dopo molto tempo. Questo senso di disarmonia è altresì reso più acuto dall'epoca moderna dove l'uomo sperimenta il frazionamento e la frammentarietà.

Si sperimenta a volte una compartimentazione tra diversi "cassetti": quello del lavoro, della famiglia, degli amici, degli impegni nella società o nelle associazioni, anche quello della vita cristiana e dell'appartenenza alla Chiesa e tante altre attività o appartenenze[27].

Quella "terra di mezzo" che l'adulto è chiamato ad attraversare, tra la sponda abbandonata e quella da raggiungere, è pertanto spazio – e tempo – faticoso che invoca ordine, confini, direzione per proseguire il viaggio. «La strana situazione che si è venuta a creare non può sopprimere l'esigenza di una visione ordinata del mondo che preceda le nostre scelte. Si tratta di un'esigenza legittimata dal



[26] F. Nigro - A. Sech, *La via simbolico-celebrativa*, in *Il Secondo Annuncio. La mappa*, a cura di E. Biemmi, Bologna, Dehoniane 2013, p. 112-113.

[27] «Il sistema europeo di valori è organizzato da un quarantina d'anni intorno all' auto-realizzazione. L'obiettivo centrale delle nostre esistenze è certamente attraversato da una acuta consapevolezza dell'onnipresenza del rischio (cibo, rischio ambientale, fragilità delle relazioni, solitudine, ecc.) e dal sentimento spesso frustrante che ognuno di noi è esposto al compito di essere se stesso come ad un imperativo sociale da affrontare da solo. Ma per la maggior parte dei nostri contemporanei questa insoddisfazione strutturale intramondana è legata ai limiti della vita non rappresenta più un'apertura alla trascendenza alla vita eterna nel senso cristiano del termine, che in passato conferiva ad alcune delle nostre decisioni e delle nostre relazioni e a ciascuna delle nostre esistenze un verso unico, decisivo e definitivo. (…) L'ethos di una buona parte di coloro che incontriamo è invece in procinto di instaurare un legame tra, da un lato, il provvisorio che pervade progressivamente tutti gli ambiti della loro vita e lancia costantemente nuovi bisogni, e dall'altro lato, rappresentazioni del mondo – come ad esempio la reincarnazione – che prolungano questo provvisorio all'indefinito. La vita non è più vissuta come un tutto, ma come una serie di episodi, ognuno avente valore per se stesso e focalizzando su se stesso tutto l'interesse, lontano dalle fondamentali strutture della società e delle società» C. Theobald, *L'annuncio del Vangelo in un contesto secolarizzato*, in *Esperienza e Teologia* 19 (2013) 29, 9-24; qui p.17.

limite che ognuno di noi sperimenta nella propria esistenza. L'uomo non può darsi quell'ordine da cui scaturisce il senso della vita, proprio come non può decidere di venire alla vita; l'impasse in cui si è venuto a trovare nei tempi più recenti dell'epoca moderna può essere superato solo tornando all'ascolto del rivelarsi di un senso e di un ordine che egli sperimenta come autenticamente originario, come fonte a cui si sente di potersi affidare. La liturgia, nella sua struttura rituale, può essere il luogo di questa rivelazione e scoperta»[28].

Se l'*ordo* rituale si offre all'adulto come *ordinamento* delle emozioni e dei sentimenti, allo stesso tempo l'adulto invoca una nuova struttura del sé che non lo ingabbi, ma lo mantenga malleabile, aperto, disponibile all'inedito della vita e di Dio. L'adulto cerca cioè, nuovamente, un "ordinario" che lo accompagni nella crisi e uno "straordinario" che gli permetta di prendere e tenere la distanza da quell'*ordine conosciuto* che si desidera abbandonare.

In questo senso possiamo considerare il rito come quel contesto organizzato che permette da una parte di "ordinare" la crisi, e quindi le emozioni, le domande, le prime timide scoperte, e dall'altro di uscire dall'ordinario e collocarsi in un contesto "straordinario".

Sappiamo che il rito, sia etimologicamente che fenomenologicamente, comporta un ordine che per certi versi è fine a se stesso, cioè non rimanda a qualcosa di esterno da sé, ma costituisce esso stesso una espressione globale di senso. È un ordine che mentre offre un senso, dà forma al senso nella esistenza dell'adulto.



Se, in questa situazione, il credente non solo cerca un sistema simbolico di riferimento capace di ordinare la vita e le sue scelte, bensì domanda un senso che lo abiti e dia forma, dall'interno, al suo esistere, possiamo ritenere che il rito non si limiti a proporre una visione globale del mondo, ma permetta che essa "prenda forma" nell'adulto credente che vi partecipa[29].

In tutto questo gioca un ruolo decisivo l'azione. L'ordine rituale è infatti non semplicemente un ordine pensato, offerto all'uomo, bensì un ordine prima di tutto agito. Solo partecipando attivamente l'adulto si appropria in forma piena e consapevole (coinvolgendo cioè la propria persona, a livello di pensiero, affetti, emozioni,…) di questo nuovo ordine simbolico: «l'azione rituale veicola la visione cristiana del mondo»[30].

Per appropriarsi di questo nuovo ordine, perché esso possa prendere forma nell'adulto, non è sufficiente averlo presente alla propria mente, considerarlo come ideologicamente plausibile, ma si deve farne parte. Perché l'ordine entri nel vissuto costruendo la propria identità, si deve entrare in esso.

Tuttavia in questo *ordine*, del quale si partecipa, rimane aperta una domanda di *dis-ordine*, un appello a quella eccedenza che supera il definito e che è propria

[28] G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, p. 311.

[29] Cf ibid.

[30] Ibid., p. 314.

della esperienza religiosa. Il rito, quindi, si offre all'uomo anche come *dis-ordine*, un ordine diverso, alternativo rispetto a quello sperimentato quotidianamente, «quasi come l'irruzione di qualcosa di estraneo rispetto alle regole della vita economica, familiare o politica».[31]

In questo senso la liturgia si presenta come *soglia*. Se i passaggi di vita, le crepe che vengono ad aprirsi nella esistenza dell'adulto e che inducono ad una domanda, una invocazione, sono *soglie di fede*, la liturgia si legittima ad essere una soglia – per così dire – *autorevole*, orientata alla esperienza di Dio. Solo così «tra rito e vita si crea una vera interruzione e quasi una smentita di tutti i paradigmi ordinari. […] Il rito sovverte, sconvolge, manomette, rovescia esattamente come fece Gesù quando sosteneva con pubblico scandalo che i primi saranno gli ultimi e gli ultimi i primi»[32].

Giacché la liturgia, in quanto istanza rituale, funziona, di contro, tenendo a distanza la vita quotidiana. Ed è questa stessa distanza che permette di assumere diversamente il quotidiano. Ricorda Roberto Tagliaferri che: «Il rito distacca, separa, crea polarità col mondo quotidiano, non per smentirlo e condannarlo eticamente in vista di una nuova condotta, ma per allargare la nostra percezione. L'allarme scatenato dal rito impedisce la omologia tra Dio e l'uomo e contemporaneamente produce un effetto contrario, cioè la trascrizione simbolica dell'infinito nell'orizzonte del finito»[33].

Questa funzione di distanziamento corrisponde, d'altronde, ad una richiesta particolarmente sentita nel nostro tempo, come dimostrato dal successo di tutto ciò che si presenta come mezzo per "evadere dal quotidiano".

La ritualità è senza dubbio uno dei modi attraverso cui non ci si chiude in una quotidianità senza rilievo: è quella che permette di portare a compimento quel processo di "revisione di vita" come costruzione di senso[34].

La rottura dell'identico, dell'uguale, stacca il soggetto da un'esperienza quotidiana e gli apre uno squarcio che dà ragione dell'insoddisfazione percepita e crea le condizioni di attesa, indispensabili ad accogliere la rivelazione del mistero[35]. «Occorre – in definitiva – un po' di disordine per comprendere l'ordine più profondo delle cose, per scorgere un senso nascosto all'ambizione dell'uomo adulto»[36].

Il rito, infatti, nel suo "disordine" permette di tornare a quella libertà originaria senza la quale la salvezza, il perdono e la misericordia non sono possibili.



[31] Ibid., p. 317.

[32] R. Tagliaferri, *Elementi fondamentali della liminalità del rito,* p. 98.

[33] Ibid., p. 55.

[34] Cf. P. Prétot, *Donner à vivre dans la liturgie*, in *Précis de Théologie Pratique*, a cura di G. Routhier e M. Viau, Bruxelles, Novalis-Lumen Vitae 2007, pp. 563-581; qui p. 566.

[35] Cf. R. Tagliaferri, *La tazza rotta. Il rito: risorsa dimenticata dell'umanità*, Padova, Messaggero - Abbazia di S. Giustina 2009, pp. 303-316.

[36] G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione,* p. 318.

«La grazia è nella "possibilità" mantenuta aperta dal disordine. La liturgia è la mediazione sacramentale della grazia là dove mantiene un rapporto simbolico col disordine»[37].

### 3.3. Il rito dà forma simbolicamente alla vita adulta

Questa riformulazione della propria identità non può che avvenire attraverso un processo simbolico. Nei momenti di crisi – infatti – il sistema simbolico nel quale l'adulto ha vissuto fino a quel momento viene meno, o comunque non è più capace di offrire riferimenti di senso per la nuova situazione nella quale si è venuto a trovare, e necessita pertanto di una riorganizzazione. Ciò significa, tuttavia, che solo un nuovo contesto simbolico – e non dottrinario – può offrire questa *chance*. O meglio ancora: solo una esperienza simbolica può permettere una conversione. Sappiamo bene, infatti, che non è sufficiente offrire un nuovo orizzonte simbolico, quasi che lo si potesse costruire teoricamente e apprendere come qualsiasi altra nuova informazione, ma – al contrario – lo si interiorizza solo ponendolo ed entrandoci[38].

Qui ci scontriamo con un aspetto della catechesi attuale che è profondamente deficitario. Le potenzialità dell'agire simbolico sono oggi troppo poco approfondite in ordine alla domanda di "produzione di senso" che avanzano molti adulti.



Nell'accompagnamento degli adulti si continua a perpetuare un sistema andragogico troppo spostato sulla dimensione informativa. Questo, non solo smentisce l'esperienza religiosa, ma non tiene conto della totalità dinamica che è la persona. Occorre pertanto cogliere quanto l'azione simbolica rappresenti la forma propria dell'essere nel mondo per dotare di senso la realtà.

Sappiamo che le semplici informazioni non sono sufficienti a modificare la realtà o anche solo ad offrire un senso plausibile al proprio vissuto. L'informazione può sciogliere dubbi e dare ragione di quanto accaduto, ma non riesce a renderlo per questo "sensato"[39].

Detto in altri termini: vivere concretamente dei passaggi di vita, se da una parte è necessario, di certo non è sufficiente per accedere, attraverso di essi, alla dimensione del Secondo Annuncio. Il dato fattuale, infatti, chiede una "seconda interpretazione".

Sottolinea opportunamente Daniele Loro: «Questa interpretazione, da una parte è saldamente radicata alla ''prima'', dalla quale la seconda prende le mosse; dall'altra, la presenza di una seconda possibilità interpretativa rompe l'orizzonte semantico della prima interpretazione, perché quest'ultima risulta incapace , da

[37] R. Tagliaferri, *Elementi fondamentali della liminalità nel rito*, p. 55.

[38] Cf G. Bonaccorso, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito,* p. 186.

[39] L'adulto può conoscere molte cose sul perché sia accaduto un incidente, ma non per questo diventa sensata la nuova situazione di lutto o di disabilità occorsagli a causa dell'evento.

sé sola, di esplicitare la presenza di un senso esistenziale più grande e che non si riduce alle forme e ai modi che sono propri di quella determinata esperienza»[40]. E continua: «è evidente, ad esempio, che l'esperienza della maternità dice moltissimo circa il significato della generatività, ma la generatività non si riduce alla maternità, essendovi altri modi, anche molto diversi tra loro, di rivelare la capacità generativa. Dunque, chi riflettesse sulla maternità certamente incrocerebbe la tematica della generatività, ma chi si limitasse a considerare la generatività solamente dalla prospettiva del concepire e mettere al mondo un bambino, non solo rischierebbe di non capire, ad esempio, la forza generativa presente nella creazione di un'opera d'arte, nel concepimento di un progetto imprenditoriale o di una ricerca scientifica, ma rischierebbe di non capire appieno la profondità della generatività genitoriale perché non approfondirebbe adeguatamente che cosa significhi e che cosa richieda non solo "fare" un figlio, ma "generare" una realtà nuova»[41].

Si tratta di un'operazione simbolica che risulta – oltre che necessaria – decisiva.

La forza del simbolo è stata a lungo studiata soprattutto in ordine al rito e sotto diversi profili. Da quanto sin qui affermato in questa nostra indagine, ritengo che il simbolo (e la simbolica) meriti di essere considerato soprattutto per due aspetti decisivi: da una parte quello, più tipico, di «tenere insieme componenti spesso distinte e separate della esperienza umana; la forza del simbolo sta infatti in questo "tenere insieme" di cui la liturgia si alimenta continuamente».[42] Dall'altra, quello di esprimersi con un linguaggio che rimanda alla concretezza della natura e dei sensi.



### 3.4. La simbolica e il senso: tenere insieme

Sul primo aspetto abbiamo visto come l'adulto senta forte l'esigenza di dotare di un senso nuovo e onnicomprensivo esperienze, convinzioni, emozioni, attese tra loro molto variegate e talvolta sentite come inconciliabili.

Questa operazione simbolica è resa possibile dal rito in quanto azione simbolico-rituale[43]. I simboli non sono realtà statiche, bensì si configurano come azioni: il simbolo è azione, e in quanto tale ha la peculiarità non tanto di produrre qualcosa, ma di dare senso, imprimere un senso nel divenire della realtà[44]. Questo aspetto appare decisivo perché permette di comprendere come possa

[40] D. Loro, *Il secondo annuncio nei passaggi di vita degli adulti*, in *Esperienza e Teologia* 19 (2013) 29, 85-102; qui p. 95.

[41] Ibid.

[42] G. Bonaccorso, *La forza simbolizzante della liturgia*, p. 245.

[43] «La liturgia appare come il luogo simbolico dell'integrazione – fino alla coincidenza – delle opposizioni polari che contraddistinguono l'esperienza della fede cristiana: anima e corpo, lo spirito e la materia; l'oralità e la scrittura, l'arcisimbolo del corpo e l'architetto biblico-liturgico; l'esteriorità etica e l'intimità mistica, la dimensione pragmatica e quella semantica». P. Tomatis, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, 2010, p. 461.

[44] Cf G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, p. 285.

avvenire nell'adulto quella ri-configurazione del sé capace di imprimere una trasformazione profonda della propria identità.

È grazie alla riscoperta della azione come organo di conoscenza che il rito ha ricominciato ad essere riconosciuto come fonte di identità. Grazie all'approfondimento della dimensione performativa del rito, si è potuto rileggere la tradizione rituale non più come "*esecuzione esteriore*" di una fede già data, ma come fonte decisiva per la vita di fede; solo così è possibile prendere le distanze da quella prospettiva, purtroppo ancora molto presente, che vede nella catechesi il luogo privilegiato per l'educazione alla fede, lasciando alla liturgia il solo compito di esprimerla ritualmente.

Al contrario i riti, nella loro dinamica, costruiscono quella rete simbolica che permette di dare senso alle sue parti (le singole azioni liturgiche), ma soprattutto di dare forma nell'adulto, che è dentro l'azione, ad una visione del mondo che non rimane esterna e incontrollabile, ma entra in contatto col suo vissuto profondo[45].

La liturgia infatti «è una forma che dà forma: e ciò a motivo della sua natura simbolica, al contempo semantica (che rimanda ad un mondo di senso) e pragmatica (che fa entrare in un ordine di senso e di relazioni)»[46].

Pertanto l'agire simbolico intercetta e apre piste di senso alla vera domanda inscritta nell'uomo davanti agli eventi della vita, ovvero: «come intervenire in/su questa realtà?».



### 3.5. La simbolica e i sensi: il legame con la vita

Quanto al secondo aspetto, è riconosciuta la capacità formativa della liturgia di fare partecipare la persona al mistero della fede attraverso una azione che coinvolge corpo, anima e sentimenti all'interno di quella dimensione costituiva che è la relazionalità. Ma ciò accade proprio in virtù della sua forza simbolica capace di *donare senso toccando i sensi*. La liturgia agisce cioè in profondità «toccando le corde più profonde degli affetti e delle impressioni sensibili».[47]

L'adulto domanda che la sua esperienza di fede, che il suo percorso di rivisitazione della sua relazione con Dio, non si riduca a riformulazione concettuale del suo credere, ma che intercetti e ridisegni tutta la sua persona. Chiede un nuovo sentire trasfigurato dai sensi e nei sensi.

Occorre insistere su questo aspetto perché interpella fortemente uno degli aspetti decisivi del SA: quei "passaggi di vita" nei quali l'adulto si viene a trovare e che possono diventare "soglie di fede". Si tratta di esperienze universali del

[45] Le azioni simboliche, pertanto, non solo aprono ad un senso, ma *danno senso* e con esso hanno la capacità di aprire al mondo inteso come divenire, come "poter essere" e permettono all'adulto di trasformare la realtà, senza impossessarsene. Cf ibid.

[46] P. Tomatis, *La liturgia, forma fidei - forma vitæ: un'obbedienza feconda*, p. 238.

[47] Ibid.

vivere (cioè un comune denominatore per molti uomini e donne) che condividono con la liturgia una medesima grammatica elementare.

Generare e lasciare, legarsi ed essere lasciati, soffrire, appassionarsi, sono esperienze umane portatrici di un alfabeto che ricorre anche nella liturgia. La concretezza della percezione sensibile rappresenta il terreno fecondo per intercettare le domande umane degli adulti.

Il rito si fa condizione e promozione di alcune complesse e delicate logiche oggi decisive perché l'adulto prenda forma a partire dalla libertà di Gesù.

Solo una riscoperta profonda e concreta «dell'autorità corporea e tattile dell'esperienza è *condicio sine qua non* per una reale scoperta del potenziale educativo dell'azione rituale»[48].

I riti educano e danno forma non per imposizione di interpretazioni astratte, per approfondimento concettuale o allargamento di significati a partire da un unico linguaggio, quanto «per fioritura di atti elementari»[49].

La ritualità – in definitiva – fa parte dei contenuti stessi della fede: imparare a fare il segno di croce non è soltanto una pedagogia corporale per designare il contenuto trinitario della fede, ma è un «entrare nella liturgia».

Viene da sé che – strettamente legato al tema della azione – vi sia quello del corpo: proprio il rinnovato interesse per la liturgia come azione simbolico-rituale ha indotto ad approfondire l'interesse per il corpo quale condizione di possibilità del nostro agire.

Questo nuovo interesse per il corpo come organo di percezione e di conoscenza, senza il quale non è possibile significare simbolicamente la realtà, ci restituisce il valore dei linguaggi non verbali. Ci costringe a restituire ai linguaggi elementari un ruolo per lungo tempo sottovalutato o relativizzato dalla catechesi. I sensi sono stati spesso intesi come meri strumenti, come organi per addivenire ben presto al concetto, alle verità della fede a cui acconsentire e finalizzate alla azione morale. Dobbiamo infatti ricordare che: «il corpo che celebra è lo stesso corpo che mangia e veste, che parla ed ascolta, ama e soffre, lavora e danza, nella relazione permanente con il corpo sociale, ecclesiale, cosmico»[50].

