1° DICEMBRE 1976/19
QUINDICINALE / 1ª QUINDICINA
SPED. IN ABB. POST. GR. II (70)
EDITRICE ELLE DI CI / 10096 LEUMANN (TORINO)

catechesi

CHIESA COME ISTITUZIONE
MINISTERI ECCLESIALI

catechesi

RIVISTA DI PASTORALE CATECHISTICA
A CURA DEL CENTRO CATECHISTICO SALESIANO

ANNO 45°

GRUPPO DI REDAZIONE

Consiglio di Direzione:

Pietro Damu (coordinatore) - Mario Filippi
Ubaldo Gianetto - Giacomo M. Medica

Franco Ardusso - Bartolino Bartolini - Michi Costa - Mario Galizzi
Valentino Meloni - Giuseppe Sobrero - Nicolò Suffi

COLLABORATORI PRINCIPALI

Emilio Alberich - Cesare Bissoli - Claudio Bucciarelli
Carmela Calosso - Giuseppe Cionchi - Mario Comoglio - Carlo Fiore
Gianfranco Frumento - Vittorio Gambino - Gaetano Gatti - Guido Gatti
Giuseppe Gianolio - Giuseppe Gevaert - Roberto Giannatelli - Giorgio Gozzelino
Giacomo Grasso - Giuseppe Groppo - Franco Lever - Maria Luisa Mazzarello
Giancarlo Milanesi - Vittorio Morero - Flavio Pajer
Umberto Pasquale - Maria Luisa Petrazzini
Rodolfo Reviglio - Riccardo Tonelli
Zelindo Trenti - Francesca Veronese - Giulio Villani - Giovanni Villata

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO PER IL 1977

▪ Abbonamento ai 10 numeri di « Catechesi-STUDI ED ESPERIENZE »:
per l'Italia L. 4500; per l'Estero L. 5500;
un numero L. 450; arretrato o fuori abbonamento L. 900.

▪ Abbonamento agli 8 numeri di « Catechesi-FOTOPROBLEMI »:
per l'Italia L. 4900; per l'Estero L. 5700;
un numero L. 600; arretrato o fuori abbonamento L. 1200.

▪ Abbonamento agli 8 fascicoli di « Catechesi-DOSSIER GIOVANI »:
(Supplemento trimestrale, con spedizione in cartellina di due fascicoli per volta)
per l'Italia L. 2000; per l'Estero L. 2800;
un numero (2 « Dossier ») L. 500; ciascun fascicolo arretrato L. 300.

PER IL CAMBIO DI INDIRIZZO INVIARE LA TARGHETTA CON IL VECCHIO INDIRIZZO INSIEME A L. 300 IN FRANCOBOLLI.

Amministrazione:

Editrice ELLE DI CI, 10096 Leumann (Torino)
ccp 2/27196; tel. (011) 95.80.555

ASSOCIATO ALL'USPI
UNIONE STAMPA
PERIODICA ITALIANA

Responsabile: U. Bastasi
Registr. Trib. di Torino (14.11.1949) n. 390
Quindicinale
1° dicembre 1976, n. 19, 1ª quindicina
Spedizione in abbonamento postale Gr. II (70)
Stampa: S.G.S. Torino

catechesi

RIVISTA DI PASTORALE CATECHISTICA
A CURA DEL CENTRO CATECHISTICO SALESIANO

Sommario Dicembre 1976/19

CHIESA COME ISTITUZIONE - MINISTERI ECCLESIALI

EDITORIALE

Approfondimenti sul tema « Chiesa » p. 2

STUDI

Giacomo Grasso - La Chiesa come istituzione (Riflessioni teologico-pastorali) pp. 3-11

Hervé Legrand - I ministeri nella Chiesa (Bilancio delle linee fondamentali di ricerca della teologia cattolica) pp. 12-27

Anselmo Dalbesio - La Chiesa negli scritti di Luca (Incontriamo Cristo nella vita ecclesiale) pp. 28-41

Ermis Segatti - Comunismo italiano e questione cattolica/4 (Gli interventi nel periodo della « coesistenza pacifica ») pp. 42-55

ARTICOLI VARI

SUSSIDI

* *Franco Ardusso* - Edward Schillebeeckx: Gesù la storia di un Vivente (Sintesi dell'opera e guida alla lettura) pp. 56-68

Gottardo Blasich - Gli audiovisivi nella proposta del messaggio cristiano/2 (Per i fanciulli della scuola elementare) pp. 69-76

PREADOLESCENTI

Ubaldo Gianetto - « Progetto Uomo » (5° incontro degli sperimentatori. Roma, settembre 1976) pp. 78-80

LIBRI

Novità librarie e audiovisive Elle Di Ci pp. 81-82

INDICI DELL'ANNATA 1976 pp. 83-88

EDITORIALE

Approfondimenti sul tema "Chiesa"

Dopo un approccio globale alla tematica ecclesiale, la Rivista passa ora ad alcuni approfondimenti. La riflessione verte in modo particolare sul significato dell'istituzione-Chiesa (il suo ruolo, la sua struttura, i pericoli a cui è soggetta, le sue « chances » di rinnovamento) e sui ministeri ecclesiali (situazione attuale della problematica teologica sui ministeri, sua portata pastorale, nuove prospettive per questo discorso). Segue la serie di articoli sulla Chiesa nel Nuovo Testamento (La Chiesa nell'opera di Luca) e si conclude quella dedicata a « Comunismo italiano e questione cattolica » (con la presentazione dello stato attuale del problema).
Nella PARTE NON MONOGRAFICA abbiamo l'illustrazione di una recente opera di cristologia (quella di E. Schillebeeckx), la continuazione del discorso metodologico-didattico su « audiovisivi e catechesi », la relazione di un convegno sul testo « Progetto Uomo ».

Il programma per il 1977

Come d'uso per la nostra Rivista, accenniamo già in questo numero di fine anno alle linee essenziali del programma di « Catechesi » per il 1977.
La sezione « STUDI ED ESPERIENZE » continua lo sviluppo del tema ecclesiologico, fino al numero di marzo: si avranno degli approfondimenti sullo « specifico cristiano », sulla salvezza, sul rapporto Chiesa-mondo, sulla teologia e la pastorale della Chiesa locale.
Da aprile in poi sono previsti alcuni numeri parzialmente monografici (che occuperanno all'incirca 50 delle 80 pp. della Rivista), dedicati alla pastorale catechistica delle diverse età, con studi, relazioni di esperienze, indicazioni di sussidi.
Da ottobre fino al termine dell'anno (sconfinando anche nel 1978) l'insistenza maggiore sarà sul tema « catechesi degli adulti ».
Ogni numero della Rivista avrà sempre una trentina di pagine riservate a materiale catechistico-pastorale vario, tra cui: serie di articoli sull'audiovisivo nella catechesi, sul rapporto fede-cultura, sulla catechesi degli handicappati, su alcuni problemi particolarmente vivi del nostro tempo...
La sezione « FOTOPROBLEMI » svilupperà questi temi: Inno alla gioia, L'emarginazione nella pittura di Frateantonio, La fame nel mondo, I grandi testimoni della fede cristiana, Il progresso scientifico, L'azione missionaria oggi, I voli spaziali, La droga.
La sezione « DOSSIER GIOVANI » tratterà alcuni temi fondamentali come: L'accostamento al Gesù dei Vangeli, L'interesse per Gesù nel nostro tempo, Il Dio di Gesù Cristo, La donna, La sessualità, L'aborto, Il matrimonio, L'accostamento alla Bibbia.

RINNOVATE TEMPESTIVAMENTE L'ABBONAMENTO ALLA RIVISTA. VI ASSICURATE L'ARRIVO PUNTUALE DEI PRIMI NUMERI DEL 1977.

LA CHIESA COME ISTITUZIONE

RIFLESSIONI TEOLOGICO-PASTORALI

GIACOMO GRASSO

Non operare indebite semplificazioni

« L'eresia monofisita — ha detto Karl Rahner — è un'eresia nascosta ». Essa corrisponde a quella continua tentazione, e non solo del credente, che è la tentazione del « semplificare le cose ». A fronte di una realtà complessa, si procede come Alessandro dinanzi al nodo gordiano. Il gesto risoluto ha tagliato il nodo, non l'ha sciolto. Semplificate le cose, la complessità di cui erano portatrici resta come prima.

La Chiesa è, insieme, mistero e istituzione. Considerare solo uno dei due elementi è semplicistico: di più, è negazione di fondo dell'evento « Incarnazione del Verbo ». La realtà profonda, e complessa, di Gesù Cristo, « vero Dio e vero uomo », di Gesù Cristo « l'immagine del Dio l'invisibile » (*Col* 1,15), è sostanzialmente lasciata da parte da chi desidera cogliere, della Chiesa, uno solo dei due aspetti. Se è possibile che chi non crede voglia rifarsi solo alla Chiesa-istituzione; se è possibile che un « uomo religioso », non cristiano, sia attratto soltanto dal « mistero », tutto questo non concorda con la situazione del credente. Se costui ha come punto di riferimento il Gesù Cristo « della fede », la Chiesa di Gesù Cristo lui la deve investigare nella sua ricchezza di comunità di uomini che vivono una vita che viene dall'alto (cf *Gv* 3,3ss). È, certo, una comunità di uomini con tutte le caratteristiche misurabili da parte di chi, con le scienze umane più adatte e più attuali, è in grado di compierne la misurazione; ma è, anche, manifestazione del mistero nascosto in Dio e rivelato dal Figlio.

E tutto questo, il credente, può cogliere in maniera unitaria, nella sua fede, come unitariamente coglie, in Gesù Cristo, il Dio e l'uomo. Ancora una volta gli sono di sussidio le intuizioni di fede della Chiesa dei primi secoli che, a Calcedonia (nel 451) ha affermato che nel Cristo la natura divina e quella umana sono « non confuse e non divise ». Un'unità profonda, senza confusioni e senza divisioni.

Non è difficile, oggi, imbattersi in cristiani pieni di perplessità sugli aspetti istituzionali della Chiesa. Se, per superare le perplessità, si semplifica la questione e si fa riferimento solo al mistero, *non si compie un buon servizio* alla maturazione di fede del credente. Nello stesso tempo non si è corretti se si giudicano tali perplessità come frutto di sterile e querula contestazione. I tempi e le situazioni di Chiesa, che stiamo vivendo, offrono non poche giustificazioni alle perplessità di molti.

Un cambio di civiltà

Che gli uomini d'oggi abbiano assistito, e stiano ancora assistendo, ad una trasformazione di civiltà è un dato sul quale è inutile soffermarsi. Si tratta di un cambiamento « universale, globale e inedito » (Burgalassi), che ha prima coinvolto il mondo occidentale per poi raggiungere praticamente tutti i paesi, quasi indipendentemente dalla loro particolare cultura.