In ultima istanza possiamo affermare che la struttura simbolica del rito gioca un ruolo decisivo per un SA agli adulti prima ancora che per il suo rimando a significati "*altri*", per il suo necessario legame con la natura e la concretezza del vivere. Nel suo rimanere ancorato al reale, l'azione simbolica accoglie e raccoglie l'umano.

Quello che è andato perduto in questi anni nella catechesi e che ha forse allontanato molti adulti, non sono tanto i significati o i valori, bensì il loro distacco dalla concretezza del vivere. Solo il dinamismo simbolico permette di percepire la presenza di una promessa nelle pieghe del concreto vivere, perché

[48] A. Grillo, *I riti educano?*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 53 (2015) 310, 9-13; qui pp. 12-13.

[49] P. Tomatis, *La liturgia, forma fidei-forma vitæ: un'obbedienza feconda*, p. 238.

[50] Ibid., p. 241.

«il mistero appaia nella forma di una evangelica ospitalità, di quella "santità ospitale" che tiene insieme trascendenza ed immanenza»[51].

### 3.6. Il linguaggio simbolico del rito come "fedeltà alla terra"

Le sottolineature appena espresse – anche se solo per accenni – ci permettono di cogliere ancor più l'importanza delle esperienze vitali dell'adulto – i suoi "passaggi di vita" – perché in essi ed attraverso di essi possa scorgersi una soglia di fede.

Il linguaggio simbolico permette cioè di rivelare un senso "altro" delle vicende umane solo se prende seriamente in considerazione queste vicende in tutto il loro concreto accadere.

Lungi dall'essere un rimando immediato al concetto astratto, l'azione simbolica permette di giungere al significato "secondo", rivelativo di una eccedenza di senso, un "di più esistenziale", passando attraverso il suo significato "primo".

Solo attraversando pienamente l'esperienza nella sua concretezza siamo condotti ad un senso ulteriore. Il simbolo è sempre fortemente legato alla realtà.

È in virtù di questa dinamica che è possibile offrire un SA a partire dalle esperienze di crisi, dai passaggi di vita dell'adulto, tanto da poter affermare che «la vita dell'uomo è l'alfabeto di Dio»[52].



## 4. Una sintesi

A partire da alcune categorie interpretative del rito abbiamo potuto constatare la valenza "formativa" del rito stesso, intesa come capacità di dare forma all'adulto credente, offrendo un contesto rigenerativo di una nuova identità.

Da una parte *liminalità* e *ordo* costituiscono due dimensioni decisive che permettono il doppio movimento (orizzontale) di distacco e identificazione con la realtà che apre al doppio movimento (verticale) di radicamento e dilatazione assicurato dall'agire simbolico.

Per raccogliere intorno ad una espressione l'esito di questo contributo, possiamo ricorrere al tema della "*eccedenza*": la valenza liminale del rito, l'ordine rituale e il disordine, la sua dimensione di azione simbolica, sono strutture che favoriscono una esperienza di fede aperta alla eccedenza di Dio e alla eccedenza dell'uomo.

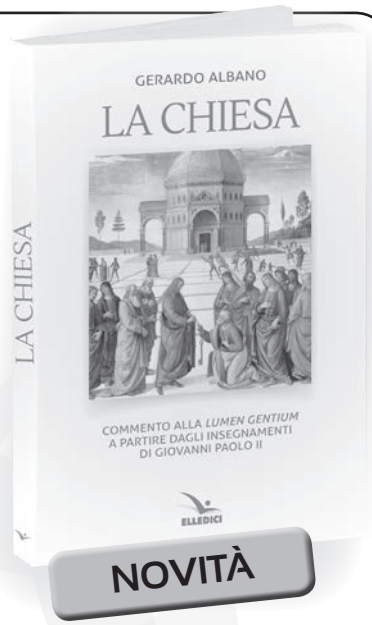
Si tratta infatti di tre dimensioni dell'agire simbolico rituale presenti nelle nostre liturgie e capaci di creare le condizioni per una profonda accoglienza dell'inedito di Dio. SA significa rendersi disponibili all'imprevisto di Dio.

La liturgia pertanto, se rispettata nei suoi riti e nelle sue dinamiche, e non ridotta a mera espressione formale della fede, può ancora oggi rivelarsi come contesto prezioso e "formativo" per l'adulto in ricerca.

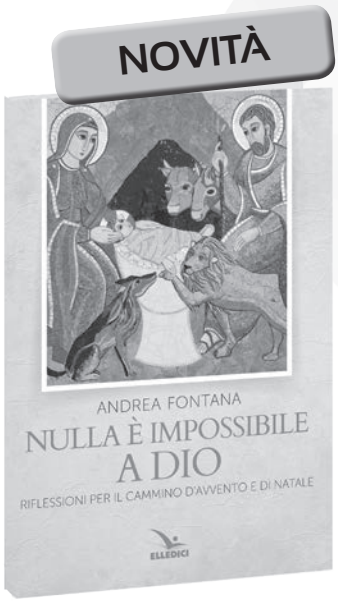
[51] Ibid., p. 234.

[52] Cf E. Biemmi - M. Lobascio, *L'uomo alfabeto di Dio*, in *Il secondo annuncio. La mappa*, pp. 15-21.

**Gerardo Albano**
**LA CHIESA**
**Commento alla Lumen Gentium a partire dagli insegnamenti di Giovanni Paolo II**




Questo volume è l'analisi più completa, autorevole e aggiornata del documento conciliare fondativo della moderna ecclesiologia. L'autore ha svolto in questa opera un ampio e ricco lavoro: un dovizioso commento alla *Lumen Gentium* attraverso l'insegnamento di Giovanni Paolo II, che – nelle catechesi del mercoledì dal 1991 al 1997 – "rilesse" la Costituzione conciliare, alla luce dell'esperienza e degli sviluppi intanto avvenuti. Questa ricerca ha preso vita durante i corsi di ecclesiologia tenuti ai seminaristi. Segno d'un insegnamento vivo, fecondo, approfondito e chiaro.
**Pagine 344 - € 22,00**




**Andrea Fontana**
**NULLA È IMPOSSIBILE A DIO**
**Riflessioni per il cammino di Avvento e di Natale**

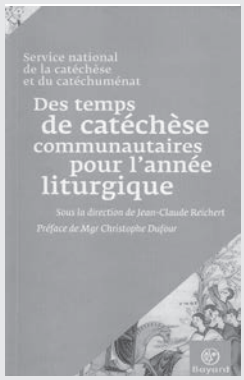
Lo scopo di questo libretto, **basato sui Vangeli dell'Avvento e del Natale** (in particolare dell'anno A), è invitare a ritrovare il fondamento della nostra fede, senza orpelli e senza cianfrusaglie; renderci consapevoli del volto di Dio Padre manifestato in Gesù, Verbo incarnato e Figlio amato; incontrare Colui che viene per condurci alla gioia. Per ogni testo evangelico l'autore suggerisce alcune note interpretative; uno sguardo sulla **contemporaneità** può ispirare una **breve omelia**. Mentre i pensieri si accumulano, nasce spontanea la **preghiera**. Un gesto concreto renderà visibile la nostra attesa-ricerca di Gesù.
La varietà dei linguaggi permette di accostarci al Vangelo in serena meditazione.
**Pagine 344 - € 22,00**

**NOVITÀ ELLEDICI**

CENTRE NATIONAL DE LA CATÉCHÈSE
ET DU CATÉCHUMÉNAT

## Des temps de catéchèse communautaires pour l'année liturgique

Paris, Bayard, 2006, pp. 96, € 9,80.






L'agile volume curato dal Servizio nazionale per la catechesi e il catecumenato della Conferenza episcopale francese è offerto alle comunità cristiane come stimolo a (ri)pensare e rinforzare il legame vitale di catechesi e liturgia.

Si tratta di alcune suggestioni da leggere sullo sfondo del Testo Nazionale per gli Orientamenti della Catechesi in Francia (TNOC, 2005) e utili a mettere in pratica la «decisione dei vescovi» rispetto alla catechesi. Tale decisione è descritta, nelle sue coordinate principali e nei punti di attenzione irrinunciabili, nella prima parte del TNOC ed è declinata, nella seconda parte, secondo quattro assi di organizzazione: le età della vita, i luoghi e gli stati di vita, l'anno liturgico, in risposta alle domande sacramentali.

Il testo, dedicato appunto all'approfondimento del terzo di questi quattro assi, «non è anzitutto uno strumento di animazione, ma una riflessione stimolante. Apre piste e suscita il desiderio di proporre catechesi comunitarie legate alla liturgia […]. Fare entrare la catechesi nella dinamica e nel respiro spirituale che la liturgia offre, far risuonare la liturgia nel cuore e nell'intelligenza della fede che la catechesi sviluppa, questo è lo scopo di queste pagine» (p. 7).

Dopo *l'ouverture*, che Louis Ridez dedica all'anno liturgico come luogo (e tempo) privilegiato della fede, il testo si sviluppa in tre capitoli dedicati all'organizzazione della catechesi nella cornice di un tempo liturgico «forte» (primo capitolo), all'organizzazione della catechesi nella cornice del tempo ordinario (secondo capitolo) ed infine ad una grammatica generale commentata (terzo capitolo).

Nel primo capitolo Patrick Prétot introduce nell'intelligenza dei tempi liturgici di Quaresima e di Avvento, evidenziando il cammino di fede che essi fanno percorrere alla Chiesa e il modo in cui portano a crescere e a maturare nella vita cristiana. La lettura profonda del tempo liturgico si rivela una linea di partenza promettente per la proposta catechistica: evidenziando la dinamica credente che esso permette, invita a favorire l'accoglienza del dono di salvezza che la liturgia realizza e permette e a valorizzare non solo le letture, e il loro ascolto, ma anche le altre dimensioni fisiche e sensoriali che l'azione rituale mette in gioco.

Il secondo capitolo sviluppa il potenziale delle domeniche del tempo ordinario, perché la liturgia non è solo "tempo forte". Sophie Lossky descrive la pratica catechistica legata alla domenica della comunità ortodossa e Patrick Prétot prova a rintracciare alcuni elementi per immaginare cammini: la centralità della Pasqua e la dimensione pasquale di ogni domenica, il valore della domenica come sacramento di unità e dell'anno liturgico come un «quasi edificio» pedagogico, come un «catechismo, cioè come veicolo di trasmissione di contenuti della fede» (p. 60); l'importanza di farsi attenti a ciò che nella liturgia accade piuttosto che a spiegarlo. Il monaco benedettino conclude: «la tradizione ortodossa mette davanti a noi un modello possibile in cui lo scopo principale è di fare contemplare l'avvenimento di salvezza, affinché questa contemplazione provochi una conversione, l'apertura del cuore, la preghiera e la risposta» (p. 63).

Il terzo capitolo, in base a quanto indicato nei primi due, offre sette pilastri su cui costruire la proposta catechistica: il carattere comunitario, l'esigenza di convi-

vialità, il rendere possibile il cammino delle persone, l'offerta di porte di ingresso – diverse e multiple – per permettere a ciascuno di sentirsi a proprio agio nel vivere la proposta, la mediazione dei testi biblici, la condivisione e l'incontro intergenerazionale, il legame con la liturgia domenicale.

Il testo è molto interessante e, sebbene nasca in un contesto culturale ed ecclesiale differente di cui occorre tenere conto durante la lettura, offre piste di pensiero stimolanti. Sarebbe utile tradurlo, magari corredando l'edizione con il racconto di qualche pratica che in queste pagine ha trovato il suo avvio e il suo orientamento! (*Michele Roselli*).

C. PROCICCHIANI - S. SORECA

## Il volto catechistico dell'azione liturgica

### Itinerario formativo annuale su catechesi e liturgia

Bologna, Dehoniane 2016, pp.114, € 11,50




Il testo che recensiamo, frutto del lavoro comune di un liturgista e di un catecheta, esprime la convinzione del valore fondamentale della liturgia per i processi di iniziazione alla fede dei ragazzi e di catechesi permanente dei giovani adulti. Gli autori hanno elaborato un itinerario formativo annuale rivolto a catechisti e animatori della liturgia per prepararli ad impostare cammini di formazione cristiana che sappiano attingere alla bellezza e ricchezza della ritualità liturgica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana (Battesimo, Eucaristia e Confermazione).

Il modello formativo intorno a cui si struttura l'itinerario è quello del laboratorio che permette di lavorare concretamente sui testi liturgici. Ogni laboratorio si articola in tre fasi.

Nella *fase espressiva* i partecipanti sono invitati a mettersi in gioco condividendo la propria esperienza e sensibilità su un determinato tema formativo.

In questo modo sono coinvolti responsabilmente e stimolati ad aprirsi alla successiva *fase informativa* in cui si approfondiscono le conoscenze relative all'oggetto specifico della tappa formativa.

La *fase riespressiva* consente ai catechisti ed animatori della liturgia di appropriarsi delle nuove acquisizioni, di rielaborarle alla luce della propria esistenza ed esperienza liturgica e di rafforzarle nella condivisione comune perché possano trasformarsi in con-

crete scelte operative. L'intero percorso è corredato da finestre teoriche nelle quali sono approfonditi gli aspetti liturgico-catechetici di ogni sacramento.

Il testo è strutturato in tre tappe per un totale annuale di nove incontri formativi.

La prima tappa, relativa al Battesimo, si articola in due incontri di laboratorio sui riti di accoglienza e sulla liturgia battesimale. Nella fase espressiva del primo laboratorio i partecipanti sono invitati a rispondere secondo le proprie conoscenze, sensibilità ed esperienze, sul significato del Battesimo, sull'atteggiamento dell'accoglienza e sul senso dei relativi riti presenti nella liturgia sacramentale. Nel successivo tempo di riflessione si partecipa in gruppo quanto emerso dal lavoro personale. Ciò consente di delineare un primo quadro teorico condiviso utile per la successiva fase informativa in cui si approfondiscono i riti di accoglienza secondo le prospettive liturgica e catechetica che evidenziano rispettivamente la gioia del dono che si riceve e la bellezza dell'ingresso nella comunità ecclesiale. La fase riespressiva sui riti di accoglienza nel Battesimo ha lo scopo di risvegliare nei catechisti ed animatori liturgici la sensibilità per l'accoglienza come stile pastorale e condizione previa e fondamentale per la comunicazione della fede. Le stesse modalità formative caratterizzano i successivi incontri. Il secondo laboratorio sul Battesimo tratta il tema della liturgia battesimale. Nella fase espressiva i partecipanti riflettono sul significato che essi attribuiscono ai segni che vi sono utilizzati (olio, acqua, veste) e che sono poi approfonditi nella fase informativa. Infine, si prevede la progettazione di un itinerario di pastorale battesimale secondo l'impostazione liturgico-catechetica proposta nelle fasi precedenti.

La seconda tappa dell'itinerario formativo si concentra sul sacramento della Confermazione. Il primo laboratorio presenta il rito dell'imposizione delle mani presente nella liturgia. Nella fase espressiva si propone la lettura della preghiera d'invocazione e la condivisione delle proprie considerazioni. Nella fase informativa vengono approfonditi i sette doni dello Spirito Santo, mentre nell'ultima fase i partecipanti sono invitati ad esprimere il significato dei simboli con cui si rappresenta lo Spirito Santo (vento, acqua, fuoco, olio, colomba) e a relazionarlo con la propria esperienza di vita. Il secondo laboratorio presenta il rito della crismazione nella liturgia della Confermazione della celebrazione eucaristica. Nella fase espressiva si richiede di riflettere sui gesti e sulle parole del rito. All'approfondimento sistematico del significato liturgico e catechetico del rito segue il ripensamento della propria esperienza catechistica e la progettazione di un modulo formativo per accompagnare i cresimandi prossimi al sacramento.

La terza tappa dell'itinerario formativo si concentra sul sacramento dell'Eucaristia e si articola in cinque incontri di laboratorio in cui sono presentati i riti d'introduzione, la liturgia della Parola, la liturgia eucaristica e i riti di conclusione della celebrazione eucaristica. Ogni partecipante è invitato ad interrogarsi su alcune azioni caratteristiche della liturgia quali il radunarsi in assemblea alla presenza del Signore, l'offerta del pane e del vino, la condivisione dei beni come frutto del sacramento celebrato (fasi espressive). Negli approfondimenti sistematici si toccano i temi della partecipazione dei fedeli all'assemblea ecclesiale come un unico popolo di Dio, del percorso della Parola, discendente nella proclamazione delle Letture ed ascendente nella professione di fede e nella preghiera dei fedeli, dell'offerta della propria vita in unione al sacrificio di Cristo, delle diverse modalità d'incontro con il Signore Risorto e della vocazione missionaria di ogni cristiano che si nutre al banchetto eucaristico. Nelle fasi riespressive i partecipanti sono progressivamente accompagnati nella comprensione del valore educativo dell'accoglienza, a crescere nell'ascolto maturo della Parola e a vivere un atteggiamento di offerta quotidiana della propria esistenza. Infine sono invitati ad elaborare un cammino di catechesi sull'Eucaristia pensando ad alcune attività che ne comunichino il senso ai fedeli.

In conclusione il volume, attraverso una forma chiara ed agevole, consente di comprendere la significatività della celebrazione dei sacramenti del Battesimo, Confermazione ed Eucaristia e di maturare nella consapevolezza dell'importanza del valore pedagogico della liturgia nella fase di progettazione degli itinerari di iniziazione cristiana. La struttura modulare degli incontri e la semplicità e linearità della metodologia utilizzata permettono ai catechisti ed animatori della liturgia di familiarizzare con i temi trattati così da poterne diventare narratori qualificati, consapevoli ed appassionati (*Marcello Scarpa*).

S. SORECA – P. SARTOR

## Nella terra di nessuno.
### Per una mistagogia con i ragazzi

Bologna, Dehoniane 2017,
pp. 168, € 15,00.




Il titolo, *Nella terra di nessuno*, esprime con una immagine plastica l'oggetto di studio dei due autori: l'età di transizione chiamata preadolescenza/adolescenza. Siamo di fronte ad un testo che affronta il tema dei ragazzi, che hanno forse concluso la catechesi sacramentale della Iniziazione Cristiana, non sono ancora inseriti nel mondo giovanile e non possono più essere considerati fanciulli, che chiedono implicitamente o esplicitamente, con il loro stile di vita e con le loro scelte di rottura, di essere guardati e accolti in modo nuovo, e forse, anche, in modo nuovo reinseriti nella fede della Chiesa.

Gli autori, esperti di catechetica, intendono dare un apporto per rendere praticabile la logica e il percorso mistagogico, in sinergia con tutte le realtà pastorali e sociali che si propongono di sostenere gli adolescenti nel loro cammino di crescita umana e di fede. Una proposta mistagogica "peculiare", libera da precomprensioni e attenta alla specificità di questo meraviglioso tempo di vita che è la preadolescenza/adolescenza.

L'obiettivo dichiarato dagli autori è quello di offrire uno sguardo pedagogico/catechetico su questa fascia d'età e di pensare prassi adeguate che facciano dell'originalità della preadolescenza/adolescenza un punto di forza per tutta la comunità ecclesiale.

Il volume, con questa prospettiva, affronta "un nodo pastorale serio" e di fatto colma un vuoto che ancora oggi si riscontra dentro le comunità ecclesiali. Nella introduzione è scritto: «La tematica soffre dunque di una certa fluidità della proposta pastorale fatta durante l'adolescenza e insieme di una mancanza di definizione della misura del riferimento alla mistagogia» (p. 13).

Il testo, costruito attorno a quattro nuclei tematici, mette insieme una visione chiara e completa del tempo della preadolescenza/adolescenza con tutte le sue specificità e tensioni, una sintesi di ciò che la Chiesa intende per mistagogia, ed infine, offre delle «scelte strategiche fondamentali per una mistagogia con gli adolescenti». Alla fine di ogni capitolo, si trova un paragrafo di «sintesi e rilancio», che permette di cogliere l'unitarietà dello sviluppo del discorso; di grande valore è la ricca e pertinente bibliografia.

Nel primo capitolo si tratta dell'adolescenza, con tutte le sue contraddizioni ed aspirazioni, come «una condizione esistenziale», «una postura esistenziale attraversata dalla tensione di ricerca di senso»; un particolare modo di vivere la vita nello spazio e nel tempo che contribuisce con forza alla configurazione della personalità.

"Spazio" e "Tempo", alla luce degli studi pedagogici, vengono considerati come "luoghi" reali e simbolici che esprimono il desiderio dell'adolescente di "esserci" nel mondo lasciando un segno della sua presenza, ma anche la tensione a "poter-essere", come apertura ad un futuro tutto da costruire.

Gli autori sostengono che è necessario intercettare questa tensione, con percorsi educativi che aiutino l'adolescente a «camminare dall'esserci verso il proprio poter-esserci»; in questa prospettiva, l'adolescenza non può essere considerata solo come un tempo di passaggio, ma come un tempo che può essere qualificato come "risorsa" per tutta l'esistenza, su cui investire con percorsi educativi adeguati.

«Si tratta di un'educazione che cura l'adolescenza, perché vede nell'autotrascendersi il motore primario nel processo di maturazione personale; nell'accompagnarne una progressiva consapevolezza, la via fondamentale all'autoformazione» (p. 42).

Il secondo capitolo è dedicato – alla luce del retroterra storico, di cinque documenti del magistero postconciliare e della riflessione di alcuni autori italiani – alla comprensione della mistagogia come particolare relazione tra il cristiano e il mistero creduto, celebrato e vissuto dalla e nella Chiesa. «In gioco, infatti, è propriamente la conduzione al mistero, l'introduzione nella profondità della fede, l'accompagnamento nella vita cristiana» (p. 49).

La scelta di assumere lo stile mistagogico esprime il convincimento, ormai diffuso, di un bisogno per la Chiesa di attuare una forma di "conversione pastorale", capace non solo di accompagnare alla ricezione dei sacramenti, ma anche di generare e far maturare nella fede, attraverso una pastorale integrata.

Questa scelta non solo punta all'essenziale, ma pone al centro di tutto il kerygma, come esperienza viva che, dentro la Chiesa, a un cristiano è possibile fare di Dio uno e trino; esperienza viva a cui Gesù di Nazareth ha iniziato e introdotto i dodici e la totalità della Chiesa nascente, sostenendoli con la forza dello Spirito; esperienza viva che nel tempo lo stesso Spirito permette di fare a tutti coloro che accolgono Gesù come Cristo, l'inviato del Padre. L'itinerario mistagogico deve introdurre gli adolescenti dentro questa esperienza viva della Chiesa.

Il terzo e quarto capitolo assumono una prospettiva più teologico/pastorale e offrono delle indicazioni pedagogiche per mettere in atto la logica e lo stile mistagogico con i preadolescenti/adolescenti: «La duplice attenzione, alla natura della mistagogia e allo sviluppo del ragazzo, nasce dalla consapevolezza che la vita di fede non è separabile dalla qualità della vita umana e della particolarità delle sue stagioni. In questo senso, la preoccupazione educativa non riguarda solo i contenuti da trasmettere, ma anche le modalità e le forme con cui si comunica» (p. 92).

Gli adolescenti, in quanto soggetti attivi nella progettazione dell'azione pastorale di una comunità, offrono una presenza peculiare e specifica che rende la stessa comunità aperta e dinamica, capace di accogliere e di dare la giusta attenzione a tutte le problematiche della vita, alla luce del mistero pasquale.

Tutto questo ovviamente richiede alla comunità ecclesiale la capacità di compiere delle scelte strategiche che pongano al centro il vissuto del ragazzo, facendolo specchiare con il mistero pasquale, dentro un grembo reale che sa, con pazienza e coraggio, sostenerlo in modo dinamico, ma anche iniziarlo come in un apprendistato, offrendo a lui "luoghi" catechetici, liturgici e caritativi dove è possibile apprendere l'arte del vivere la fede.

Per questa complessa ed affascinante missione, gli autori tratteggiano il volto di un possibile educatore: attento alla pluralità degli stimoli che investono la vita di un adolescente, competente e capace di lavorare in équipe, con una forte attitudine al discernimento, in grado di osservare la crescita del ragazzo con lo stesso sguardo di Dio.

Il volume ha come destinatari tutti quegli educatori che non si sono rassegnati a vedere allontanarsi dal grembo della comunità ecclesiale gli adolescenti e mettendosi in discussione desiderano qualificare la propria identità e missione *(Giuseppe Alcamo)*.

# Liturgia e catechesi
## Confronti e proposte

## La Redazione

È noto che la riflessione teologico-pastorale, richiamata almeno parzialmente pure nella prima parte del presente numero di *Catechesi*, ha ben chiarito i rapporti che dovrebbero intercorrere tra liturgia e catechesi. Si può però facilmente osservare che, sul piano della pastorale quotidiana, gli enunciati teorici non trovano sempre una corretta applicazione, anche in ragione di una plurisecolare prassi catechistica cui è mancata la conoscenza esatta dell'"identità" della liturgia. Il risultato è che, a livello operativo, il binomio "liturgia e catechesi" continua a mostrarsi instabile, perché tra i due termini si registra un dialogo difficile che conduce ad un incontro problematico. Icasticamente, mons. Marcello Semeraro annota che tra i due termini in questione «nella prassi continua a mostrarsi una difficile coesistenza».

Può essere allora interessante, ai fini di una ulteriore chiarificazione del problema, il conoscere come vivono la relazione tra pastorale catechistica e liturgica altre confessioni cristiane.



• Nell'ottica or ora accennata si riporta anzitutto un contributo del pastore valdese **Ermanno Genre**, docente emerito di teologia alla Facoltà teologica valdese di Roma. L'autore ci illustra in che termini è considerata la ritualità liturgica dal mondo della Riforma; un mondo che pone indubbiamente in primo piano la Parola (conoscenza e meditazione della Scritture) piuttosto che la celebrazione. Crediamo di far cosa utile segnalando che il lettore potrà trovare ulteriori approfondimenti in merito ad alcuni enunciati dell'articolo in un altro studio dello stesso esperto: E. Genre, *Dalla eucaristia al battesimo: una provocazione salutare*, in *Rivista Liturgica* 103 (2016) 481-495.

• Segue la voce dell'ortodossia, espressa da p. **Gheorghe Vasilescu**, della Chiesa ortodossa romena in Torino. A lui abbiamo chiesto di offrirci indicazioni sulla prassi catechistica di una confessione cristiana che – come ben si sa – ha la consuetudine di conferire unitariamente ai neonati i sacramenti dell'iniziazione cristiana.

• Il fascicolo si conclude con un'esperienza riguardante l'omelia, cioè un ministero della Parola che, pur senza confondersi con la catechesi, presenta indubbiamente una componente che ha che fare con essa. Don **Paolo Tomatis**, professore di liturgia nella Facoltà teologica dell'Italia settentrionale (Torino), e **Simona Borello**, docente di comunicazione all'Istituto di Scienze Religiose della medesima città, illustrano il *ProgettOmelia* che intende fornire strumenti per accompagnare i ministri ordinati della Chiese locali nel loro compito omiletico.

ERMANNO GENRE

# Catechesi e liturgia. La prospettiva evangelica

## 1. Disfunzioni



Con il Concilio Vaticano II e in particolare con la Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* che ha definito la liturgia (e l'Eucaristia) *culmen et fons* dell'intera vita cristiana, la Chiesa cattolica ha stabilito il criterio fondamentale attorno a cui ruotano tutte le altre attività. Ciò spiega il fatto che anche la catechesi, in tutti i suoi gradi, debba sentirsi "attirata" da questo campo magnetico liturgico. Non a caso la Costituzione insiste sul fatto che occorre «inculcare in tutti i modi una catechesi più direttamente liturgica» (35,3).

Questo riferimento iniziale mi è utile per dire che in ambito protestante e riformato in particolare, questo nesso così importante tra liturgia e catechesi non ha mai trovato una tale concentrazione e attenzione. Il tema dell'iniziazione cristiana in ambito protestante è sostanzialmente legato alla *conoscenza e meditazione delle Scritture*, mentre i due sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia si situano lungo un diverso asse pedagogico (e teologico) rispetto alla tradizione cattolica.

Ma probabilmente vi è di più, vale a dire una diversa comprensione della ritualità liturgica. Si potrebbe disquisire a lungo su questa diversità, e sulle diverse istanze epistemologiche che motivano la catechesi e la liturgia nelle rispettive Chiese, ma non è questo l'interesse e l'obiettivo di queste righe. Al di là dei diversi approcci e visioni, un dato inequivocabile ci riporta alla realtà dei nostri giorni: la comune difficoltà – e relativi fallimenti – riscontrabile nei percorsi di iniziazione cristiana. I motivi di questa dissociazione tra catechesi e liturgia sono dunque di antica data e certamente non sono di casa unicamente nel protestantesimo. Difficoltà e problematicità di questa relazione impegnano tut-

tora anche la riflessione teologica in ambito cattolico. Come ricorda Ferruccio Bonomo «per secoli liturgia e catechesi hanno camminato per conto loro, non solo per strade parallele, ma addirittura divergenti, al punto di avere nel tempo smarrito la specifica identità»[1]. È da qui che vorrei partire nella mia riflessione, dunque sul terreno della pratica pastorale, provando a individuare, in una prima parte, le radici della disfunzione tra catechesi e liturgia in ambito protestante. In un secondo momento prenderò in esame la relazione Battesimo-catechesi e catechesi-Cena del Signore. In conclusione, un piccolo *pladoyer* per un comune impegno di catechesi ecumenica.

## 2. Insegnare la vera dottrina

È cosa nota che al centro delle preoccupazioni pastorali dei riformatori del XVI secolo vi era la necessità di una istruzione nella fede cristiana che era stata sostanzialmente abbandonata. Istruzione che doveva toccare l'intera vita della Chiesa a cominciare dalla catechesi e dai testi di catechismo che la Riforma ha prodotto ovunque si è diffusa. Nell'anno 1529 Lutero dà alle stampe i suoi due catechismi, il *Piccolo Catechismo* contenente l'abc dell'iniziazione cristiana che il *paterfamilias* utilizza nell'ambito della sua casa, e così fa il parroco nella sua parrocchia; e il *Grande Catechismo*, destinato alla catechesi degli adulti. Una vera e propria rivoluzione nella Chiesa e nella cultura del XVI secolo. Si inizia così una nuova era catechetica che investe e promuove la *scolarizzazione popolare:* scuola per tutti, non solo per i ricchi! La diffusione dei testi di catechismo pone fine all'abusata *Biblia pauperum*: non basta una catechesi per immagini, ora al centro vi è la Bibbia tradotta nella lingua volgare che tutti possono comprendere. Non più testo unicamente a disposizione del clero ma che è in casa tua e che fa della famiglia un vero soggetto di catechesi, famiglia recuperata nella sua visione biblica, lontana ormai dagli ideali di verginità e castità fine a se stessi. Non è esagerato parlare di rivoluzione in questo ambito, appena si pensa che in ambito cattolico ciò avverrà soltanto con il Concilio Vaticano II. Una visione del catechismo che intende al tempo stesso mettere in questione l'idea di una Chiesa arrogante e autoritaria e che queste parole di Lutero, nella prefazione al *Grande catechismo*, mettono all'indice: «Per quanto mi riguarda, dico questo. Anch'io sono un dottore e predicatore, tanto dotto ed esperto quanto vorrebbero esserlo coloro che ostentano una tale presunzione e sicumera. Tuttavia, faccio come un bambino, al quale si insegna il catechismo: al mattino, e quando ho tempo, leggo, e anche recito, parola per parola, il padre nostro, i 10 comandamenti, il credo, alcuni salmi eccetera. Devo inoltre fare quotidianamente altre

[1] F. Bonomo, *Catechesi e liturgia: le difficoltà di un rapporto*, in *Liturgia e Catechesi. Atti della XXI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Castelsardo (SS), 30 agosto – 4 settembre 1992*, Roma, C.L.V. - Ed. Liturgiche 1993, p. 16.

letture ed altri studi: tuttavia, non ho ancora finito di imparare come vorrei, ma devo rimanere un bambino e uno scolaro del catechismo, e lo rimango volentieri. E questi delicati, schizzinosi amici vorrebbero, con una lettura superficiale, diventare immediatamente dottori al di sopra di tutti i dottori, vorrebbero sapere tutto e non aver più bisogno di nulla. Ecco, questo è un segno sicuro che essi disprezzano tanto il loro ministero quanto le anime del popolo, e persino Dio e la sua parola. Di costoro, non si può dire che cadranno: sono già tragicamente caduti. Avrebbero bisogno di diventare bambini e di cominciare ad imparare l'abc, che si credono di avere superato da molto tempo»[2].

Ma non è soltanto Lutero e dopo di lui il luteranesimo a porre al centro della vita della chiesa l'istanza della conoscenza della Bibbia e della formazione cristiana. La stessa cosa vale per i riformati. In una lettera indirizzata al duca di Sommerset, protettore d'Inghilterra, Calvino scriveva: «Creda, Monsignore, mai la Chiesa di Dio potrà conservarsi senza il catechismo, poiché è come il seme per preservare che il buon grano non perisca, ma si moltiplichi di età in età. Di conseguenza, se desiderate costruire un edificio di lunga durata, e che non cada presto in rovina, fate in modo che i bambini siano istruiti con un buon catechismo che mostri loro brevemente e secondo le loro capacità (*leur petitesse*) in che cosa consista la vera cristianità. Questo catechismo servirà a due scopi: come introduzione a tutto il popolo per far tesoro (*profiter*) della predicazione, e anche come discernimento qualora qualche presuntuoso annunciasse una dottrina straniera»[3].



Il catechismo più noto e che si è imposto nel tempo della Riforma, successivamente tradotto in molte lingue, è il *Catechismo di Heidelberg* (1563), presto inserito nell'ordinamento ecclesiastico del Palatinato, tra la liturgia del Battesimo e quella della Cena, come parte di un tutto organico. L'importanza di questo catechismo per la Chiesa del Palatinato era tale che veniva utilizzato anche per il culto domenicale: gli anziani di ogni chiesa locale erano incaricati di leggere, per ogni domenica, porzioni del catechismo «perché la gente adulta è stata cresciuta nel papato senza catechismo»[4].

È stato detto, ritengo con buone motivazioni, che sono stati i catechismi a diffondere e consolidare la Riforma protestante e il *Catechismo di Heidelberg*[5] è certamente stato, insieme al *Piccolo catechismo* di Lutero, uno fra i testi di maggiore diffusione[6]. Se si fa eccezione del *Catechismo di Heidelberg* che veniva usato

[2] M. Lutero, *Opere scelte*, vol. 1, a cura di F. Ferrario, Torino, Claudiana 1998, p. 111.

[3] *Le catéchisme de Jean Calvin*, Paris - Genève 1934, p. 10.

4 W. Niesel, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zollikon - Zürich, Evangelischer Verlag 1938, p. 148.

[5] Si veda il recente commento di P. Ricca, *La fede cristiana evangelica. Un commento al Catechismo di Heidelberg,* Torino, Claudiana 2011.

[6] Un breve cenno meritano i catechismi del riformatore e collega di Zwingli a Zurigo, Leo Jud. Dopo aver riassunto un primo sommario di catechesi già nel 1525 (4 anni prima dei catechismi di Lutero) con il *Wandkatechismus*, pubblicò nel 1534 il *Grösseren Katechismus* strutturato in domande e risposte e in cui a fare le domande è il catecumeno,

anche in ambito liturgico, in linea generale i catechismi della Riforma e quelli successivi intendevano sostanzialmente formare le nuove generazioni ad una buona conoscenza della Bibbia e questo avveniva sia nell'ambito della famiglia sia nell'ambito delle comunità. In quell'epoca si predicava non soltanto la domenica ma anche durante la settimana e vi erano più occasioni di confrontarsi con le Scritture.

Nella prima parte del XVI secolo vi era ancora un *corpus christianum* in cui società civile e società religiosa sostanzialmente coincidevano, ma non sarà più così nei secoli successivi e l'iniziazione e formazione alla "vera dottrina" si differenzierà sempre più dal momento celebrativo del culto domenicale, con le conseguenze negative che si sono tramandate di generazione in generazione fino ai nostri giorni in cui il catechismo ha troppo spesso vita autonoma rispetto alla celebrazione del culto domenicale considerato un *optional*.

## 3. Evangelizzare il rito

Sul versante liturgico e in particolare con la celebrazione della Cena del Signore le cose sono sempre state all'insegna della problematicità e dell'incertezza perché legate all'eredità di una ritualità sospetta e che i riformatori hanno eliminato o riformulato.

Se per la celebrazione del Battesimo cattolici e protestanti erano sostanzialmente uniti nel respingere non solo teologicamente ma anche con vere e proprie azioni di persecuzione e di violenza l'opzione anabattista, mantenendo e giustificando a partire dalla Scrittura il battesimo dei bambini, non così è stato per la Cena del Signore.

Nella tradizione riformata in particolare, la giusta critica teologica al *ex opere operato* della ritualità cattolica, ha però avuto difficoltà e incertezze nella riformulazione liturgica dei riti. Senza entrare nel merito della complessa questione mi limito a riprendere un esempio concreto proprio della tradizione riformata. Nella visione del riformatore di Ginevra Giovanni Calvino, la relazione catechesi-liturgia è assai singolare. Calvino, che rifiutava la cerimonia (sacramento) della confermazione perché non biblica, era però convinto che i catecumeni, al termine del loro percorso catechetico, dovessero essere "accolti" nella chiesa con un rito (biblico) di "imposizione delle mani". L'ammissione alla Cena del Signore avveniva soltanto dopo che il pastore poteva accertare (*ministri iudicio*) che essi avevano raggiunto un buon grado (*mediocriter*) di istruzione biblica ed essere conseguentemente in grado di pronunciare la loro confessione di fede[7]. L'accesso alla



mentre il pastore risponde. Considerata l'eccessiva ampiezza del Grande catechismo, Jud scrisse un nuovo testo su richiesta del Sinodo, il *Kürzeren Katechismus* pubblicato nel 1541 in cui il catecumeno risponde alle domande dell'insegnante. Cf L. Jud, *Katechismen*, a cura di O. Farner, Zürich, Max Niehaus 1955.

[7] Per maggiori dettagli si veda E. Genre, *Cittadini e discepoli. Itinerari di catechesi*, Torino-Leumann, Elledici-Torino,

Cena del Signore è dunque condizionato da questo "mediocriter" di conoscenza biblica e di autoconsapevolezza del catecumeno. Ciò veniva di fatto a sostituire quanto il IV Concilio Lateranense aveva introdotto come condizione di accesso all'Eucaristia, vale a dire l'atto di confessione autorizzante fatta al prete.