È indubbio che tale mutamento, particolarmente accentuato nel mondo occidentale, abbia colpito e colpisca tutte le istituzioni. Ha colpito, e colpisce ancora la Chiesa. Poiché tutte le istituzioni, e in particolare quelle che danno rilevanza alle tradizioni, hanno in sé una « resistenza al cambiamento », si creano delle tensioni, talora molto forti, tra esse e la realtà profondamente trasformata. C'è, allora, chi arriva ad una sola conclusione: le istituzioni sono di per sé superate. Queste conclusioni sono emerse anche tra dei credenti. Se talvolta sono apparse come il frutto di un itinerario un po' semplicistico e anche affrettato, in altri casi sono state il frutto di una riflessione teologica poco accorta. Non poche volte, occorre pure notarlo, sono state il risultato di un atteggiamento — anche qui teologicamente mal fondato — che ha accentuato il ruolo della « tradizione », senza ricordarsi che c'è *una* Tradizione da non confondersi con *tante* piccole tradizioni. Le piccole tradizioni sono state difese in nome *della* Tradizione, e per fare un buon servizio (buono quanto inutile) a quelle, si è fatto un cattivo servizio a questa.

È allora indispensabile che la riflessione teologica, la catechesi e l'azione pastorale, siano disposte — da una parte — ad accogliere i dati di un cambiamento a proposito del quale esiste ormai una letteratura amplissima, e — dall'altra — a compiere un'attenta indagine. Solo così sarà possibile superare le perplessità. Soprattutto, poi, sarà possibile cogliere gli elementi di fondo dalla Chiesa-istituzione e vederli in quella corretta prospettiva « sacramentale » che è quella che fa dell'umanità di Gesù Cristo il « sacramento primordiale » del Padre, e della Chiesa, nella sua visibilità, il « sacramento fondamentale » di Cristo.

Le osservazioni che seguono vorrebbero essere un contributo a questo tipo di riflessione teologica, e un sussidio alla catechesi e all'azione pastorale.

Poiché la rivista tratta ampiamente altrove (*) il tema della Chiesa-mistero-sacramento, il mio contributo riguarderà più propriamente l'istituzione da questi principali « angoli di visuale »:

- *in che senso la Chiesa è istituzione*;
- *necessità dell'istituzione*;
- *struttura o strutture dell'istituzione*;
- *ministeri nella Chiesa*;
- *funzione della « gerarchia »*;
- *partecipazione di tutti i cristiani alla Chiesa-istituzione.*

Ne deriveranno alcune conclusioni che evidenzieranno, anche in riferimento al cambio di civiltà di cui sopra, la necessità di accogliere (e favorire) forme istituzionali nuove; si esprimeranno anche riserve nei confronti di ideologie e prassi di restaurazione che, come già è avvenuto in alcuni momenti della storia della Chiesa, non favoriscono affatto la sua funzione di « segno ».

Alcune premesse teologiche e sociologiche

Una teologia che attribuisca effettiva importanza all'Incarnazione del Verbo è già una sufficiente base per una ecclesiologia pronta a cogliere negli aspetti

* In un prossimo numero (N.d.R.).

più veri e profondi, più rilevanti in una lettura « di fede », quel « dato » che è fornito dagli elementi istituzionali della Chiesa. Occorre, però, attribuire una *effettiva* importanza all'Incarnazione. In questo senso devono veramente intrecciarsi ortodossia e ortoprassi. Non credo di scoprire nulla di particolarmente nuovo se noto come in non pochi casi si è fatta della teologia « ortodossa » alla quale non è seguita un'ortoprassi. Proclamare la propria attenzione all'Incarnazione e dedicare interi trattati di cristologia a tale mistero, non è ancora sufficiente se, nel vissuto di Chiesa, si è accolto uno spiritualismo di marca doceta o monofisita. Un certo modo di intendere la presenza della Chiesa nella storia, un certo modo di esprimere la sua vita sacramentale (in riferimento ai sette sacramenti), sono indicativi al riguardo. L'aver quasi contrapposto la Chiesa al mondo (atteggiamento al cui superamento siamo invitati dalla *Gaudium et spes* del Vaticano II), l'aver vanificato la corporeità dei sette sacramenti (il loro essere *grossières,* direbbe padre Chenu rifacendosi all'insegnamento di Tommaso d'Aquino che parla di « *exercitia corporalia in sacramentis* »: cf STh, III, 61,2), sono esempi concreti di una non effettiva importanza attribuita all'Incarnazione. Di questo deve tener conto la ecclesiologia quando deve misurarsi con quanti vanificano la dimensione istituzionale con un discorso o una prassi esplicita. Non sono né i primi né i soli responsabili. E la responsabilità non va cercata solo in alcuni ambienti della Chiesa, anche se alcuni ambienti, per il ruolo che giocano, possono concretamente avere una responsabilità maggiore. È una responsabilità che coinvolge tutti i membri della Chiesa che, come tali, sono sempre chiamati ad alzare profeticamente la loro voce. Per esemplificare: un certo modo anonimo di celebrare i sacramenti, e in particolare l'Eucaristia, modo ancor troppo diffuso a più di dieci anni di distanza dalla fine del Vaticano II, è certamente da attribuirsi a pastori poco attenti al mistero dell'Incarnazione, ma anche ad un insieme di Popolo di Dio che, nel suo complesso, preferisce non essere disturbato dalle imprevedibili conseguenze collegate al fatto che « il Verbo si è fatto carne » (cf *Gv* 1,14a).

A livello filosofico, poi, è importante domandarsi quale possa essere il minimo richiesto alla morale sociale. E questo non nella pretesa di « battezzare » una morale sociale facendone il prerequisito assoluto e indispensabile ad una visione globale di Chiesa, ma nella convinzione che la dimensione « uomo » dice socialità e, conseguentemente istituzione. Aggiungo qui, anche se a bassa voce e solo come stimolo alla ricerca (perché l'argomento è assai complesso e non può essere affrontato in poche pagine), che probabilmente occorre, se si vogliono evitare le accuse e soprattutto gli errori qualunquisti, essere disposti a storicizzare le richieste di socialità e di istituzione, confrontandole con la cultura e con la politica...