Si noterà la diffidenza con cui Calvino guarda al rito di confermazione (di cui la Bibbia non fa cenno) e pertanto l'interesse di ordine liturgico e rituale si sposta sulla dimensione della fede del catecumeno e sulla preghiera di imposizione delle mani, come se potessero realizzarsi senza una qualche forma rituale. Sarà il riformatore e collega di Calvino Martin Bucero ad introdurre nel protestantesimo il rito di confermazione che neppure Lutero aveva considerato nel numero dei sacramenti.

È precisamente in questo ambito variegato di posizioni dei diversi riformatori che, pur tutti convinti di dover prendere le distanze dalla prassi medioevale di una ritualità deviata, l'istanza del catechismo ha nettamente prevalso sull'aspetto liturgico. Se dovessimo riprendere i concetti di «culmen et fons» evocati in apertura in riferimento al testo conciliare del Vaticano II, potremmo trasferirli dalla liturgia al catechismo. È stato il testo di catechismo infatti, cioè un insegnamento biblico a tappeto, che ha formato le chiese della Riforma e che ha, conseguentemente, da un lato evangelizzato la ritualità, ma da altro lato ne ha sancito la sua marginalità.



Il cortocircuito tra catechesi e liturgia è documentato nei racconti autobiografici di due note figure protestanti: Gustav Jung e Gottfried Keller. Jung ricorda la delusione del giovane catecumeno che si avvicina per la prima volta alla comunione in occasione della sua confermazione: «non è successo niente, sì, sono stato al culmine dell'iniziazione religiosa, dove aspettavo qualcosa – ma non sapevo che cosa. Ma non era successo niente […]».[8] Gottfried Keller, nella sua opera autobiografica *Enrico il Verde* non aveva esitato a considerate il momento della confermazione come il «commiato definitivo» dalla chiesa, il giorno in cui poteva finalmente sentirsi libero da ogni costrizione, «libero come l'uccello nell'aria»[9].

## 4. Interazioni problematiche

Riprendo ora la relazione catechesi-liturgia in relazione ai due sacramenti dell'iniziazione cristiana: Battesimo e Cena (Eucaristia). In questo ambito, nelle chiese della Riforma le innovazioni sono state significative, soprattutto per quanto concerne l'accesso dei catecumeni e dei bambini della scuola domenicale alla Cena del Signore. Comincerò dal Battesimo che, come è noto, è riconosciuto reciprocamente tra la Chiesa cattolica e le chiese protestanti. In un

Claudiana 2000, pp. 189-190.

[8] Cit. ibid., pp. 181-182.

[9] H. EGGENBERGER (ed.), *Abendmahl - auch für Kinder*?, Zürich, TVZ Theologische Verlag 1979, p. 29.

secondo momento riprenderò la relazione catechesi-Cena/Eucaristia in relazione all'ospitalità eucaristica che è praticata in molte chiese protestanti (fra cui la Chiesa valdese, unione delle chiese metodiste e valdesi).

### 4.1. La relazione Battesimo-catechesi

Nell'ambito delle chiese riformate questa relazione è caratterizzata dal fatto che non vi è un'unica prassi[10]. Nelle chiese valdesi e metodiste i genitori hanno una doppia opzione: decidere di battezzare i loro figli e figlie, oppure scegliere di indirizzarli verso il "Battesimo dei credenti" dopo il percorso di iniziazione cristiana ed il catechismo.

Per coloro che scelgono questa seconda opzione, è stato introdotto anche un rito di "presentazione", all'inizio degli anni '70 del XX secolo. Un'apposita liturgia di presentazione di bambini e bambine permette ai genitori di presentarli alla comunità durante il culto domenicale e di ricevere una parola di benedizione sulla loro vita. Questo rito di presentazione è presente anche nelle chiese evangeliche battiste che non praticano il pedobattismo. In questo caso il nome del bambino/a presentata alla chiesa locale nel corso di un culto domenicale viene segnato in un apposito registro. Il fatto che in questo rito non sia presente l'acqua del Battesimo evita la confusione, anche se le formule liturgiche non sono sempre chiare.

Perché questa innovazione? Perché dietro a questa prassi di "presentazione" vi è, come ben sappiamo, l'incertezza dei testi neotestamentari concernenti il battesimo dei bambini; e oltre a ciò, non lo si può negare, una prassi ecclesiastica poco responsabile che ha fatto dell'atto battesimale un rito fine a se stesso. Oggi l'esegesi biblica non è più rinchiusa nei rispettivi ambiti confessionali e riconosce la problematicità di questo sacramento impartito a fanciulli inconsapevoli e di ciò intende farsene carico la teologia pastorale.

Non è un caso che anche in ambito cattolico si stiano cercando soluzioni analoghe per ridare nuova dignità al Battesimo e coinvolgere i genitori nella ricerca di una fede matura. Recentemente André Fossion[11], noto pedagogista cattolico belga, ha cercato di indicare delle nuove vie per l'iniziazione cristiana. Si rendono necessari dei "nuovi ritmi" nella catechesi, ricordando che i sacramenti "non hanno età". In relazione alla catechesi della prima infanzia ricorda che: «La nascita di un bambino può essere, per i genitori, un intenso momento di interrogazione e di maturazione della fede. La nascita di un bambino, in effetti, può riattivare nei genitori delle domande fondamentali sul senso della vita e sui valori che intendono assumere e trasmettere. Il battesimo degli infanti appartiene ad una lunga tradizione che può ricollegarsi autenticamente agli interroga-



[10] Cf E. Genre, *L'iniziazione cristiana nelle Chiese evangeliche in Italia*, in *Rivista Liturgica* 103 (2016) 29-38, che riprendo parzialmente.

[11] A. Fossion, *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation*, Bruxelles, Lumen Vitae 2010.

tivi e al desiderio dei genitori. Senza tuttavia ricusare questa tradizione, vorrei qui proporre una diversa strada che s'ispira alla prassi catecumenale: quella di un rito di accoglienza del bambino nella fede»[12]. In altre parole Fossion propone una forma di presentazione con il "rito del segno della croce", per riconoscere come creatura di Dio il/la bambino/a presentata alla chiesa e il cui nome sarà scritto su un registro dei "candidati al Battesimo". Fossion precisa ancora che «questa cerimonia di accoglienza non è il battesimo ma lo inizia realmente. Essa ne costituisce il prologo [...] e lo situa lungo un processo organizzato di maturazione della fede in vista del battesimo»[13].

La ricerca di autenticità è comune alle nostre diverse chiese, e l'esigenza di situare l'iniziazione cristiana nella prospettiva di un "Dio desiderabile" richiede la rivisitazione dei nostri percorsi di catechesi che troppo spesso si perdono nel bosco dell'indifferenza e della rassegnazione. In questa prospettiva l'iniziazione cristiana può veramente coinvolgere genitori e familiari verso un orizzonte di catechesi intergenerazionale e, senza toccare l'impianto tradizionale, offrire dei nuovi percorsi di crescita della fede.

Nelle chiese valdesi metodiste questo doppio binario formativo di bambini battezzati e non battezzati, che insieme partecipano all'iniziazione cristiana delle chiese locali sboccherà, nell'età adolescenziale, per gli uni con il rito di confermazione e per gli altri con il Battesimo. Nell'un caso come nell'altro, ragazzi e ragazze pronunciano la loro personale confessione di fede nell'ambito di una liturgia particolare; ciò può avvenire anche con una dichiarazione comune, elaborata nell'ambito del gruppo di catechismo e può essere accompagnata dal gesto dell'imposizione delle mani. Naturalmente si distinguerà tra una confessione di fede battesimale ed una di confermazione del battesimo.



### 4.2. La relazione Cena /Eucaristia-catechesi

Veniamo ora a considerare i cambiamenti avvenuti in relazione all'accesso dei bambini frequentanti la scuola domenicale alla Cena del Signore.

È a partire dalla metà del secolo scorso che i bambini hanno iniziato a partecipare alla Cena del Signore, in ambito luterano prima e riformato poi, con tempi differenziati soprattutto nelle chiese riformate. Prima di allora l'accesso all'Eucaristia era riservato a coloro che avevano ricevuto la confermazione al termine degli anni di catechismo (16-17 anni) o il Battesimo da adulti. Se nella Chiesa cattolica era stato stabilito sin dal IV Concilio Lateranense del 1215 che i bambini di sette-otto anni potevano accedere all'Eucaristia (*anni discretionis*) con l'obbligo della confessione, nel mondo protestante che era lontano da questa visione delle cose, sono stati necessari alcuni secoli per introdurre delle novità sostanziali. Si è cominciato in un primo tempo a distinguere il rito della

[12] Ibid., p. 112.

[13] Ibid.

confermazione come momento conclusivo della catechesi che la Chiesa offre agli adolescenti, dalla partecipazione alla Cena del Signore che poteva essere inserita come momento costitutivo di un itinerario catechetico e liturgico. Un processo questo, che ha avuto bisogno di tempi lunghi perché si trattava di prendere le distanze da una tradizione secolare[14].

Per quanto riguarda la Chiesa valdese italiana (il ramo valdese latino americano aveva iniziato la nuova prassi già durante la dittatura militare), questo processo ha avuto inizio poco più di trent'anni fa, quando il Sinodo valdese ha invitato le chiese locali a "sperimentare" questa nuova prassi. Si trattava di un invito che ogni chiesa locale doveva sapere cogliere a partire dalla propria realtà e dal cammino catechetico, pedagogico e liturgico che aveva avviato, senza forzature. Come si sa, le sperimentazioni possono avere vita breve o anche lunga. In questo caso la sperimentazione ha avuto un esito positivo, pur lasciando ad ogni chiesa locale la piena libertà di continuare per la vecchia strada. E quando un altro sinodo, nel 2008, si è espresso su questo argomento, ha preso atto di una realtà che si era ormai consolidata, pur con delle differenze tra le chiese valdesi del Piemonte, eredi di una tradizione calvinista, e le chiese della cosiddetta "evangelizzazione", cioè le chiese sorte dopo l'Editto di emancipazione di re Carlo Alberto del 17 febbraio 1848, nate un po' ovunque nell'Italia post-risorgimentale nello spirito del Risveglio.

Il Sinodo valdese del 2008 così si è espresso: «La partecipazione alla Cena del Signore rimanga in linea di principio il coronamento della formazione catechetica e il segno di una piena e matura adesione all'evangelo di Gesù Cristo e alla sua Chiesa insieme al battesimo o con la confermazione. Qualora bambini o bambine, ragazzi o ragazze di qualunque provenienza si accostino alla Santa Cena, da soli o accompagnati da adulti, in qualsiasi nostra Chiesa, non vengano ignorati né tanto meno respinti, ma vengano accolti con l'offerta del pane e, laddove si usa del succo d'uva al posto del vino, anche del calice. In ogni chiesa bambini e bambine, catecumeni a catecumene vengano istruiti sull'annuncio dell'evangelo che avviene nel culto della comunità nelle forme della predicazione e della Cena del Signore. Nelle chiese in cui è ormai prassi abituale che bambini e bambine della scuola domenicale e ragazze e ragazzi del catechismo partecipino alla Cena del Signore con la comunità o in culti appositi, monitori, catechisti e genitori curino con particolare attenzione questo aspetto della loro formazione in vista della fede».

Fin qui, potremmo dire, nessun problema. Ma non è tutto. La questione che abbiamo precedentemente descritto a proposito del Battesimo ha posto un problema nuovo. Che cosa fare, concretamente, quando in un gruppo di scuola domenicale vi sono dei bambini che non hanno ricevuto il Battesimo? Devono essere esclusi a priori dalla possibilità di partecipare alla Cena del

[14] Ma questo ha segnato anche la catechesi in ambito cattolico, pur con diverse modalità. Si veda ad es. G. ADLER - G. VOGELEISEN, *Un siècle de catéchèse en France 1893-1980. Histoire - Déplacements - Enjeux*, Paris, Beauchesne 1981, in particolare pp. 468-474.

Signore, dal momento che la tradizione della Chiesa ha sempre soltanto considerato la sequenza: Battesimo-Cena del Signore?

La Chiesa ortodossa, si sa, ha risolto il problema a monte: col Battesimo si ricevono anche gli altri due sacramenti della Confermazione-cresima e dell'Eucaristia, mentre nella Chiesa cattolica la prassi è che tutti ricevano il Battesimo da bambini.

Come al solito, sono i protestanti a complicare le cose, anzi a complicarsi le cose. Come è noto, nelle chiese protestanti la partecipazione alla Cena del Signore è "aperta", ogni singolo membro di chiesa decide responsabilmente secondo coscienza se partecipare o no alla Cena del Signore, non esiste esclusione a priori, ma soltanto una possibile autoesclusione.

Che cosa fare dunque, con dei bambini che frequentano la scuola domenicale o il catechismo, che non hanno ricevuto il Battesimo? Può il Battesimo ricevuto da bambini proporsi come elemento di esclusione dalla Cena verso gli altri bambini che non sono stati battezzati? Quale catechesi, quale pedagogia può motivare una decisione di esclusione o di accoglienza? Ancora: esiste una sola ed unica via di accesso alla fede oppure si possono indicare altri percorsi di iniziazione cristiana il cui obiettivo è la confessione di fede nell'unico Signore Gesù Cristo?

Nel porre questi interrogativi non penso di essere distante dalle preoccupazioni di Fossion cui ho fatto cenno precedentemente.



Nel mio testo *Cittadini e discepoli*, ricordavo che la sequenza del cristianesimo delle origini: catechesi (degli adulti)-Battesimo-Cena del Signore, nel corso dei secoli è stata modificata, ed oggi ci troviamo di fronte a un'altra sequenza: Battesimo (dei bambini)-catechesi-Confermazione (Battesimo dei credenti)-Cena del Signore. E domandavo: se diamo la priorità all'atto catechetico, nell'ambito di una pedagogia catechetica che accompagna la persona verso l'orizzonte della fede, che cosa impedisce che la Cena del Signore *preceda*, nel tempo, l'atto del Battesimo? L'orizzonte simbolico a cui rinvia la Cena del Signore è infatti lo stesso a cui rinvia anche il Battesimo. L'una e l'altro trovano la loro convergenza nella vita, morte e risurrezione di Gesù di Nazaret. Si può dunque affermare, nell'ambito di un discorso di pedagogia religiosa, che per il bambino non esistono difficoltà particolari nell'inserire il proprio itinerario di fede e di conoscenza in questa diversa sequenza. Anzi, vi è forse una maggiore coerenza pedagogica nell'iniziare con la partecipazione alla Cena (azione rituale ripetitiva) per giungere poi al Battesimo (azione rituale non ripetitiva). Naturalmente una tale prospettiva non deve in alcun modo essere intesa come una porta aperta alla opzionalità del Battesimo. Ma non deve esserci la stessa preoccupazione per chi, avendo ricevuto il Battesimo da bambino, si perde per strada e non partecipa alla Cena del Signore? Il problema è uno.

Inserendo l'itinerario catechetico in un'ottica di "competenza", Fossion[15] indica sei competenze di base che devono essere sviluppate: 1) poter leggere la Bibbia,

[15] Cf A. Fossion, *Dieu désirable*, che riprendo liberamente, pp. 47-54.

cioè acquisire le capacità necessarie per distinguere la particolarità di questi scritti rispetto ad altri; 2) poter disporre di una giusta intelligenza, strutturata e dinamica del messaggio cristiano, e qui Fossion ricorda che «il Credo proclamato nella liturgia occupa una funzione essenziale della iniziazione all'intelligenza della fede», nella dinamica tra un "io credo" soggettivo ed un "noi crediamo" corporativo; 3) poter partecipare attivamente alla liturgia come " ripresentazione" attualizzante della storia della salvezza; 4) potersi muovere nello spazio ecclesiale, spazio che non può essere ridotto alle pratiche liturgiche, ma che include numerosi altri momenti caratterizzanti la vita delle chiese locali; 5) poter vivere i valori etici in una dinamica spirituale, cioè una catechesi che si fa carico di orientare il catecumeno a costruirsi (*se forger*) un proprio giudizio secondo coscienza delle situazioni date; 6) poter rendere conto della dinamica della fede nel suo contesto culturale.

## 5. Oggi e domani

Il contesto culturale di inizio XXI secolo, caratterizzato dal pluralismo religioso, dalla secolarizzazione, dalla globalizzazione in cui viviamo, è tale da mettere in questione i fondamenti stessi della fede cristiana. Se questo viene assunto responsabilmente nella riflessione teologica delle chiese, occorrerà riconoscere che le contrapposizioni confessionali interne al cristianesimo rischiano, una volta ancora, di accentuare le difficoltà della trasmissione del messaggio evangelico anziché favorirne il suo radicamento.

Scrivo queste note in un tempo in cui si è da poco concluso l'anno della misericordia indetto da papa Francesco (2016) e in cui i protestanti celebrano il 500° anniversario della Riforma (2017). Il fatto che, per la prima volta, protestanti e cattolici si ritrovino insieme per ricordare l'importanza della Riforma per l'intera vita della Chiesa, e che oggi il motto "*ecclesia semper reformanda*" non sia più una prerogativa protestante ma sia condiviso anche dalla Chiesa cattolica, dovrebbe rappresentare un motivo forte per promuovere ovunque possibile dei tavoli teologici che riprendano l'abc del cristianesimo per formulare dei percorsi catechetici ecumenici comuni[16]. Forse oggi i tempi sono maturi per riprendere l'iniziativa ecumenica sorta nell'ambito del *Segretariato Attività Ecumeniche* (SAE), sotto la spinta di Maria Vingiani e di cui la 24ª Sessione di formazione ecumenica del 1986 su *ecumenismo e catechesi* ha rappresentato un momento significativo[17].

Giuliano Savina ha recentemente ripreso il tema nella sua "dissertatio ad licentiam" in cui rilancia l'urgenza di una catechesi ecumenica: «rendere ecumenica



[16] Sono numerosi gli auspici personali in tal senso, ma sino ad oggi non vi è stata alcuna iniziativa ufficiale da parte delle chiese. Una iniziativa è invece in atto per il riconoscimento di una liturgia ecumenica per il Battesimo dei figli delle coppie interconfessionali.

[17] Segretariato Attività Ecumeniche, *Ecumenismo e catechesi*, Napoli 1987.

un'attività tipicamente confessionale»[18]. Savina ripercorre la storia del SAE e riprende in particolare la 24ª Sessione di formazione ecumenica dedicata ad *ecumenismo e catechesi*. Savina ripropone la questione d'origine, citando Karl Barth, secondo cui «esiste in ultima analisi, un solo grande problema ecumenico: quello delle nostre relazioni con il popolo ebraico, l'antisemitismo è un peccato contro lo spirito Santo», a cui collega un analogo punto di vista del cardinale Carlo Maria Martini, secondo cui il motivo degli scismi della Chiesa è da ricercare nella ferita non guarita: *ecclesia ex circumcisione-ecclesia ex gentibus"*[19]. Dopo avere introdotto il concetto di "recezione" come categoria ermeneutica fondamentale ed aver passato al vaglio la recezione ecumenica e interreligiosa del Vaticano II, Savina dedica l'ultimo capitolo della tesi alla questione della recezione della catechesi postconciliare, in particolare nella diocesi di Milano. Al termine del suo lavoro Savina riprende la questione iniziale: «È possibile rendere ecumenica un'attività che per tradizione è tipicamente confessionale?»[20]. Nelle conclusioni riprende, nei dettagli, il lavoro del Gruppo misto del SAE, nato nel 1973 e che produsse una serie di schede bibliche, con cui «offrire strumenti grazie ai quali cattolici, protestanti ed ortodossi possono non solo dialogare, ma trasmettere percorsi di ecumenica formazione cristiana»[21]. Savina rilancia questa iniziativa, che allora non ebbe continuità, nella convinzione che: «La catechesi […] può diventare un luogo teologico pratico, per educare non solo all'esercizio dello scioglimento dei nodi pregiudiziali/devianti, ma soprattutto per fare ciò che le compete primariamente: ritornare/*teshuvah* alle radici, *fons et culmen*, dove fede biblica e fede cristiana sono unificate. Questo vuol dire andare al cuore della fede cristiana delle origini che è poliedrica (e non univoca) risposta alla domanda che Gesù stesso pone su di sé come Cristo/Messia agli ebrei, ai cristiani e a tutti gli uomini e le donne di buona volontà»[22]. Si tratta, in altre parole, di riprendere il discorso non in un punto qualsiasi, bensì in quel luogo in cui «si nasce alla fede», riconoscendo in questo luogo preciso «il *locus theologicus* dove *Traditio e traditiones* sono più vicine che mai»[23]. Questo progetto ecumenico non è velleitario perché «la forma neotestamentaria della trasmissione non è confessionale», una non-confessionalità della forma che si propone come *fons et culmen* di una catechesi cristiana autentica[24].