A livello, infine, di scienze umane e, quindi, in particolare, di psicologia e di sociologia (ma non solo di psicologia e di sociologia...), mi limito a far mia la richiesta di una sociologia per l'ecclesiologia. La richiesta viene da uno psicosociologo, Gérard Wackenheim, che ha pubblicato uno studio al proposito su « Concilium » (1974, n. 1, pp. 23-33). La risposta non può che essere data dai sociologi. Il frutto, però, della risposta deve essere accolto dalla Chiesa, e da tutti i suoi membri, anzitutto dai teologi, dai catechisti e dagli operatori pastorali che, ancora una volta, possono così mostrare, dall'attenzione e dai fatti che ne seguono, se sono davvero attenti all'Incarnazione o se l'attenzione è soltanto « di parata ».

In che senso la Chiesa è istituzione?

Se la Chiesa ha una sua dimensione umana, se è *anche* una comunità di persone, e una comunità organizzata, con norme proprie, con delle autorità, essa è una istituzione. E lo è in ogni sua accezione, come Chiesa universale, come Chiesa particolare (o Diocesi), come comunità di Chiesa a livello parrocchiale, o di « comunità di base ».

In ogni caso, quale che sia la struttura dell'istituzione, è possibile evidenziare gli elementi che permettono di parlare di istituzione. Questi elementi sono umanamente misurabili, cioè possono essere studiati dalle scienze umane: i risultati di questo studio, però, non ci danno ancora la totalità della Chiesa che — da parte del credente — è colta, nella fede, secondo una ricchezza che dice sì umanità ma anche mistero.

In uno studio sulla Chiesa-istituzione, François Houtart dice: « La Chiesa è una istituzione. C'è chi rigetta questo fatto come indegno del Regno di Dio che esiste misteriosamente sulla terra fino alla pienezza dei tempi, e preferirebbe un modo di esistenza più mistico e meno contaminato... Bisogna riconoscere tuttavia che questo desiderio si accosta più al platonismo che all'Incarnazione » (cf F. HOUTART, *L'éclatement d'une Eglise,* Mame, Tours 1969, p. 77). È un'osservazione corretta, perché rifiutare la dimensione umana, e l'ho già annotato nelle pagine precedenti, è frutto di una teologia monca.

Ma una teologia attenta deve fare ancora un ulteriore passaggio. Essendo *anche* una comunità umana, la Chiesa è istituzione. Ma poiché la Chiesa è, nella sua globalità, umano-divina, e poiché tale globalità non permette un'operazione anatomica (che ucciderebbe la realtà), occorre procedere con quel criterio che la teologia classica chiamava « dell'analogia ». Questo criterio fa sì che la risposta ad una domanda del tipo: « in che senso la Chiesa è istituzione », tenga presente quanto di simile e quanto di dissimile c'è, nella Chiesa, anche a livello di istituzione, nel confronto con realtà unicamente umane, l'istituzionalità delle quali si esaurisce in ciò che è misurabile a livello di scienze umane. Questo vale, evidentemente, solo per il credente. Chi non crede può solo ammettere, senza comprenderlo, che il credente coglie qualcosa che a lui non è dato di intravedere.

Nella riflessione teologica, nella presentazione catechistica, nell'azione pastorale, l'istituzione-Chiesa deve essere allora accolta nella sua ricchezza di umanità e in quanto la caratterizza « nel mistero ».

Necessità dell'istituzione

Credo siano sufficienti alcune osservazioni molto semplici per provare la necessità che una realtà, pur « fatta » di mistero come la Chiesa, abbia una sua dimensione istituzionale.

Primo: nessuno di noi pensa di poter esprimere quanto vi è in lui di più intimo e profondo facendo a meno di quello che abitualmente chiamiamo « il nostro corpo ». Tommaso d'Aquino nota, a proposito dei sacramenti, e anche in riferimento all'Incarnazione del Verbo, che solo attraverso le realtà sensibili e corporee siamo condotti a quelle intellettuali e spirituali (cf STh, III, 61,2 e III, 1,1). Karl Rahner afferma che il corpo è, in qualche modo, il *segno* della complessa realtà personale. Oggi da molte parti si evidenzia l'importanza della corporeità e del suo ruolo. Sarebbe perlomeno strano dimenticarlo a livello di comunità ecclesiale.

Secondo: quale celebrazione dell'Eucaristia sarebbe possibile senza un riferi-

mento ad un cibo (il pane) ed a una bevanda (il vino)? Quale ascolto della Parola si potrebbe realizzare senza il risuonare di un messaggio, senza la possibilità di contemplare parole scritte in un libro, o anche senza la concretezza di un avvenimento della storia al quale rifarsi per cogliere in esso, aiutati dallo Spirito, l'insegnamento nuovo che viene dall'alto? Le condizioni della nostra umanità superano gli eventuali limiti offerti da una teologia che volesse pretendere una totalità di silenzio. Perché anche un presunto « silenzio su Dio » assumerebbe, proprio per le condizioni della nostra concreta umanità, un carattere di concretezza. Anche il silenzio tocca e scolpisce le nostre dimensioni concrete.