[18] G. Savina, *Formare la coscienza per affinare lo sguardo. A trent'anni dalla XXIV Sessione del SAE, l'urgenza permanente di una catechesi ecumenica,* Venezia, Pontificia Universitas Antonianum - Istituto di Studi Ecumenici 2016, p. 5.

[19] Ibid., p. 20.

[20] Ibid., p. 121.

[21] Ibid., p. 122. Nella presentazione del materiale veniva precisato l'obiettivo: «Sarà bene chiarire che non è intenzione del gruppo misto compilare un nuovo testo il catechismo da mettere in mano agli alunni, né redigere un testo-guida per catechisti da utilizzare immediatamente per svolgere le loro lezioni. Il nostro proposito è unicamente di esporre il patrimonio dottrinale comune a cattolici ed evangelici, quale prova documentaria che, al di là delle divergenze tuttora esistenti, è possibile presentare buona parte dell'insegnamento teologico, liturgico e disciplinari delle nostre confessioni cristiane».

[22] Ibid., p.125.

[23] Ibid.

[24] Ibid., p.131.

Facendo mia questa sollecitazione di Savina, non penso che una comune catechesi ecumenica sia in grado di risolvere le divergenze tra catechesi e liturgia evocate all'inizio di queste pagine e che, in maniera diversa, caratterizzano tutte le chiese cristiane. Sono convinto però che intraprendere dei passi seri in questa direzione potrebbe portare dei frutti sia nella direzione di una pratica comune dell'ospitalità eucaristica che si muova dal basso, a cominciare dall'iniziazione cristiana, sia nella direzione di un cristianesimo che avverte l'esigenza di una sua riforma e assume iniziative concrete, dando la priorità al *vissuto della fede* anziché all'*imprinting dogmatico*[25].

[25] È ciò che caratterizza l'attività pastorale di papa Francesco, pur in mezzo a enormi difficoltà.





**Équipe Europea di Catechesi**
**(a cura di Enzo Biemmi**
**e Giuseppe Biancardi)**
**LA CONVERSIONE**
**L'atto, il processo, l'accompagnamento**

Il volume presenta gli Atti del Congresso dell'Équipe Europea di Catechesi svoltosi a Celje (Slovenia) nel 2015.
Oggetto della trattazione è l'esperienza della conversione di persone adulte alla fede. È una indagine articolata che non parte da ragionamenti sistematici, ma dai racconti di vita delle persone e, attraverso l'ascolto di questi racconti, riflette su cosa accade quando avviene una conversione, sui passaggi che le persone vivono nell'accesso alla fede, sulle condizioni di accompagnamento da parte della comunità ecclesiale: l'atto della conversione, il suo processo, il suo accompagnamento. Un primo tentativo sistematico e interdisciplinare di indagine sulle conversioni in Europa.
**Pagine 344 - € 22,00**

**Associazione Italiana Catecheti**
**(a cura di Cettina Cacciato)**
**MISERICORDIA**
**FORMA DELLA CATECHESI**

Il volume presenta gli Atti del Convegno 2016 dell'Associazione Italiana Catecheti (AICa). Un contributo su un tema ampiamente dibattuto – la misericordia – e la cui ripercussione nell'azione pastorale della Chiesa, e in quella catechetica in particolare, non è irrilevante e richiede corretta e ampia informazione e formazione.
**Pagine 128 - € 15,00**

**ELLEDICI & CATECHESI**

GHEORGHE VASILESCU

# Liturgia eucaristica e catechesi nella Chiesa ortodossa

## 1. Introduzione



Per ogni momento importante della vita umana, dalla nascita fino all'ultimo giorno della sua vita terrena, la Chiesa accompagna l'essere umano con benedizioni di Dio ed insegnamenti, secondo il mandato di Cristo: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni» (Mt 28,19), per far conoscere quanto e grande l'amore di Dio per l'umanità. Dinanzi all'amore divino, l'uomo puo dare una risposta positiva o negativa, accettare o rifiutare quest'amore deificante. La Chiesa dà risposta all'amore divino, ringraziando tramite il culto. Al centro e a coronamento del culto rimane sempre la Divina Liturgia eucaristica.

La Chiesa Ortodossa non ha mai vantato un eccelso insegnamento catechetico razionale e sistematico paragonabile a quello occidentale. Questo, prima di tutto, per il suo carattere incline alla contemplazione e dossologia (glorificazione); poi per le circostanze storiche restrittive di persecuzione che la costrinse alla ricerca di simboli fortemente suggestivi, alla portata sia del semplice fedele, sia di chi vuol penetrare con la mente, per quanto sia possibile, il mistero divino, ma sempre in funzione di un vissuto autentico in Cristo.

L'Ortodossia è piuttosto il «Vieni e vedi» di Filippo a Natanaele, o il «Venite a vedere un Uomo» della donna samaritana, e non un «Siediti ed ascolta». La vita della Chiesa è una testimonianza viva e costante, malgrado le difficoltà predette da Cristo: «Voi avrete tribolazione nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo!» (Gv 16,33).

Con questa fiducia in Cristo risorto, la Chiesa continua, nella Divina Liturgia eucaristica, ad offrire al Padre il sacrificio salvifico per tutta l'umanità, dalla Cena e dal Golgota fino alla seconda venuta (parusia). L'Oriente cristiano sente vivamente la chiamata per il Regno. Gesù inizia la sua opera messianica e salvifica dell'umanità, in coerenza al richiamo del Battista «Convertitevi, perché

il Regno dei cieli è vicino» (Mt 3,1-2). La risposta del credente è l'invocazione del divino Maestro «Venga il tuo Regno», che è già, ma non ancora: *marana tha*.

## 2. L'Eucaristia vita della Chiesa

L'inizio stesso della Divina Liturgia eucaristica apre il rituale e richiama i partecipanti (non assistenti, poiché è un privilegio/dono, non obbligo di far parte e essere parte) al «Benedetto è il Regno del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli». Questa non è una semplice formula di introduzione, è molto di più. È una testimonianza, un'invocazione che viene accompagnata dal segno della croce col Vangelo, sulla mensa dell'Altare, sull'*Antimension* (corporale); i fedeli nello stesso tempo si segnano con la destra, la parte superiore del corpo, ed in questa maniera tutti diventano "l'Altare del cuore", perché «il Regno dei cieli è nel vostro cuore». La benedizione è un gesto frequente nel mondo ortodosso e affonda le sue radici già nell'Antico Testamento; un gesto che viene compiuto e trasmesso in diverse forme. La benedizione divina contiene in sé tutti doni utili per la salvezza personale e per la comunità.

Attraverso la risposta corale dei fedeli con l'Amen, "ora" diventa "sempre" e così i credenti si collocano al di là del tempo e dello spazio, vivendo così in anticipo il tempo dell'*escaton* che verrà, in comunione con tutti fedeli ed anche con quelli che si sono addormentati nella speranza della risurezione. La Benedizione iniziale della Divina Liturgia è ricca di contenuto dogmatico, in quanto «Il Regno di Dio diventa il contenuto della vita cristiana», per «conoscere Dio, unirsi con Lui e vivere in Lui» (Dumitru Staniloae). Cristo, che va contemplato al di là del celebrante è entrato nella Sancta Sanctorum dei cieli: è il nostro Salvatore e mediatore dei nostri peccati, perché possiamo ritornare con Lui, nel seno del Padre. Cristo inizia sempre ma non elimina il nostro contributo, anzi lo richiede. Ogni atto liturgico è sempre sinergetico. Indebolito dalle conseguenze negative del peccato, l'uomo cerca di riacquistare in Cristo la libertà delle origini: come figlio, tramite il Figlio, viene introdotto nel Regno dell'amore divino del Padre, che si realizza e attualizza con la potenza e l'agire dello Spirito Santo.

L'importanza della benedizione trinitaria della Divina Liturgia, sta nel fatto che possiamo riavere di nuovo quel che abbiamo perso con la caduta dei progenitori, cioè il paradiso, il Regno dei cieli. San Nicola Cabasila, nella spiegazione della Divina Liturgia, si interroga: «Perche il celebrante benedice la Santissima Trinità e non l'unicità divina? Perché non dice: Benedetto è Dio, oppure: benedetto il Regno di Dio, ma nomina ogni persona della Santissima Trinità, del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo? Perché con l'incarnazione del Verbo, l'uomo ha ricevuto la rivelazione che Dio è Uno secondo essenza, ma in Tre persone unite, ma distinte. E siccome la Divina Liturgia è il mistero dell'incarnazione, all'inizio della celebrazione si deve mettere in luce e va adorata e glorificata la Santissima Trinità».

Il segno della croce che accompagna ogni volta il Nome di Dio-Trino, viene fatto con le tre dita della mano destra (pollice, indice e medio) unite. Il gesto esprime simbolicamente l'unità delle Tre divine Persone, mentre le altre due dita (anulare e mignolo) piegate nel palmo, significano l'umanità (Adamo ed Eva) che adora in atto di prostrazione un solo Dio in tre Persone, in perfetta comunione. Poiché Dio è amore trinitario, non singolare oppure solitario, amore che ci viene comunicato nel Figlio per l'azione dello Spirito Santo.

Il segno della croce tracciato sull'*Antimension* piegato sulla mensa dell'Altare, al momento iniziale, vuol sottolineare che tutto il rituale che seguirà viene compiuto nel ricordo del sacrificio offerto al Padre sulla croce per la nostra salvezza, secondo la testimonianza della Parola incarnata ed annunciata presente nel Vangelo.

La Divina Liturgia eucaristica è il più importate atto celebrativo nella vita della Chiesa Ortodossa, con il quale i suoi membri glorificano, adorano e ringraziano Dio. È stata fondata dal Signore stesso nel Cenacolo: «Gesù prese il pane e, pronunziata la benedizione, lo spezzò e lo diede ai discepoli dicendo: "Prendete e mangiate; questo è il mio corpo". Poi prese il calice e, dopo aver reso grazie, lo diede loro, dicendo: "Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati"» (Mt 26,26-28). All'istituzione fa seguito il comandamento: «Fate questo in memoria di me» (Lc 22,19). Cosi i discepoli hanno ricevuto questo dono, e a loro volta l'hanno affidato ai vescovi ed ai presbiteri, di generazione in gerazione, fino al suo glorioso ritorno.



Possiamo dire che il cuore della Chiesa nasce nel Cenacolo, continua sulla Croce, dal costato di Gesù e poi viene "battezzato" alla Pentecoste. La preziosità dell'Eucaristia giustifica l'affermazione dei Padri della Chiesa: «Ubi Eucaristia, ibi Ecclesia». Intorno alla Divina Liturgia si concentra la vita stessa della Chiesa. Durante la celebrazione della Liturgia, si sale insieme all'unico e grande Sacerdote Gesù sul Golgota dell'Altare per offrirsi con Lui, al Padre.

È noto che nella Chiesa Ortodossa durante l'anno liturgico, che inizia sempre al primo settembre, sono in uso tre Liturgie Eucaristiche. La più conosciuta e più frequentemente celebrata è quella di san Giovanni Crisostomo; poi, per una decina di volte all'anno, si valorizza quella di san Basilio il Grande, mentre solo durante la Grande quaresima, si ha la Liturgia di san Gregorio Dialogo, oppure la Liturgia dei Presantificati, che storicamente affondono le radici nell'antica Liturgia di san Giacomo apostolo, e primo vescovo di Gerusalemme.

La Chiesa dove si celebra l'Eucaristia diventa luogo privilegiato del nostro incontro con il Salvatore. Nella Liturgia si ripete e si attualizza tutta la vita di Cristo sulla terra, ricordando la sua nascita, predicazione, passione, morte, risurrezione, ascesa alla destra del Padre e attesa della sua gloriosa venuta. Il nucleo della celebrazione è il mistero della trasformazione dei doni di pane e di vino, portato dai fedeli partecipanti, in Corpo e Sangue reale di Cristo, Verbo incarnato, di Cristo crocifisso, morto e risorto. Si tratta dunque della presenza reale, personale e permanente della sua persona. Lui stesso viene a incontrarsi

e unirsi con noi, offrendosi a ciascuno di noi e facendo di noi un'unità di amore divino-umano.

La Chiesa è una realtà teandrica: «Affidiamo noi stessi gli uni agli altri e tutta la nostra vita a Cristo Dio»: è un richiamo costante durante le litanie liturgiche. Questa esortazione ci ricorda che colui che vuole donare se stesso a Dio, ha bisogno tanto dell'unità della fede, quanto della comunione con lo Spirito Santo. Doniamo a Dio non solo noi stessi, ma ci doniamo anche gli uni gli altri, poiché l'atto salvifico è *koinonia*. La mia salvezza si realizza tramite il fratello, nella solitudine ed egoismo è perdita sicura della salvezza.

## 3. Parola, Mistero e Chiesa

Questo atteggiamento di donazione a Cristo e di comunione con Lui, facilitato dalla Parola evangelica, culmina con la ricezione del suo Corpo e del suo Sangue. Il pervenire a questo stato di vissuto spirituale si realizza nella chiesa come luogo di culto, che con la sua ricchezza simbolica iconografica ed innografia orante porta la dimensione celeste in quella terrestre.

Tutto questo aiuta il fedele a sentirsi beato partecipe del celeste banchetto. Lo stato di estatica contemplazione durante la Divina Liturgia viene meravigliosamente espresso dalla preghiera del Mattutino: «Pregando nella Chiesa della tua gloria, ci sembra di essere in cielo». I fedeli rispondono alla chiamata per la comunione con la partecipazione attiva all'offerta del sacrificio eucaristico, insieme al celebrante, come preghiera di glorificazione, di ringraziamento e di domanda, per tutti doni ricevuti, conosciuti, oppure sconosciuti, che sono stati elargiti e ci vengono ancora effusi.

Come luogo del nostro incontro con Gesù e con il fratello, tutta la Divina Liturgia, dall'inizio alla fine, dalla preparazione dei doni eucaristici (*proscomidia*, dal verbo *proscomìzo* che indica l'azione del portare), fino alla Comunione dei fedeli con il Corpo e Sangue del Signore, e tutta l'amosfera creata dall'ambiente celebrativo, è un'epifania progressiva della presenza reale di Cristo.

Nella Liturgia eucaristica, Cristo stesso comunica la sua vita e compie il legame tra noi e la sua Parola. La Liturgia dei catecumeni, oppure della Parola, riceve il suo compimento nella Liturgia eucaristica, oppure dei credenti. Le due parti della Liturgia solo insieme realizzano l'incontro e la comunione piena con il Risorto e l'inserimento della Chiesa nel Regno. La Parola ed il Sacramento-mistero sono inseparabili, formando l'ambito di *koinonia* tra Dio e l'uomo, tra la vita divina e quella umana. Tramite la Parola, Dio parla con l'uomo, lo ammaestra nei misteri della savezza e lo chiama continuamente alla crescita nella fede. «Dunque, la fede viene dall'ascolto e l'ascolto riguarda la parola di Cristo» (Rm 10,17). Il Verbo di Dio si è incarnato per donare all'uomo le parole di vita eterna (Gv 6,23) e rivelare la via della salvezza. Solo sentire la Parola non è sufficiente per la salvezza.

Si deve imprimere dinamicamente nella nostra vita la Parola di Dio, soprattutto tramite il Battesimo e l'Eucaristia. La Parola richiama, sveglia e apre la porta del cuore tramite la fede. Il sacramento apre le porte del nostro cuore affinché venga Gesù a cenare con noi. La Parola non è solo precorritrice; essa ci accompagna per tutta la via di Cristo, perché Lui solo è via, verità e vita (cf Gv 14,6).

La Parola e il Mistero sono inseparabili nell'opera sacramentale della Chiesa, formando insieme lo spazio sacro di comunione tra Dio ed il suo popolo di credenti. In questo spazio sacro il Mistero dà la forza alla Parola e la Parola fa comprendere il Mistero per quanto sia possibile all'uomo comprendere, vedere e gustare. La Chiesa opera la salvezza di chi fa parte di essa, la Parola diventa portatrice di grazia salvifica che si comunica tramite la Parola e il Mistero. Questo parallelismo tra Mistero e Parola si percepisce anche nell'anafora di san Giovanni Crisostomo, come in quella di san Basilio il Grande che dà forza alla Parola recitata, cantata e orante dossologica.

Da un altro lato, la grazia dona forza alla Parola, che trova espressione piena nell'atto celebrativo sacramentale. Sia che si esprima attraverso le letture bibliche abituali, oppure con la predica fondata su di esse, o attraverso la confessione di fede e la preghiera, oppure con i salmi cantati ed altri inni liturgici, la Parola viene trasmessa e comunicata, viene ricevuta nell'atto ecclesiale del servizio soppratutto nella Divina Liturgia. Nella prassi liturgica, la Parola assume valore sacramentale per descrivere in modo eloquente e potente la modalità di Comunione piena con le divine specie del Corpo e Sangue di Cristo Gesù. Questo vissuto è reale proprio perché nel mistero della Parola è presente il donatore e nello stesso tempo il dono: è lui il sacrificio eucaristico ed il grande Sacerdote sacrificatore.



La Divina Liturgia eucaristica, Mistero dei Misteri è il paradigma dell'unità tra la Parola e il Mistero rivelato in Cristo-Gesù che è Parola/Verbo/Logos incarnato e Mistero insondabile ed ineffabile di Dio tra noi e per noi. Lui, non solo ci ha parlato «come nessuno ha mai parlato» (Gv 7,46), ma ci ha donato il suo Corpo come cibo, come nutrimento per la vita eterna. Il Corpo di Cristo porta la forza di energie divine, più della sua Parola. La necessità di ottenere energia divina dal suo Corpo e Sangue vivificante sta nel fatto che noi abbiamo un corpo, destinato a diventare luogo di riposo per Figlio dell'uomo, che non ha dove posare il capo (Lc 9,58), a diventare – ancora – tempio dello Spirito Santo (1Cor 6,17). Solamente il Corpo e Sangue di Gesù il Risorto dona la forza della grazia, affinché il nostro essere mortale diventi immortale e sia trasfigurato in Lui. «I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti; questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia. Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Gv 6,49-51).