Terzo: anche là dove, riunendosi, alcuni uomini hanno preteso di rinunziare a qualsiasi forma istituzionale, una qualche istituzione è pur sorta, se non altro per codificare la rinunzia a qualsiasi istituzione. Ricordo di aver incontrato, alcuni anni fa, una comunità laica che voleva esprimere una totale libertà da ogni formalità di convivenza. Dopo un tempo relativamente breve essa aveva scelto di darsi un *minimum* di « regole » perché tutto questo era diventata una reale esigenza. L'istituzione si stava manifestando, eppure nulla si era perso, in quei mesi, dell'iniziale libertà e fantasia. Anzi, le manifestazioni proprie all'istituzione stavano dando alla libertà e alla fantasia una ricchezza maggiore.

Ritengo che i tre gruppi di motivazioni siano sufficienti per provare la necessità dell'istituzione, anche quanto alla Chiesa.

Struttura o strutture dell'istituzione

In riferimento alla Chiesa-istituzione occorre, come per qualsiasi istituzione, far riferimento ad alcuni *meccanismi* necessari al suo funzionamento. Essi sono: certe norme che regolano la vita dell'istituzione, l'esistenza di un'autorità e di un sistema di rapporti di aggregazione (socializzazione) e di comunicazione. Questi meccanismi danno origine a strutture che permettono all'istituzione di funzionare.

Poiché il credente coglie l'origine della Chiesa in Gesù Cristo e nell'evento della Pentecoste, è legittimo chiedersi se esista una struttura essenziale di Chiesa e quale sia. Ma è anche necessario, ad evitare nuovamente equivoci dovuti ad un atteggiamento « spiritualista » di tipo riduttivo, dire subito che al di là di una struttura essenziale stanno strutture che devono la loro origine alla situazione temporale della Chiesa. Legata com'è, proprio in ragione dell'Incarnazione, alla storia del mondo, la Chiesa nella sua strutturazione istituzionale risente di questa storia. Le sue strutture, pur rifacendosi ad una struttura essenziale, corrispondono al modo di esprimersi degli uomini.

Detto per inciso, ma è una constatazione importante e sulla quale vale la pena riflettere, occorre notare che la Chiesa è essa stessa, per usare una terminologia efficace, una « sovrastruttura necessaria ». Questo in vista del Regno, di cui la Chiesa è germe ed inizio.

La struttura essenziale della Chiesa si evince dal Nuovo Testamento e si può descrivere come il realizzarsi di una comunione di uomini e donne che hanno vissuto la straordinaria avventura di partecipare all'evento « morte e risurrezione » di Cristo nel Battesimo e in quanto è seguito ad esso. Questa comunione nel Cristo ha posto questi uomini e queste donne in una situazione nuova: costituiscono un corpo di cui Cristo è la testa. Questo corpo ha diverse membra. Alcune di esse (e se ne parlerà ancora a proposito della gerarchia) hanno una funzione specifica, sia in quanto « segno » del Cristo stesso, sia

in quanto successori di quegli Apostoli attorno ai quali, in ultima analisi per la celebrazione dell'Eucaristia, si è unificato il popolo chiamato a dare a Dio, nel Cristo, la grande lode.
Tutto il resto non è essenziale. Questo non significa che, a livello di una data situazione storica, non debba avere importanza. Solo occorre, come già si è notato, non confondere l'essenziale col provvisorio. Questa confusione, in momenti di cambio di civiltà, potrebbe essere molto pericolosa.

Ministeri nella Chiesa

Prima di affrontare l'argomento « gerarchia » (per diversi motivi implicato in una riflessione sulla Chiesa-istituzione), è opportuno fare riferimento ai ministeri ecclesiali che esprimono un elemento essenziale di quella comunità convocata dalla Parola di cui si è detto sopra. Oggi la teologia sta ricostruendo una riflessione più organica e più vasta sul ministero e sui ministeri. Tutto questo in stretto collegamento con la figura del Cristo « servo » (quindi *diákonos,* ministro). In lui ogni credente vive, nella Chiesa, e per tutto il mondo e tutti gli uomini, un ministero ecclesiale fondamentale che precede gli stessi ministeri ordinati. Non faccio qui questione di « importanza », di « responsabilità » e neppure di autorità. Annoto soltanto che tali servizi derivano dal Cristo ed esprimono un primo tessuto istituzionale al quale fare riferimento. È un tessuto svariatissimo che esprime le ricchezze di un corpo nel quale ciascuno, a seconda dei doni ricevuti e della risposta a questi doni, assume delle responsabilità che lo collegano, come il servitore fedele, al padrone che chiede a tutti un rendiconto dei talenti ricevuti. Nella misura in cui i credenti sono consapevoli di questa loro attiva partecipazione alla vita della comunità ecclesiale, si ha insieme la possibilità di approfondire la propria appartenenza alla Chiesa e il senso, ancora una volta, di istituzioni che via via, a seconda delle esigenze del tempo e delle esigenze dettate dagli avvenimenti, trovano una loro formalizzazione. E si tratta di una formalizzazione che tanto più sarà adeguata alle esigenze tanto più farà maturare il significato profondo (per nulla « formale » nel senso deteriore del termine) delle istituzioni.
Ho accennato al fatto che la teologia oggi sta approfondendo il significato dei ministeri nella Chiesa. Questo approfondimento, che anche a livello pastorale vedrà impegnate le Chiese in Italia nel 1977/1978, permetterà di fare ancora un passo in avanti per togliere dalla dimensione « istituzione » quelle ombre che alcuni ritengono doversi in essa intravedere.

Funzione della gerarchia

Per il cattolico la « gerarchia » (espressione che non si ritrova nel Nuovo Testamento e che, purtroppo, ha oggi un'accezione comune molto negativa e diversa da quella che la Tradizione ecclesiale più limpida le attribuisce), è insieme « dono di Dio al suo popolo » e componente della struttura istituzionale. I due elementi, come sempre, non si devono confondere e non si possono dividere. Perciò occorre coglierli unitariamente, ma anche, per non operare confusioni, evidenziare quella che è la funzione essenziale e quelli che sono gli elementi, per così dire storici, che si individuano in essa.
Il Vaticano II, nella *Lumen gentium,* al cap. III (quello sulla costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell'episcopato), esprime la dottrina della Chiesa sulla gerarchia e ne esplicita il ruolo di santificazione, di magistero e di governo. Non a caso il Concilio ha voluto parlare della gerarchia dopo aver parlato del Popolo di Dio (operando al proposito una trasposizione

di capitoli: il cosiddetto « schema belga », preparato in gran parte da mons. Philips, iniziava con un capitolo sul mistero della Chiesa, proseguiva con un capitolo sulla gerarchia e con un altro, successivo, sul Popolo di Dio, mentre nella redazione finale il capitolo sul Popolo di Dio viene prima di quello sulla gerarchia...); non a caso sempre la *Lumen gentium* insiste sulla dimensione gerarchica (cf ad es. LG, 24,27). Questo permette di evidenziare quanto vi è di essenziale nella funzione gerarchica, e cioè il servizio. Se il « lavare i piedi » che ha costituito un grande insegnamento da parte di Gesù « Signore e Maestro », passa come distintivo ai suoi discepoli (cf *Gv* 13,1ss), questo segno distintivo è quello che, al di là delle rappresentazioni storiche, modella l'essenza della gerarchia e la configura a Cristo. Ché, altrimenti, si dovrebbero assumere elementi distintivi in contrasto coll'evangelo, e invece modellati sui « potenti » del mondo (cf *Mc* 10,42-45).
Una volta sottolineata la funzione gerarchica nella sua realtà di servizio, se ne esprime la sostanziale dimensione di « dono di Dio al suo Popolo ». E trattandosi di un « dono » si può anche comprendere l'espressione « gerarchia » nella sua originale accezione, e cioè nel suo significato di « potere sacro », ossia « santo » di una santità partecipata da Colui che è « il Santo ».

Partecipazione di tutti i cristiani alla Chiesa-istituzione

Alcuni dei punti fin qui considerati non solo permettono di avere della realtà istituzionale una visione meno negativa o addirittura positiva, ma anche fanno intravedere il significato di una vera partecipazione di tutti i cristiani alla Chiesa-istituzione. L'istituzione, infatti, non è, e non può essere considerata come il « retaggio » di alcuni, anche se questi « alcuni » sono, ad es. come membri della gerarchia, un effettivo dono di Dio al suo popolo. L'istituzione coinvolge tutti non solo nel senso che, distinguendo in autorità e sudditi attribuisce a ciascuno un ruolo istituzionale, ma nel senso più pieno: in ogni « società » (e anche la Chiesa è società, benché non solo società e, inoltre, è società in « senso analogico ») *tutti* partecipano, in qualche modo, direttamente o indirettamente, all'impegno nei confronti del Bene Comune. La filosofia classica (e Tommaso d'Aquino in particolare), ha parlato di una « prudenza politica » (che è la virtù propria di chi ha un ruolo di comando) che se spetta al capo, spetta pure al suddito. Nessuno è escluso, anche in questo senso più ricco, da una presenza qualificata nell'istituzione. E se alcuni eventi che la storia degli ultimi secoli sa denominare con precisione (ad es. l'autoritarismo delle monarchie assolute che neppure la Rivoluzione francese ha saputo cancellare del tutto...), hanno continuato e talora continuano ad incidere nei modi storici che coinvolgono la Chiesa-istituzione, essi devono essere misurati da una parte con ciò che è essenziale all'istituzione ecclesiale e dall'altra con ciò che viene richiesto dall'uomo d'oggi (e anche dal cristiano) che giudica tali eventi ormai superati.
La maturazione di una buona teologia sui ministeri fa intravedere una presa di coscienza più ricca e adeguata anche quanto alla partecipazione di tutti i cristiani alla Chiesa-istituzione. Alcuni passi, per ora timidi e incerti, si stanno compiendo per mezzo degli Organismi consultivi previsti dai documenti di attuazione del Vaticano II. Anche se alcuni giudicano tali Organismi ancora molto lontani da uno stile nuovo nella gestione delle istituzioni di Chiesa, c'è da ritenere che essi possano molto — in riferimento alla partecipazione — soprattutto se accompagnati da una riflessione teologica attenta (che non confonda *tout court* la democrazia col modello offerto dal Regno dei Cieli), e da una « pazienza » resa forte dal coraggio e dall'amore.

Forme istituzionali « nuove »?

Ho parlato, all'inizio di queste riflessioni, del cambiamento di civiltà che il mondo sta vivendo. Questo cambiamento *richiede,* nel rispetto dei dati essenziali della Chiesa-istituzione, un mutamento anche all'interno della Chiesa. Questo se la Chiesa vuol essere fedele ad una Parola che si incarna nella storia. L'arroccarsi ad una presunta fedeltà che confonde la Tradizione (cioè, in sostanza, Gesù Cristo e il suo evangelo « letto nella Chiesa ») con le piccole tradizioni, è un atteggiamento foriero di confusioni e di rifiuti. Si potrebbe facilmente provare come non pochi atteggiamenti critici nei confronti delle istituzioni di Chiesa sono dettati da una onesta non accettazione di strutture e di comportamenti abituali, ma secondari, che non dicono più nulla, o anche giocano un ruolo negativo, nei confronti degli uomini d'oggi. È vero che in taluni casi certe prese di posizione nei confronti di elementi, tutto sommato secondari, dimostrano un certo infantilismo da parte di chi ne fa questioni di stato. Concordo in questo senso con Y. Congar che, interrogato nell'immediato post-concilio sugli abiti degli ecclesiastici, affermava: « Questi non sono problemi da teologi ma da sarti! ». Ma è altrettanto vero che in tanti altri casi non si possono vanificare le giuste attese dei credenti più attenti ai problemi dell'oggi e rimandare *sine die* decisioni sulle istituzioni e sui rapporti all'interno della Chiesa. Saggi, come quello di W. Bühlmann (W. BÜHLMANN, *La terza Chiesa alle porte,* Paoline, Alba 1974), o inchieste recenti suggeriscono troppi elementi di giudizio per essere dimenticati. L'operatore pastorale vi è troppo impegnato perché se ne possa non tener conto.