Il Mistero eucaristico non realizza automaticamente il pieno incontro con Gesù, ma solo: «chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita» (Gv 5,24). L'ascolto e il compimento della Parola, ci preparano ad accogliere il Mistero com-

prendendone il suo contenuto ineffabile, mentre tramite il Mistero eucaristico riceviamo la realtà dei doni divini, annunciata e rivelata tramite la Parola. Nello stesso tempo la Parola di Dio è chiamata continua alla comunione con lui, che ispira la nostra parola, che diventa orazione di lode, ringraziamento e domanda, che ci unisce spiritualmente con Gesù e tutta la Trinità consostanziale ed indivisibile.

La Liturgia della Parola è preludio al compimento nella Liturgia eucaristica, poiché la Parola prepara la mente ed il cuore all'accoglienza e alla comprensione del Mistero. È necessario da parte del ricevente uno sforzo ascetico per essere degno di realizzare la sinergia (l'agire insieme) della grazia e del nostro consenso e sforzo di purificazione, iniziando con la Parola. «Voi siete già puri, a causa della parola che vi ho annunziato. Rimanete in me e in voi. Come il tralcio non può portare frutto da se stesso se non rimane nella vite, così neanche voi se non rimanete in me. Io sono la vite, voi i tralci» (Gv 15,3-5).

Il cammino verso Emmaus (Lc 24,13-32) con i due discepoli tristi e delusi e pronti a rimproverare lo «straniero ignorante» delle cose accadute, è paradigma dell'unità tra la Parola ed il Mistero eucaristico. Gesù si avvicina e spiega loro le Scritture. «E cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). Anche se non lo riconoscono, i discepoli ricevono la grazia divina, tramite la Parola di Cristo, come testimoniano più tardi: «Ed essi dissero l'un l'altro: "Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?"» (Lc 24,32). Dal racconto, però, si comprende come la Liturgia della Parola trova pieno compimento solo nella Liturgia eucaristica, quando Cristo Risorto attualizza la Mistica Cena, ripetendo i quattro momenti principali, compiuti allora: prendere, benedire, frangere e donare: «Quando fu a tavola con loro, prese il pane, recitò la benedizione, lo spezzò e lo diede loro. Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero» (Lc 24,30-31).

Il Mistero eucaristico sigilla ed illumina la Parola ricevuta sulla via e gli occhi dei discepoli (credenti) si aprono. Lo riconoscono; lui si fa invisibile, però rimane presente in loro tramite la Comunione eucaristica. Se la Parola non porta all'Eucaristia, rimane esteriore alla profondità del cuore del credente, anche se questi è pieno di grazia. Ad ogni Liturgia eucaristica siamo chiamati a rifare il cammino di Emmaus, per ricevere la pienezza divina nella Parola e nel Mistero. La Divina Liturgia eucaristica è una catechesi perfetta, perché nella prima parte si condivide la Parola come forma preparativa e mistagogica nei confronti della seconda parte che è la Liturgia eucaristica, per ricevere il suo pieno compimento nel Mistero della Comunione.

Tramite il Mistero diventiamo partecipi e rimaniamo in Colui che ci chiama, nel Verbo. Nel Mistero, Cristo diventa vita nostra. La Liturgia della Parola ha un fortissimo carattere catechistico. Si chiama anche dei catecumeni, perché anche se superiamo questo stato con il Battesimo, non si deve mai abbandonare lo stato di crescita nella conoscenza della Parola di Dio, poiché: «Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (Mt 4,4). La Parola

rimane e continua anche nella Liturgia eucaristica, con il ruolo catechistico nella recita del Credo, con l'anafora e con le altre preghiere e i vari inni liturgici.

## 4. Catechesi e ringraziamento, in un coinvolgimento totale della persona

Nella sua seconda parte la Liturgia Eucaristica non diminuisce la forza catechistica, ma assume un forte carattere di ringraziamento, fino al culmine della Comunione con il Corpo e Sangue del Signore che ci santifica. Per questo motivo si può affermare che la Divina Liturgia ha una chiara struttura "catechetica-eucaristica e santificatrice". Nel suo insieme, la Liturgia è catechesi e ringraziamento e sotto la guida dello Spirito Santo ci insegna e ci porta alla santificazione, alla salvezza.

La Divina Liturgia è una perfetta catechesi. Essa non va intesa solo come un fatto di trasmissione della *vera* fede, ma della fede *viva* che ci mette in diretta relazione di comunione con Dio e con gli altri membri della Chiesa universale. Con il suo carattere comunitario la Liturgia ci fa vivere intensamente la comunione ecclesiale, e con questa, la comunione del Regno di Dio che lo annuncia e lo anticipa.



Un'attenta osservazione della Liturgia ci rivela come riesce ad iniziare gradualmente, come desta l'attenzione, come stimola le capacità intellettive della mente, fino alla commozione di fronte al Mistero, in atteggiamento contemplativo. Il coinvolgimento liturgico non è solo razionale ed intellettivo, ma si rivolge in tutti sensi e a tutti sensi della persona umana.

• La Liturgia si rivolge e coinvolge prima di tutto la *vista* del credente. Conosciamo, sul piano storico, il desiderio biblico di vedere Dio. La possibilità di vedere Dio non è stata concessa a Mosè; però sul monte della Trasfigurazione, lo stesso Mosè viene accontentato insieme ad Elia; e per quanto sia stato possibile umanamente, la stessa possibilità è stata data ai tre discepoli Pietro, Giacomo e Giovanni.

In genere, in qualsiasi chiesa ortodossa, modesta o grandiosa che sia, la prima cosa che colpisce fin dai primi passi è l'*icona*: una iconografia che non è solo arte, ma piuttosto, secondo l'etimologia, una "scrittura con immagine" delle realtà divine; realtà compiute oppure attese, ma vissute. La capacità del credente di leggere tale "scrittura", (per non confondere il materiale dell'icona con la realtà spirituale verso la quale essa ci accompagna), sta nel fatto che l'uomo stesso è "immagine" destinata a realizzare la "somiglianza" con Colui che lo ha plasmato, cioè il Creatore. Ma il fondamento dell'iconografia è l'Incarnazione di Gesù, Icona visibile del Dio invisibile. Dall'evento dell'Incarnazione deriva tutto il resto della rappresentazione dei personagi (i santi) e degli stessi eventi compiuti da Gesù. Un ortodosso non concepisce la pienezza della chiesa come luogo di culto, senza la presenza dell'icona di Gesù e di Colei che lo porta in braccio, la sua e nostra Madre e Vergine Maria.

• Il secondo senso interpellato nella chiesa, è l'*udito*, l'ascolto che viene riempito dalle voci dei canti. Perfino le letture vengono recitate in un modo specifico, cantilenato. Questo non solo per rispondere al richiamo di Dio, «ascolta Israele», e neanche perché chi «canta prega due volte», come dice sant'Agostino, ma piuttosto per il senso plenario della celebrazione: essa avviene insieme agli angeli, che incessantemente cantano intorno al trono divino. Così l'innografia trova un'ampio spazio di espressione nel vissuto liturgico e catechetico dell'ortodosso, fin dall'infanzia.

• Il terzo senso che potrebbe essere elencato è l'*olfatto*. Sono rarissime le chiese dove l'odore dell'incenso non si fa sentire. Durante la celebrazione della Divina Liturgia, come anche in altre funzioni liturgiche, il rito dell'incensazione delle icone e dei presenti partecipanti, in quanto "icone vive", è molto frequente, affinché sia vissuta pienamente l'invocazione del salmista: «La mia preghiera sia davanti a te come incenso, le mie mani alzate come sacrificio della sera» (Sal 141,2). Abbondano i testi nell'Antico Testamento nell'indicare la prassi dell'incensazione; un rito presente anche nelle altre tradizioni. A Betlemme, tra i doni preziosi dei Magi, c'è l'incenso.

• Come quarto senso ricordiamo il *tatto*, il "vedere con le mani". Non esiste un "braille" liturgico, però le "mani" hanno un ruolo speciale in ogni gesto rituale liturgico. Dal dare semplicemente la mano per lo scambio di saluto col prossimo, all'abbraccio con gli altri celebranti scambiando il saluto, prima dell'anafora (con l'espressione «Cristo è in mezzo a noi» e la risposta: «È, e sempre sarà»); dal tocco con le mani degli oggetti sacri, oppure il bacio delle icone, come saluto affettuoso e riverente alla presenza spirituale dei santi, fino al sentirsi "abbracciati" misticamente al Banchetto divino dell'Eucaristia…: è un continuo "toccare" per "vedere" l'Invisibile.

• E infine, l'ultimo senso coinvolto nell'atto liturgico è il *gusto*, il gusto dello stesso Corpo e Sangue del Cristo Signore, che porta al culmine la comunione con Dio nell'Eucaristia; un'esperienza detta meravigliosamente nel Salmo 33,8: «Gustate e vedete quanto buono è il Signore». Questo versetto ed altri ancora vengono cantati dall'assemblea come espressione della piena gioia eucaristica, mentre viene distribuita l'Eucarista. «Gustate e vedete…»: un modo di riassumere tutti sensi nella luce increata della grazia che ci viene comunicata pienamente in ciò che i Padri chiamano «il cielo sulla terra».

Alle ultime benedizioni finali, con cuore grato, coloro che hanno ricevuto i sacri misteri proclamano: «Abbiamo veduto la vera luce, abbiamo ricevuto lo spirito celeste, abbiamo trovato la vera fede adorando la Trinità indivisibile; essa infatti ci salvò». Questa è la risposta piena di ringraziamento per tutti doni ricevuti, perchè «ogni dono perfetto viene dall'alto e discende dal Padre della luce» (Gc 1,17). L'uomo che ha visto e gustato la dolcezza della conoscenza di Dio non può non essere riconoscente e così diventa un'essere eucaristico. Il ringraziamento è il compimento della conoscenza che nasce dalla vera libertà nell'amore per Dio: «Se rimanete nella mia parola, […] conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,31-32).

## 5. Preghiera e catechesi

Nell'atto liturgico la preghiera e la catechesi sono aspetti complementari, in modo particolare nella Divina Liturgia. L'opera di insegnamento della Chiesa ai suoi membri mira alla riedificazione, alla trasformazione dell'uomo «fino all'uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo» (Ef 4,13).

Ogni opera di insegnamento ed educazione cristiana nella Chiesa deve essere orientata verso la preghiera e continua nella preghiera. Solamente in stato di preghiera che è apertura verso Dio, l'uomo può ricevere «le parole delle vita» (At 5,20). Le parole di Cristo sono parole dall'Alto, che appartengono ad un'altra dimensione e per poter essere accolte e assunte c'è bisogno di intensa preghiera. Fuori dalla dimensione orante, rimangono, per l'uomo comune (ascoltatore o lettore) come per quello istruito o anche teologo, incomprensibili. Evagrio il Pontico afferma che «il teologo non è colui che è capace di discorrere su Dio, ma colui che sa parlare con Dio». I due atteggiamenti non si escludono, perché il vero cristiano che parla con Dio non potrà tacere su Dio, parlerà di Dio a tutti e ovunque. Quando chi ascolta parlare di Dio non accoglie la verità, all'annunciatore rimane l'impegno di parlare a Dio di colui che fa fatica comprenderlo o riceverlo. Parlare di Dio è un imperativo, dal momento che Dio ha parlato al mondo in tante maniere e in tante circostanze. San Paolo nella Prima lettera ai Corinzi è esplicito: «è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il Vangelo!» (1Cor 9,16).



La preghiera che è la sostanza del culto ecclesiastico ha sempre un orientamento catechistico. La preghiera della Chiesa non è solo portatrice della dottrina sana, ma diventa operante tramite il vissuto quotidiano in mezzo al mondo, come sale e luce del mondo. «Non chiunque mi dice: "Signore, Signore", entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (Mt 7,21).

La preghiera sostiene l'operato cristiano e fortifica e attualizza se stessa tramite l'efusione della grazia dello Spirito Santo nei sacri misteri. Nella celebrazione eucaristica la preghiera e la catechesi si intrecciano e sostengono in un modo meraviglioso, arrivando al punto culminante della Comunione con la Verità incarnata. Tutto il susseguirsi di gesti, preghiere e inni ha come scopo ultimo il raggiungere il mistero della salvezza e tramite lo Spirito Santo conoscere «l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Gv 17,3) per la vita eterna.

La preparazione per la Comunione che segue l'anafora, continua con la catechesi mistagogica. La litania «Ricordando tutti i santi, ancora preghiamo il Signore», ci mette di fronte i santi che ci insegnano con l'esempio della loro vita, come ricevere e stare con «il Re di tutti», e che le nostre domande devono essere orientate a ricevere la comunione nello Spirito Santo. Il che vuol dire essere partecipi alla vita divina, come frutto dell'accoglienza del Corpo e Sangue di Cristo, in unione e comunione con tutta la Chiesa di Cristo.

La preghiera da Lui insegnata, il *Padre nostro*, viene introdotta con la formula liturgica: «E rendici degni, o Signore, che con fiducia e senza condanna, osiamo chiamare Te Dio Padre». Questa diventa un altro momento culminante nella preparazione alla Comunione, dove approfondiamo e rinnoviamo la nostra figliolanza divina, tramite il Figlio, e ci impegnamo a compiere la sua volontà, nell'amore e nel perdono dei nostri fratelli, condizione per essere perdonati e per accedere al "pane consostanziale" che è la santa Comunione eucaristica. L'esclamazione del celebrante «Le cose sante si offrono ai santi», ci fa attenti allo stato di santità richiesto a chi si osa avvicinarsi al banchetto divino. La risposta non può essere altra che le parole del centurione: «Signore, io non sono degno che tu entri sotto il mio tetto, ma di' soltanto una parola […]» (Mt 8,8); risposta che i cristiani con sincera umiltà riprendono con il canto dossologico: «Uno è santo, uno è il Signore, Gesù Cristo, nella gloria di Dio Padre, Amen». Solo Cristo è il Santo e sorgente di santificazione e noi osiamo avvicinarci a Lui solo in base al suo comandamento, con la coscienza della nostra indegnità.

La Comunione dei celebranti e dei fedeli è compimento e la ragione di tutta la Divina Liturgia eucaristica. I canti e le preghiere preparatorie per la Comunione continuano ad insegnarci (catechizzare) e a coscientizzarci circa l'importanza ineffabile del momento: durante la Comunione «Il Corpo di Cristo riceviamo e dalla sorgente immortale gustiamo».

Dopo la litania di ringraziamento al Signore per averci resi degni di partecipare: «ai divini santi, intemerati, immortali, celesti, vivificanti e tremendi misteri di Cristo», i fedeli continuano la breve invocazione ripetuta per tutta la Liturgia, «Signore, pietà!», e il sacerdote continua pregare (a bassa voce): «Ti rendiamo grazie, o Signore, amante degli uomini, benefattore delle anime nostre, perché anche in questo giorno ci hai ritenuti degni dei tuoi celesti e immortali misteri. Raddrizza la nostra via, confermaci tutti nel tuo timore, custodisci la nostra vita, assicura i nostri passi in grazia delle preghiere e delle suppliche della gloriosa Madre di Dio e sempre vergine Maria, e di tutti i tuoi santi. Poiché tu sei la nostra santificazione, noi rendiamo gloria, grazie e adorazione a te, al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen».

Le preghiere finali della Divina Liturgia ci esortano e ci insegnano ad andare in pace quando si esce dalla chiesa, portando dappertutto e a tutti questo dono della pace, ricevuto nella Liturgia. In altre parole ci insegnano a continuare "la Liturgia dopo la Liturgia", a gloria di Colui che ci invia nel mondo per il bene del prossimo, con donazione e devozione, per fare del quotidiano la Liturgia cosmica.

SIMONA BORELLO – PAOLO TOMATIS

# Progettare l'omelia: dalla diagnosi alla proposta

L'attenzione che papa Francesco rivolge all'omelia in *Evangelii gaudium* (EG) rappresenta un banco di prova particolarmente adatto per verificare la possibilità di tradurre le ispirazioni del papa in progetti e pratiche pastorali. Il tema dell'omelia, infatti, pare sufficientemente concreto da favorire il passaggio dalla diagnosi alla proposta, dalla verifica al progetto. I numeri che EG dedica al tema (EG 135-159) sono ampi, concreti e ricchi di spunti per ispirare cambiamenti e, tuttavia, senza un progetto pastorale meditato e sperimentato, il rischio concreto che corre il Magistero sull'omelia è quello di "una bella predica sulla predica".



In effetti, allargando lo sguardo da EG all'orizzonte più ampio del Magistero ecclesiale sul tema, è innegabile registrare uno scarto tra la riscoperta dell'omelia operata dal rinnovamento liturgico, biblico e patristico del Novecento, e la capacità di offrire percorsi formativi adeguati e accessibili per i predicatori e le loro comunità. Una verifica empirica dei progetti formativi dei seminari a cavallo del Concilio Vaticano II non può che registrare una generale fatica nell'accompagnare il passaggio dal sermone catechetico all'omelia liturgica[1]. Nella misura in cui l'omelia è riscoperta come "elemento integrante" della liturgia della Parola ed è ripensata rispetto ai suoi contenuti (l'abbondanza delle letture bibliche offerte dal Lezionario) e alla sua struttura rituale[2], ci si aspetterebbe una effervescenza di metodi e di proposte formative. Invece, ad una prima fase di entusiasmo, che si è tradotta per lo più nella diffusione di sussidi omiletici, pare non sia seguita una fase di consolidamento di un metodo formativo rivolto non solo all'articolazione dei contenuti della predicazione omiletica, ma anche e soprattutto alla sua forma.

[1] Manca, a tutt'oggi, un resoconto puntuale della formazione seminaristica sul tema. Qualche osservazione in: A. Zanacchi, *Salvare l'omelia*, Bologna, Dehoniane 2014, pp. 212-219; G. Piccolo - N. Steeves, *E io ti dico: immagina! L'arte difficile della predicazione*, Roma, Città Nuova 2017, pp. 38-41.

[2] Due furono i punti maggiormente discussi al Concilio Vaticano II: l'oggetto dell'omelia (le Scritture o la "dottrina"?) e la sua obbligatorietà (espressa nei termini di una «viva raccomandazione», più che di una necessità assoluta). Cf P. Tomatis, *Il caso serio della predicazione. L'omelia, a 50 anni da Sacrosanctum Concilium*, in: Centro di Azione Liturgica (ed.), *Cose nuove e cose antiche (Mt 13,52). La liturgia a 50 anni dal Concilio*, Roma, Edizioni Liturgiche 2014, pp. 37-53.

Il rilancio dell'omelia nel magistero degli ultimi papi – da Benedetto XVI in *Sacramentum caritatis* (46) e *Verbum Domini* (59-60) a papa Francesco in EG – costituisce un importante punto di avvio per ripensare il tema della formazione omiletica in termini non astratti e retorici. È quanto si propone di fare la presente riflessione a due voci, tesa a incoraggiare un rinnovato impulso per una formazione omiletica accessibile e adeguata. Dalla rilettura degli stimoli di EG alla luce della situazione omiletica italiana, si procederà ad esemplificare la possibilità di una possibile traduzione pastorale, con la presentazione di un progetto concreto di formazione all'omelia: si tratta del *ProgettOmelia*, attivato in modo sperimentale dalla CEI a partire dal 2012, per la formazione permanente degli omileti.