Non è questo il luogo in cui proporre elenchi più o meno completi di istituzioni da rinnovare o da realizzare *ex novo.* Mi preme piuttosto annotare come non si tratti solo di realizzare istituzioni nuove ma di dare uno spirito e modelli comportamentali nuovi anche a istituzioni essenziali. Solo mettendosi in questa prospettiva (e utilizzando, dove necessario, l'apporto delle scienze umane), è possibile mantenere una fedeltà al Cristo, Signore della Chiesa. Come essere fedeli a Colui che rende nuove tutte le cose, senza accogliere nella prospettiva di « segni dei tempi » le novità più attente all'uomo?

Penso, a titolo di esempio, alle possibilità, quanto al rinnovamento nello stile d'esercizio dell'autorità, che possono derivare da un'utilizzazione, politicamente attenta, della dinamica di gruppo, applicata durante incontri ai quali dovrebbero sempre più partecipare quanti hanno responsabilità nelle comunità ecclesiali.

Pericoli in agguato

In una situazione di cambiamento come quella che stiamo vivendo, mi sembra di cogliere tre possibili pericoli.

Il *primo* è quello di desiderare e operare un mutamento nelle istituzioni ecclesiali senza essere fedeli alla Tradizione. Non mi soffermo su di esso perché mi sembra, onestamente, sia quello più frequentemente additato e sul quale molti mettono in guardia.

Un *secondo* è quello individuabile nella *escalation* radicale. Riprendo a questo proposito un recente avvertimento della Comunità di Bose: « Se c'è un pericolo reale in questo momento per noi in Italia, questo è costituito dall'ideologia radicale che sotto la pretesa di libertà velleitarie si sta facendo dominante, tramite ogni mezzo di comunicazione sociale: diventa l'aria che tutti sono costretti a respirare. È l'ideologia del "tutto è nostro": il corpo, la pancia, il matrimonio... ciò è davvero quanto vi è di più anticristiano »

(cf *Qiqaion di Bose*, 6, Pentecoste 1976). Non è impossibile che un'ideologia di questo tipo faccia breccia anche tra credenti e pretenda mutamenti istituzionali che risentirebbero fortemente di essa.
C'è infine un *terzo* pericolo, forse più subdolo e più facile anche a penetrare in una cristianità che non ha ancora assimilato in pieno il metodo offerto dal Vaticano II. È il pericolo di una « restaurazione », che si presenta come l'ancora di salvezza a fronte di cambiamenti che sembrano far crollare anche l'essenziale. Si comincia con atteggiamenti e prese di posizione che sembrano voler conservare la Tradizione e che in realtà difendono piccole tradizioni. Si parte da un discorso sulla necessità di coinvolgere la fede e la vita, per evitare, come si dice, i dualismi, e poi si comincia a battezzare tutto (cultura, civiltà, filosofia, arte e politica). Se non si è accettati, si è disposti, forse, a moltiplicare i Lefebvre. Se si è tollerati, si diventa sempre più intolleranti, e si inventa un pluralismo inteso così: da una parte i credenti (monolitici), dall'altra coloro che non credono. È un pericolo da tener presente. Anche in vista di un vero rispetto della Chiesa-istituzione.

SUSSIDI PER L'AVVENTO

NOI ATTENDIAMO GESÙ, IL SALVATORE (La 1)

q. 24 - Filmina L. 2.400; diapositive L. 4.800; cassetta L. 3.500

L'attesa del Salvatore è presentata attraverso tre personaggi: Zaccaria, Maria, Giuseppe. Essi, accogliendo l'annuncio della venuta di Gesù, diventano per noi modello di fede. La filmina parte dalla situazione esistenziale del ragazzo di oggi che attende qualcosa, per fargli rivivere l'attesa di Uno, ben più importante delle cose.

QUADRI LITURGICI DOMENICALI

I serie: Solennità e feste, quadri 32 - **L. 2.000**

IV serie: Domeniche anno C, quadri 48 - **L. 2.800**

I quadri, nel formato 25 x 32, rappresentano la scena centrale del Vangelo domenicale o festivo. Sul retro il testo evangelico.

Utilizzazione

— **in Chiesa**, accanto al **Lezionario**, per richiamare nei fedeli l'idea centrale delle **Letture**;

— **all'entrata della Chiesa**, al centro di un cartellone, con foto, disegni, scritte attualizzanti;

— **nel gruppo di preparazione** dell'omelia o del catechismo, come punto di partenza per il dialogo e per la costruzione del cartellone.

GUIDA AL LEZIONARIO FESTIVO

Volume I, per l'Avvento, il Natale e l'Epifania, anni A, B, C, pp. 408, L. 4.200

Serie di 8 voll., di pp. 350 circa ognuno: tutta la serie L. 18.000

Contiene per ogni Domenica i testi delle Letture, con una esegesi essenziale, una sintesi biblico-dottrinale per la catechesi e l'omelia, note pedagogiche e tracce di sviluppo.