## 1. L'omelia in EG

I lunghi paragrafi dedicati all'omelia e alla preparazione della predicazione (EG 135-159) sono collocati all'interno del capitolo III, dedicato all'annuncio del Vangelo. Dopo aver annunciato il programma pastorale della nuova evangelizzazione nel segno della gioia e della trasformazione missionaria della Chiesa in uscita (cap. I) e dopo aver delineato le principali sfide e tentazioni provenienti dal mondo attuale ed ecclesiale (cap. II), papa Francesco concentra la sua attenzione sul tema dell'annuncio del Vangelo (cap. III), riprendendo temi già esposti nel primo capitolo e procedendo ad alcune sottolineature che gli stanno a cuore.

Il tema della comunicazione della fede è approfondito in relazione alla varietà dei soggetti implicati: si sottolinea in modo convinto il fatto che il compito dell'annuncio riguardi tutti i battezzati del popolo di Dio, chiamati ad essere discepoli-missionari in ogni ambito di vita. Se tutti i battezzati sono chiamati ad offrire ovunque il lieto annuncio della fede, i pastori della Chiesa sono chiamati in modo particolare a far ardere i cuori nella predicazione liturgica, definita «una intensa e felice esperienza dello spirito, un confortante incontro con la Parola, una fonte costante di rinnovamento e di crescita» (135).

All'origine di questo rilievo che lo stesso papa riconosce strategico «mi soffermerò particolarmente, e persino con una certa meticolosità» (135), possono essere individuati alcuni fattori: anzitutto «i molti reclami in relazione a questo importante ministero, di fronte ai quali non è giusto chiudere le orecchie»; in secondo luogo, la consapevolezza di quanto l'omelia costituisca non solo una possibile pietra di inciampo per l'incontro con Cristo nella sua Parola, ma pure e, più in profondità, una pietra di paragone «per valutare la vicinanza e la capacità di incontro del pastore con il suo popolo». Nei consigli di papa Francesco, in terzo luogo, vibra indubbiamente il suo carisma personale, che porta sovente l'omelia quotidiana delle celebrazioni in Santa Marta nelle notizie principali dei mezzi di comunicazione italiani[3].

[3] Sul magistero omiletico di papa Francesco, cf A. ROMANO, *L'Omelia come rito comunicazionale*, Roma, LAS 2015,

Come migliorare, dunque, questo prezioso e insostituibile momento dell'annuncio del Vangelo? Da EG giunge anzitutto l'invito a porre un atto di fiducia nella predicazione, nella convinzione che «è Dio che desidera raggiungere gli altri attraverso il predicatore e che Egli dispiega il suo potere mediante la parola umana» (136). Non si tratta di sottrarre l'omileta alle proprie responsabilità: piuttosto si tratta di rassicurarlo e orientarlo ad una parola che, ultimamente, proviene da Dio. Per questo motivo, è necessario che l'omelia sia misurata da un vivo rispetto per il contesto liturgico nel quale essa è collocata, così da non dare una importanza eccessiva a quella che costituisce solo una parte, pur importante, della liturgia. Se è vero che la predicazione liturgica risulta obiettivamente uno dei momenti di maggiore coinvolgimento comunicativo all'interno della liturgia, è altrettanto vero che l'omelia non deve occupare uno spazio eccessivo, con il risultato di rendere la parola del predicatore più importante della celebrazione della fede (138).

La fiducia dell'omileta in Dio si traduce quindi in una fedeltà fondamentale alla struttura e allo spirito della liturgia: sul versante della struttura, si tratta di rispettare l'armonia tra le diverse parti della liturgia, evitando omelie troppo lunghe; sul versante dello spirito della liturgia, si tratta di riconoscere e rispettare lo scopo primario della liturgia, che non è quello di fare una catechesi ma di introdurre all'incontro con Dio.



La ricollocazione della specificità della comunicazione omiletica nel contesto proprio dell'esperienza celebrativa non risolve la questione pastorale delle omelie, ma aiuta a "ordinare" e "orientare" l'atto omiletico all'interno di un fondamentale "accordo rituale", che misura i tempi e gli spazi, i gesti e i movimenti, le parole e lo stile della predicazione. Più l'omelia è liturgica, cioè capace di dimorare nella celebrazione, di rispettare l'*ordo* liturgico e di lasciarsi misurare dal suo spirito fondamentale, più l'omelia è custodita da deviazioni e riduzioni. Le pur scarne indicazioni dei *Praenotanda* del Messale e del Lezionario[4] sono sufficienti a garantire una serie di "protocolli" (relativi al luogo, al tempo, allo stile e ai contenuti dell'omelia) tesi a ordinare e orientare l'atto omiletico, così che, se non si può controllare più di tanto ciò che i predicatori dicono, si possa almeno controllare ciò che essi fanno.

Si tratta, a ben vedere, di una prima indicazione preziosa per il compito formativo: per custodire l'omelia "all'ombra" della liturgia, non si tratta anzitutto di mandare il predicatore a scuola di *public speaking*; più importante e decisivo è andare tutti insieme – predicatori e animatori della liturgia – alla scuola della liturgia, perché sia essa stessa a ordinare e orientare l'atto omiletico, con il suo

pp. 115-119; P. Sartor, *Omelia. un secolo tra crisi e prospettive*, Bologna, Dehoniane 2017, pp. 19-21; U. Sartorio, *L'omelia, evento comunicativo. In cerca di tratti francescani*, Padova, Messaggero 2015, pp. 62-70; Papa Francesco, *L'omelia. Dall'esortazione apostolica Evangelii Gaudium. Commenti di Chino Biscontin, fratel MichaelDavide e Adriano Zanacchi*, Bologna, Dehoniane 2014, pp. 23-62.

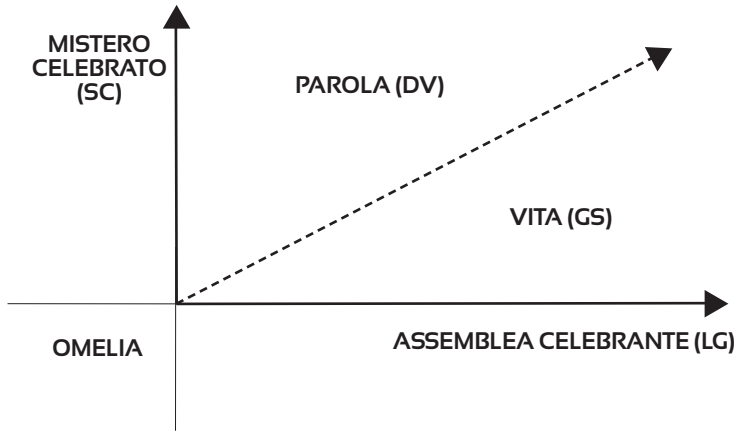
[4] Cf *Ordinamento Generale del Messale Romano*, 29; 65-66; 136; *Ordo Lectionum missae*, 24; 41.

spirito profondo e il suo stile precipuo. Lo spirito della liturgia è infatti quello di una comunicazione singolare, nella quale la dimensione orizzontale della comunicazione tra il predicatore e l'assemblea (non a caso il verbo *omiléin* significa conversare-dialogare) è chiamata a lasciar trasparire la comunicazione verticale di Dio con il suo popolo e del popolo con il suo Dio. Lo stile della liturgia è quello di una «nobile semplicità» (SC 34), che ispira un linguaggio consono, lontano da derive spettacolari tipiche della comunicazione massmediatica, alla ricerca costante di un equilibrio tra la necessaria prossimità, che porta l'omelia in mezzo alla vita, e la giusta distanza, che porta la vita davanti a Dio.

Dopo aver posto l'omelia all'ombra della liturgia, l'invito di EG è a porre – in modo chiaro e deciso – al centro dell'omelia la Parola di Dio, più che le nostre parole o le nostre idee sulla Parola. Il principio dell'assoluta centralità della Parola si traduce in un invito ad una prolungata e "gratuita" attenzione rivolta al testo biblico di riferimento (145), per coglierne non solo il messaggio principale e l'idea di fondo, ma anche l'effetto, cioè l'obiettivo comunicativo che l'autore si propone (147), in rapporto con l'insegnamento di tutta la Bibbia (148). Con affettuosa meticolosità, il papa si sofferma su un possibile itinerario di accostamento alla Parola in vista della predicazione, nel segno di una fondamentale gratuità e familiarità, che applica alla lettura del testo i principali passaggi della *lectio divina* (153): leggere attentamente il testo, cogliendo il significato fondamentale delle parole; chiedersi cosa dice al predicatore, cosa piace e cosa dà fastidio nel testo letto; collegare il messaggio del testo biblico con una situazione umana, un'esperienza che ha bisogno della luce della Parola (154).

A questo proposito, papa Francesco invita ad intrecciare sempre, in ogni omelia, l'ascolto della Parola con l'ascolto del popolo di Dio: «chi predica deve riconoscere il cuore della sua comunità» (137); «il predicatore deve anche porsi in ascolto del popolo» (154-155). Tale principio si traduce in alcuni consigli molto pratici relativi al contenuto e alla forma dell'omelia: non rispondere a domande che nessuno si pone (155); non usare termini astratti o troppo teologici, ma adattarsi al linguaggio della gente (158); parlare con il cuore, come una madre parla al proprio figlio (139), con una vicinanza cordiale (nel tono di voce, nella mansuetudine del dire, nella gioia dei gesti: 140), un atteggiamento positivo di accoglienza e simpatia (159), nel giusto collegamento con la vita (154).

Nel tono e nei contenuti del magistero di papa Francesco sull'omelia, non sfugge l'affinità con lo stile di *Gaudium et spes* (in particolare 42-43) e più in generale con i grandi assi teologici e pastorali del Concilio Vaticano II: la liturgia (*Sacrosanctum concilium*), la Parola (*Dei Verbum*), il popolo di Dio (*Lumen gentium*), la vita (*Gaudium et spes*). Il seguente schema sintetico permette di riassumere i quattro pilastri dell'omelia secondo il Concilio e secondo EG, intorno ai due assi del Mistero celebrato e dell'assemblea celebrante:




In questo schema, il *proprium* dell'omelia si gioca nella tensione tra l'orientamento al Mistero celebrato e l'adattamento all'assemblea celebrante, nel giusto equilibrio tra il fondamento della Parola e il riferimento alla vita, tra la scelta dei contenuti da dire e la scelta della forma con cui comunicarli.

A questo ultimo proposito, EG non rinuncia ad offrire semplici ed essenziali consigli, nella consapevolezza che l'attenzione al "come" (forma) è altrettanto importante rispetto al "cosa" (contenuto): «alcuni credono di essere buoni predicatori perché sanno quello che devono dire, però trascurano il *come*, il modo concreto di sviluppare una predicazione […]. La preoccupazione per la modalità della predicazione è anch'essa un atteggiamento profondamente spirituale» (156). Da questo principio, scaturiscono tre principali esortazioni: concentrarsi su un'idea, un sentimento, un'immagine (157); ricorrere agli esempi, a qualche esperienza umana che ha realmente a che fare con la vita delle persone (155), con le dovute attenzioni al fatto che gli esempi possono toccare alcuni e non tutti; ricercare semplicità, chiarezza, ordine e unità tematica (158).



Ascoltando questi consigli, pare di ritrovarli concretizzati nelle omelie di papa Francesco, soprattutto quelle tenute nelle celebrazioni feriali di Santa Marta in Vaticano, nelle quali emerge il carisma del predicatore gesuita. Di fronte a tale evidenza, viene da chiedersi se sia sufficiente il richiamo ai capisaldi di una buona omelia per attivare un cambiamento, per rinforzare una passione e incoraggiare una attenzione. Cosa può fare la formazione, là dove il ministero non è sostenuto dal carisma? Nella conclusione del paragrafo dedicato al tema dell'omelia, così si esprime papa Francesco: «Che buona cosa che sacerdoti, diaconi e laici si riuniscano periodicamente per trovare insieme gli strumenti che rendono più attraente la predicazione!» (159). L'invito a radunarsi insieme, in vista di un discernimento comunitario, apre piste interessanti per il compito formativo: senza un coinvolgimento personale in un progetto comunitario di verifica e discernimento in vista del miglioramento, il rischio di EG è quello – come si è detto – di "una bella predica sulla predica".

## 2. Gli studi sulle omelie

In vista di individuare una strategia per concretizzare le esortazioni omiletiche di EG in un progetto pastorale, è opportuno fare brevemente il punto della situazione sullo stato dell'omelia dopo il Concilio Vaticano II, a partire dagli studi effettuati sul tema.

La riflessione postconciliare sull'azione omiletica è partita dallo studio della SC – che ne spiega la natura e ne indica le fonti, gli obiettivi e l'uso – e dei successivi (e numerosi) testi editi da parte della CEI, della Congregazione per il Clero, del *Consilium* per l'applicazione della Costituzione liturgica, che oltre a commentare il significato teologico delle indicazioni conciliari si sono soffermati su indicazioni metodologiche molto precise. Se nei primi anni che seguirono il Concilio c'era stata una forte attenzione (e una altrettanto attenta pubblicistica) sull'omiletica, e se dopo qualche anno tale attenzione era scemata rapidamente, nell'ultimo decennio del Novecento si è verificato un rinnovato interesse editoriale[5] per la predicazione e sono state edite pubblicazioni che hanno approfondito l'argomento da diversi punti di vista: storico, pastorale, teologico, liturgico, preferendo l'analisi dei contenuti rispetto alla cura per gli aspetti formali ed espositivi. Sono stati diffusi anche dei testi più agili, con caratteristiche speculari: l'offerta di "spunti per l'omelia" per le diverse domeniche dell'anno liturgico e la proposta di strumenti per la preparazione dell'omelia.

Altri segnali di una nuova stagione di interesse sono i nuovi rapporti instaurati tra l'omiletica e le altre discipline; i convegni teologici e liturgici[6]; le ricerche di campo attuate negli ultimi anni in Italia, dalle quali emergono delle considerazioni interessanti per comprendere lo stato di salute dell'omiletica. Non ci pare la sede opportuna per offrire un prospetto completo di quanto è stato prodotto sino ad ora nello studio della disciplina; ci limiteremo a ricordare talune di queste ricerche a scopo esemplificativo, considerandone il *modus operandi* e i risultati raggiunti.

Tra la fine degli anni Sessanta e gli inizi degli anni Settanta, l'Istituto *Agostino Gemelli* promosse una ricerca interdisciplinare sulla predicazione[7]. L'osservazione fu compiuta attraverso strumenti sociologici, semiotici, psicologici su un

[5] Tra i testi più significativi e approfonditi, si possono citare G. Saldarini (ed.), *Predicare oggi*, Milano, Àncora 1982; L. Maldonado, *L'omelia. Predicazione, liturgia, comunità*, Cinisello B., San Paolo 1995; A. Catella (ed.), *L'omelia: un messaggio a rischio*, Padova, Messaggero 1996; Aa.Vv. (G. Angelini - G. Bertagna - A. Carrara - A. Catella - S. Fausti - A. Torresin), *Dare voce alla Parola. L'omelia*, Milano, Àncora 1999; C. Biscontin, *Predicare oggi: perché e come*, Brescia, Queriniana 2001. Non si può non ricordare, inoltre, M. Sodi - A. M. Triacca (edd.), *Dizionario di omiletica*, Torino-Leumann, Elledici - Gorle (BG), Velar 1998, dizionario tematico che coniuga voci contenutistiche, tecniche, storiche, bibliche, liturgiche, pastorali, teologiche, biografiche, offrendosi come strumento preciso e competente.

[6] Tra gli ultimi, segnaliamo: P. Chiaramello (ed.), *L'omelia. Atti della XXXVIII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Capaccio, 30 agosto – 3 settembre 2010*, Roma, CLV - Edizioni Liturgiche 2012.

[7] Per un approfondimento cf Aa. Vv. (A. Ellena, A. Farassino, P.G. Grasso, M. Korfias, M. Mencarelli), *Ricerca interdisciplinare sulla predicazione*, Bologna, Dehoniane 1973.

campione di 150 omelie di tredici parrocchie della diocesi di Milano (situate in zone abitate da popolazione appartenente al ceto medio e gestite da clero secolare). L'analisi arrivò alla conclusione che l'omelia era costituita da una sequenza di azioni persuasive che non venivano né controllate né programmate; che la struttura si riduceva spesso a una semplice parafrasi del testo evangelico, senza neppure tentare un adattamento al contesto; che c'era una grande distanza tra il messaggio e l'assemblea, sia dal punto di vista linguistico che contenutistico.

Anche negli anni Ottanta l'omelia fu oggetto dell'osservazione di un gruppo, che considerò gli aspetti comunicativi e la reazione dei fedeli alla predicazione[8]. Il campione osservato proveniva da undici parrocchie di zone diverse della diocesi di Milano, in due momenti diversi dell'anno liturgico. Le conclusioni raggiunte hanno rivelato la poca attenzione alla comprensibilità delle parole usate; la struttura poco efficace; l'esagerata lunghezza; la scarsa forza persuasiva; la bassa attenzione al contesto e ai destinatari.

Negli anni Novanta è stata compiuta un'indagine[9] analizzando 149 omelie tenute in 25 chiese della diocesi di Milano, nella quale si individuarono queste caratteristiche: l'abbandono delle forme tradizionali; la brevità dell'esposizione; la mancata attenzione al ritmo di esposizione e all'effettiva udibilità; l'uso di alcuni espedienti narrativi (il discorso diretto, la riproposta di pensieri in un contro-obiettare fittizio, il racconto edificante, la parafrasi biblica, l'evocazione del modo di parlare comune) per interpellare l'uditore; la proposta morale di *exempla* da imitare; i riferimenti al vissuto degli uditori; l'incapacità di adoperare un linguaggio religioso in grado di riferirsi alla società odierna.



La più recente ricerca[10] documentata è stata realizzata all'inizio degli anni Duemila, osservando un *corpus* di 60 omelie distribuite lungo tre anni pastorali in tre diocesi diverse (Catanzaro-Squillace, Roma, Torino) e all'interno dei monasteri camaldolesi di Camaldoli (diocesi di Arezzo-Sansepolcro-Cortona) e di Roma. La ricerca ha analizzato i testi delle omelie e le interviste ai presbiteri sulle proprie modalità di preparazione e di realizzazione delle omelie, mettendo in luce l'esistenza di una "lingua omiletica", caratterizzata da tratti che uniscono la comprensione immediata alla necessità di una conoscenza delle

[8] Per un approfondimento cf F. Cecchin, *La Chiesa di Milano si interroga sulla sua predicazione domenicale*, in *Ambrosius* 59 (1983) 35-41.

[9] Si tratta della tesi per la specializzazione in Teologia pastorale *L'omelia senza "figura". Approccio teologico-pastorale sulla base di un campione di prediche festive* discussa da Paolo Sartor presso la Facoltà di Teologia dell'Italia Settentrionale di Milano nell'a.a. 1993/94, sotto la guida dei professori Angelini (moderatore), Seveso e Ambrosio (relatori).

[10] Si fa riferimento alla tesi di laurea in Linguistica generale *Comunicazione e liturgia: per un'analisi linguistica delle omelie* elaborata da Simona Borello sotto la direzione del prof. G. Berruto e discussa per l'esame di laurea in Scienze della comunicazione, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli studi di Torino, a.a. 2001-2002. I principali risultati dello studio sono stati pubblicati in S. Borello, *Analisi delle omelie tra criticità e prospettive* in D.E. Viganò (ed.), *Omelia: prassi stanca o feconda opportunità?*, Roma, Lateran University 2007, pp. 85-109; Id., *Linguistica e omiletica,* in *Rivista Liturgica* 90 (2003) 791-814; Id., *Comunicazione e liturgia. Per un'analisi linguistica delle omelie*, in *Ambrosius* 79 (2003) 231-237; Id., *Mediatori e comunicatori. Come predicano gli omileti italiani,* in *Ambrosius* 79 (2003) 239-283. Alcuni dei saggi sono consultabili su: https://teologiatorino.academia.edu/SimonaBorello.

discipline di riferimento e della lingua stessa per poterne cogliere appieno i significati espressi. Si tratta di una lingua che, del resto, non è conosciuta e gestita pienamente neppure dai suoi mittenti, i quali raramente riescono ad adoperare gli strumenti linguistici e comunicativi che sarebbero necessari per rendere più efficace e meno improvvisata la loro azione comunicativa. La lingua omiletica produce dei testi che spesso sommano in sé aspetti di codici differenti (dai testi scritti della Bibbia e del Magistero alle conversazioni comuni, ad elementi di altri mezzi di comunicazione), i quali modificano il testo e ne minano la natura di espressione dell'italiano parlato.

## 3. I percorsi formativi

Un secondo ambito di riflessione è quello che riguarda i percorsi formativi per i ministri ordinati (preti e diaconi), per valutare sino a che punto le raccomandazioni magisteriali si siano tradotte in percorsi pastorali.

Una ricerca condotta da alcuni Uffici della CEI interessati al tema (Liturgico, Catechistico, Comunicazioni sociali) ha così sintetizzato lo stato di fatto della formazione omiletica nei seminari: troppo tardi (nell'ultimo anno di formazione, prima dell'ordinazione); troppo breve (normalmente per la durata di un semestre), troppo teorica (nonostante la proposta di qualche esercitazione). A questo ritardo e a questo difetto, si invitava a rimediare attraverso una attenzione complessiva alla dimensione della comunicazione della fede. Si tratta di un compito per molti aspetti da iniziare: tra i suggerimenti, vi è quello di fare spazio al tema della comunicazione sin dai primi anni della formazione, tradizionalmente segnati dai corsi filosofici, assimilando con maggiore coraggio la svolta linguistica della filosofia del '900. Accanto a corsi dedicati ad alcune discipline comunicative, sarebbe poi utile esplorare anche gli aspetti comunicativi delle altre materie. Al lavoro specifico di riflessione teorica sull'omiletica, andrebbero infine affiancate proposte laboratoriali, nelle quali sia prevista una fase di rielaborazione critica personale e comunitaria.

Quanto alle iniziative di formazione permanente, è interessante notare come le proposte più dinamiche in questo campo provengano sovente non dall'ambito ecclesiale, ma dalle agenzie specializzate in comunicazione, che propongono sessioni di formazione all'arte di predicare, con alcuni punti di indubbio interesse (una formazione agile e coinvolgente) e qualche ingenuità (del tipo «L'omelia è il momento più importante della Messa», oppure «La cosa più importante è credere in se stessi»). Il rischio maggiore, come si può intuire, è quello di ridurre la singolarità della comunicazione omiletica all'efficacia della *performance* comunicativa.

A partire da questi elementi di verifica e riflessione, ci si è domandati quali percorsi attivare per aiutare a migliorare la predicazione, senza fare dell'arte di

predicare una tecnica di marketing. La via esperienziale del laboratorio pratico, in un contesto di discernimento ecclesiale, in un clima di coinvolgimento personale e di reciproca fiducia, è apparsa fin da subito come la giusta strada da percorrere.

## 4. Il ProgettOmelia

A partire da un Seminario di studio tenutosi a Roma nel novembre 2012, l'Ufficio Liturgico Nazionale, in collaborazione con l'Ufficio Catechistico Nazionale e l'Ufficio delle Comunicazioni sociali della CEI, ha avviato un progetto di supporto e accompagnamento dei ministri già in attività. Si chiama *ProgettOmelia* ed è stato sperimentato da cinque diocesi italiane (Torino, Vicenza, Taranto, Cagliari, Siracusa), iniziando ora a essere messo in opera in modo più sistematico in diverse altre diocesi. Il percorso, che tiene conto di alcune esperienze sul campo, in Italia e in Europa (in particolare, l'esperienza francese delle *Sessions Optimisation Homélies* - SOH), intende realizzare uno spazio dinamico di sostegno e di confronto, attraverso due canali: l'organizzazione di laboratori nei quali lavorare sulla "forma" delle omelie; la creazione di un gruppo di interesse e di sostegno che si raccoglie attraverso un forum *on-line*, appoggiandosi ad una piattaforma web con accesso riservato.



L'idea di fondo del *ProgettOmelia* è quella di fornire strumenti per accompagnare i ministri ordinati delle Chiese locali, così che non si sentano soli e siano aiutati a crescere nel proprio servizio omiletico. Per questo motivo, la parte teorica di *ProgettOmelia* è dedicata ad approfondire gli aspetti comunicativi, per un duplice motivo: da un lato non si vogliono banalizzare in incontri troppo brevi le competenze liturgiche, esegetiche, teologiche, necessarie per l'approfondimento contenutistico necessario alle omelie (aspetti peraltro ampiamente trattati nei percorsi di formazione iniziale, nei corsi di aggiornamento del clero, nelle pubblicazioni a disposizione dei presbiteri); dall'altro si intende offrire l'approfondimento di tematiche non incontrate nel percorso di formazione in modo puntuale e circoscritto, in vista di rafforzare i contenuti proposti per la riflessione.

Il percorso di *ProgettOmelia* si struttura in piccoli gruppi composti da cinque partecipanti e cinque "tutor", che portano il punto di vista dell'assemblea e delle attenzioni particolari dei fedeli sulle omelie. Il gruppo si incontra cinque volte, ogni due settimane, affrontando di volta in volta un aspetto specifico: si va dall'obiettivo comunicativo alla struttura dell'omelia, per giungere alla comunicazione non verbale. Senza ridurre l'efficacia spirituale dell'omelia ad una questione di marketing, come si volesse convincere qualcuno a comprare qualcosa, si tratta di prendere sul serio alcune regole basilari della comunicazione, sintetizzabili nei verbi: *coinvolgere*, *annunciare*, *riassumere*, *attivare*.

Ogni incontro prevede la condivisione dell'omelia di ciascun partecipante, così da rendere il percorso un vero e proprio laboratorio. Compito delicato degli osservatori è quello non di giudicare l'omelia dal punto di vista dei contenuti o delle impressioni soggettive (mi piace, mi ha colpito…), ma di aiutare a lavorare sulla "forma" dell'omelia, in modo il più possibile oggettivo, in un clima di scambio positivo e propositivo. Un quinto incontro, a un mese di distanza, intende verificare quello che si è appreso e cosa è cambiato nel modo di preparare l'omelia.

Al termine del percorso, il sostegno continua *on-line*, in una forma di condivisione e di scambio non delle proprie omelie, ma di un'attenzione comune alla preparazione e alla comunicazione, sicuri che nel mare delle cose da fare il momento dell'omelia può diventare uno dei servizi più utili, più attesi e apprezzati: a patto che ci si metta in gioco seriamente.

La prima sperimentazione del progetto ha registrato consensi e *feedback* positivi, insieme ad alcune criticità da considerare attentamente: la più immediata è quella che rileva come i più interessati al percorso siano le persone più attente e per certi aspetti meno bisognose di lavorare sulle proprie omelie; si pone, invece, il problema di come coinvolgere i ministri che invece ne avrebbero maggiormente necessità. Un secondo elemento critico è relativo al disagio di quanti ritengono che il laboratorio sulla forma non tocchi il vero problema dell'omelia, relativo alla qualità teologica e spirituale dei contenuti. Memori del detto latino: *rem tene, verba sequentur*, si invita a concentrarsi sulla capacità di spiegare la Parola, sulla scia del recente *Direttorio omiletico*. A questi rilievi, risponde l'esperienza dell'accompagnamento concreto dei ministri o degli studenti nei corsi di omiletica, che ha rivelato quanto sia complesso lavorare direttamente sui contenuti dell'omelia, senza cadere nell'imprudenza di formulare giudizi opinabili e discutibili. La scelta di lavorare sulla forma dell'omelia consente un rilievo più oggettivo su alcuni punti decisivi per il risultato di una buona omelia. Tale scelta è peraltro cosciente di quanto, attraverso il lavoro sulla forma (struttura, obiettivo comunicativo, attenzione alle parole e agli elementi di una comunicazione efficace), si possa aiutare a chiarire, precisare e orientare gli stessi contenuti della predicazione.

## 5. Conclusioni: l'omelia a 50 anni dal Concilio

A oltre 50 anni dall'evento conciliare, siamo grati alla riforma liturgica per la riscoperta dell'omelia: al tempo stesso siamo sempre più consapevoli della complessità di questo singolare atto di comunicazione rituale, esposto a tensioni per certi versi irriducibili ad una unità.

La prima tensione è quella che registra una varietà di attese nei confronti dell'omelia, da parte dei singoli fedeli all'interno dell'assemblea, ma pure da

parte del predicatore, che porta nell'omelia i propri carismi e i propri limiti personali. In mezzo, tra l'assemblea e il predicatore, stanno le attese della Parola e della liturgia, che custodisce il senso ultimo e l'obiettivo primario dell'omelia.

Una seconda tensione interna all'omelia è quella che distingue un'istanza kerygmatica da un'istanza che potremmo definire "ermeneutica". La prima guarda all'omelia come "Parola di Dio", non perché in se stessa sia Parola di Dio, ma perché appartiene al dinamismo discendente della Parola che si cala nella vita delle persone. Il riferimento essenziale è, in questo caso, al testo biblico, in una fondamentale fiducia riposta nell'intrinseca efficacia della Parola. Questa istanza deve però comporsi con l'istanza ermeneutica, che guarda all'omelia come "risposta ecclesiale" alla Parola di Dio, nel riferimento al contesto comunitario-culturale e alla conseguente capacità da parte del predicatore di ascoltare in modo "contemplativo" non solo la Parola, ma pure il popolo di Dio (EG 154).

In questa tensione tra parola divina e umana, il contesto liturgico dell'omelia deve per forza confrontarsi con il contesto culturale di riferimento. Se il contesto liturgico ordina e "orienta" l'atto omiletico alla singolare efficacia della comunicazione liturgica, il contesto culturale nel quale viviamo tende a misurare la qualità della performance comunicativa sugli standard della comunicazione mediatica. Si pone qui la questione dell'efficacia dell'omelia, esposta tra il doveroso "tentativo" di far risaltare la forza della Parola, più tagliente di una spada a doppio taglio (cf Eb 4,12), e l'inevitabile "tentazione" di misurarne l'efficacia in base a criteri mondani, estranei tanto all'azione liturgica quanto allo stile della Parola[11].



L'insidia di una parola "piegata" all'obiettivo di persuadere e di piacere, anziché "orientata" e ordinata dal contesto liturgico, chiede di comprendere l'utilità del riferimento alle tecniche della comunicazione all'interno dello specifico atto linguistico dell'omelia, alla ricerca di una felice composizione tra il contenuto e la forma, tra la "scrittura" di un "testo" (che prepara con accuratezza le cose da dire) e l'oralità del "discorso" (che si rivolge in modo immediato alle persone), tra la spontaneità di chi si coinvolge in prima persona (la "presenza" del predicatore) e il controllo di chi parla a nome della Chiesa e di Dio (la "rappresentanza", che mette "alla presenza", e parla "in presenza" in Dio).

Attraversata da queste tensioni, la formazione omiletica non può che lavorare per obiettivi mirati e metodologie avvertite, così che la complessità non paralizzi e al contempo la proposta formativa mirata non banalizzi il compito degli omileti. Come si è cercato di mostrare, i principi orientativi di EG costituiscono un sicuro punto di riferimento per la puntualizzazione di tali obiettivi e per la ricerca di tali metodologie.

[11] Cf P. Tomatis , *L'omelia, un atto vivo ed efficace*, in P. Chiaramello (ed.), *L'omelia*, pp. 177-210.

# Indice dell'annata 2017


1 Un anno per la catechesi — LA REDAZIONE

Catechesi **LE RIFLESSIONI**

3 La catechesi alla ricerca di una identità — LA REDAZIONE

5 La normatività delle origini — CARMELO TORCIVIA

25 Catechesi nella storia: un'identità impoverita e ricuperata — GIUSEPPE BIANCARDI

40 Il senso della catechesi nel tempo di papa Francesco — SALVATORE CURRÒ
*Nuovi compiti per la ricerca catechetica?*

57 Bibliografia

Catechesi **PER APPROFONDIRE**

Catechesi: **LE ESPERIENZE**

63 Catechesi *in cammino* e *in dialogo*: esperienze — LA REDAZIONE

64 Il Battesimo e le prime età, "arcata" di apertura dell'iniziazione cristiana — PAOLO SARTOR
*A proposito di un progetto pastorale piemontese*

74 Il "Progetto secondo annuncio": pratiche di annuncio del Vangelo agli adulti — VITO MIGNOZZI

86 Stare dentro la storia con amore — LETIZIA LOMBARDI
*Il Progetto Policoro: al servizio della comunità credente e del lavoro giovanile*


1

GENNAIO -MARZO


Catechesi: **LE RIFLESSIONI**

1 Catechesi e segni dei tempi — LA REDAZIONE

2 I segni dei tempi: dentro una categoria incompresa — ASSUNTA STECCANELLA

15 La pratica dei segni dei\per i tempi, cuore della pastorale missionaria? — LUCIANO MEDDI

33 Una catechesi "nei" segni dei tempi e/o una catechesi "dai" segni dei tempi? — GIUSEPPE ALCAMO

57 Bibliografia

Catechesi **PER APPROFONDIRE**

Catechesi: **LE ESPERIENZE**

58 Catechesi in sintonia con i segni dei tempi — LA REDAZIONE

59 Comunicare speranza nella casbah di Mazara del Vallo — PAOLA DAL PRA
*Un progetto educativo dal sapore evangelico*

72 Responsabili della bellezza — SERGIO PARONETTO

79 Segni dei tempi e *new media* — SIMONA BORELLO - MICHELE ROSELLI

Catechesi: **ATTUALITÀ**

92 Essere iniziati in tempo di cambiamenti antropologici — RINALDO PAGANELLI
*Il Colloquio dell'ISPC (Parigi, 7-10 febbraio 2017)*


2

APRILE-GIUGNO

# Indice dell'annata 2017

## 3 LUGLIO-SETTEMBRE

### Catechesi: **LE RIFLESSIONI**


1 Catechesi nel segno di *Evangelii gaudium* — LA REDAZIONE

2 La Chiesa di *Evangelii gaudium* per la catechesi — ROBERTO REPOLE

18 La catechesi al servizio della missione della Chiesa — FLAVIO PLACIDA
*Le prospettive di* Evangelii gaudium

44 La spiritualità dell'evangelizzatore in *Evangelii gaudium* — MARCELLO SEMERARO

67 Bibliografia


### Catechesi **PER APPROFONDIRE**

### Catechesi: **LE ESPERIENZE**


72 Luoghi catechistici "altri" alla luce di *Evangelii gaudium* — LA REDAZIONE

74 Formazione e catechesI in una "periferia esistenziale" — GENNARO PAGANO
*Il Centro Regina Pacis di Pozzuoli*

78 Pratiche formative in campo economico — TOMMASO REGGIANI
*Le proposte dei Focolarini*

83 Far risuonare il Vangelo in terra vicentina — ANTONIO BOLLIN
*Un'indagine catechistica diocesana*


## 4 OTTOBRE - DICEMBRE

### Catechesi: **LE RIFLESSIONI**


1 Liturgia e catechesi — LA REDAZIONE

2 "Plasmati ed educati dall'azione liturgica" — FRANCO MAGNANI
*Bambini e ragazzi nella azione simbolico-rituale della Chiesa*

12 Liturgia e catechesi: per una complementarità feconda — SÉBASTIEN GUIZIOU

24 Accompagnare i bambini dentro la liturgia — LUIGI GIRARDI
*Criteri derivanti dall'azione liturgica*

32 Bambini e ragazzi nell'azione simbolico-rituale — CARMELO TORCIVIA
*Criteri per l'azione catechistica*

39 La liturgia come "Secondo Annuncio" — LUCA PALAZZI

56 Bibliografia


### Catechesi **PER APPROFONDIRE**

### Catechesi: **LE ESPERIENZE**


61 Liturgia e catechesi. Confronti e proposte — LA REDAZIONE

62 Catechesi e liturgia. La prospettiva evangelica — ERMANNO GENRE

74 Liturgia eucaristica e catechesi nella Chiesa ortodossa — GHEORGHE VASILESCU

84 Progettare l'omelia: dalla diagnosi alla proposta — SIMONA BORELLO - PAOLO TOMATIS

95 indice dell'annata 2017

# ELLEDICI




GIOVANNI CUCCI

## Esperienza religiosa e psicologia

I rapporti tra psicologia e religione non sono mai stati dei più armonici e pacifici. Un approccio per lo più negativo nei confronti del discorso religioso continua a essere assunto in maniera acritica da parte di molti psicologi e psichiatri. Questo ampio studio cerca di dimostrare la necessità di un dialogo: religione e psicologia non possono non interagire tra di loro.

**Codice 06332 • Pagine 432 • € 22,50**

GIANFRANCO CALABRESE

## Eccomi…ti ascolto!

Commento alla parola

ANNO B

Un percorso a servizio delle parrocchie, delle comunità, dei singoli fedeli, per aiutarli a entrare nel tesoro stupendo del Vangelo della domenica (anno liturgico B), giorno del Signore. Essenziale, chiaro, scorrevole nel linguaggio e con un taglio decisamente "pastorale" delle meditazioni, nate dalla predicazione parrocchiale.

**Pagine 06359 • Pagine 224 • € 15,00**




## Calendario liturgico 2018

Lo strumento più chiaro e pratico per seguire e vivere i tempi liturgici della fede.

**Codice 06336**
**Pagine 64 • € 1,00**




## Messale

delle domeniche e feste 2018
CON L'AVVENTO 2017

Per ogni domenica e festa:

- un'introduzione di inquadramento generale della celebrazione;
- una richiesta di perdono;
- brevi introduzioni alle letture;
- una ricca meditazione sui testi biblici;
- una proposta di intenzioni di preghiera dei fedeli;
- antifone, colletta, orazioni.

Il tutto con praticità, semplicità e facilità d'uso.

Il Messale inizia dall'Avvento 2017 (3 dicembre).

**Codice 06313 • Pagine 840 circa • € 6,90**

Nelle librerie **Elledici, Elledici Point e cattoliche**
On line **www.elledici.org**
Scrivi a **vendite@elledici.org**
Telefona **+39 011 95 52 111**

www.elledici.org

ELLEDICI
specialisti in catechesi

# Catechesi




**Stai leggendo l'ultimo numero dell'anno!**
**Per non perdere i prossimi fascicoli di CATECHESI 2018,**
**ABBONATI SUBITO A SOLI 30 €**

## RINNOVA OGGI STESSO IL TUO ABBONAMENTO!

- on line: **www.elledici.org/riviste**
- CCP n. 32691107 intestato a Catechesi L.D.C. - 10093 Leumann To
- carta di credito (Mastercard, Visa, CartaSì) telefonando a 011.95.52.164

Nelle librerie **Elledici, Elledici Point e cattoliche**
On line **www.elledici.org**
Scrivi a **vendite@elledici.org**
Telefona **+39 011 95 52 111**

**ELLEDICI**
specialisti in catechesi