EDITRICE ELLE DI CI - 10096 LEUMANN (TORINO)

I MINISTERI NELLA CHIESA

BILANCIO DELLE LINEE FONDAMENTALI DI RICERCA DELLA TEOLOGIA CATTOLICA

HERVÉ LEGRAND

Le basi della ricerca e le sue linee fondamentali

Il notevole sviluppo della teologia dei ministeri nella Chiesa Cattolica, che si è avuto in questi ultimi dieci anni, deve molto alla sensibilità ecclesiologica risvegliata dal Vaticano II e all'accresciuta attenzione accordata ai risultati della ricerca esegetica ed ecumenica. In questo campo, si sono potuti registrare, negli ultimi anni, accordi teologici numerosi e significativi.

Ma questo sviluppo teologico deve ancora di più alla sfida lanciata dalla grave crisi del ministero ordinato: l'espressione di Illich *The Vanishing Clergyman* trova la sua verifica ogni giorno, soprattutto nella crisi di identità di molti preti e nelle difficoltà che essi incontrano a inserirsi in modo attivo nella costruzione dell'avvenire.

Tuttavia la problematica teologica non si incentra sulle difficoltà dei preti in quanto tali. Questo significherebbe soffermarsi solo sui sintomi di una malattia che ormai coinvolge l'intero corpo della Chiesa. Essa non si sente forse a disagio per la natura e le forme del suo ministero, inserito in un contesto socio-culturale che è ormai diventato, quasi dappertutto, ampiamente inedito? Inoltre, non è male organizzata in ordine all'esplicazione di questo suo ministero? Il binomio sacerdozio-laicato, funzionale in una società che oggi non esiste più, si rivela ormai inadeguato. In questa prospettiva, il problema dei ministeri è un problema della Chiesa prima che dei preti: per risolvere le loro difficoltà è anzitutto necessario che la Chiesa ripensi sia al suo inserimento nella società sia alla sua attuale strutturazione. La questione è prima di tutto di carattere ecclesiologico.

Per le stesse ragioni, la (necessaria) difesa e l'illustrazione di alcune formulazioni dogmatiche che si riferiscono alla persona del sacerdote, appaiono ugualmente secondarie per la teologia. La crisi dei ministeri si manifesta in quasi tutte le Chiese, sia la loro dogmatica cattolica, ortodossa, anglicana, luterana o presbiteriana. L'esistenza di una medesima crisi, nonostante la differenza delle enunciazioni dogmatiche relative alla persona dei ministri, dimostra in modo chiaro che la vera questione risiede nel modo nel quale la Chiesa esercita globalmente il suo ministero in un contesto inedito. Non bisogna mai scambiare gli effetti con le cause! La dimensione dogmatica della crisi è, dunque, secondaria; la sua dimensione ecclesiologica è primaria.

La nostra esposizione seguirà l'ordine delle problematiche che di volta in volta sono sorte nello svolgersi della ricerca. Poiché i problemi dei preti e la loro crisi di identità dottrinale, che sono fenomeni secondari, non possono essere un buon punto di partenza, li prenderemo in considerazione quando parleremo dell'oggetto del ministero (I), per costatare poi in seguito che tale ministero è svolto abitualmente da tutti i cristiani, anche se in modo diverso (II); tutto questo comporta l'abbandono del binomio sacerdozio-laicato come strumento concettuale per realizzare la riflessione, sostituendolo col concetto più generale di ministero (III). Quindi tenteremo di specificare in che cosa consiste l'originalità del ministero ordinato (IV) e il rapporto nuovo che intercorre tra l'oggetto del ministero e la persona del ministro (V). Concluderemo presentando quello che è il legame organico che esiste tra il ministero e la Chiesa nella sua concretezza, legame che è uno dei beni comuni da ricercare (VI).

Linea I

IL PUNTO DI PARTENZA DELLA RICERCA DEVE ESSERE L'OGGETTO DEL MINISTERO DELLA CHIESA NEL MONDO

A) PRIORITÀ DELL'OGGETTO DEL MINISTERO SULLA PERSONA DEI MINISTRI

Per la maggior parte della gente il problema dei ministeri è in primo luogo quello dei preti: in che modo si può venire incontro alle loro difficoltà personali o di gruppo? In che modo far fronte al loro numero che va sempre più diminuendo? Dal punto di vista teologico, tuttavia, il problema dei ministeri non è anzitutto un problema di persone, e nemmeno un problema posto da una certa categoria di cristiani (i ministri). La questione fondamentale è altra: in che modo la Chiesa (cioè l'insieme dei cristiani) deve e può esercitare il ministero che a lei è stato demandato a servizio della buona novella in questo mondo? Questo dev'essere il punto di partenza della riflessione.

B) TENTATIVO DI DESCRIZIONE DEL MINISTERO DELLA CHIESA

In modo forse più descrittivo che dogmatico, ci sembra che oggi si può cogliere l'essenziale del ministero di sempre secondo le quattro caratteristiche seguenti:

1. Portare la buona novella fino agli estremi confini della terra

Nel racconto della nascita della Chiesa a Pentecoste, gli esegeti concordano nel vedere il modello primitivo della sua missione universale. Qui vengono simbolicamente rappresentati tutti gli abitanti dell'*oikoumene* (elenco di *At* 2,9-11) e ognuno sente annunciare la buona novella nella sua lingua. Lo Spirito, dunque, invia la Chiesa nel mondo intero, obbligandola così ad assumersi quell'immenso impegno missionario attraverso il quale raggiungerà la sua pienezza escatologica. Il comando del Signore: « Mi sarete testimoni fino agli estremi confini della terra » (*At* 1,8) e « Andate e ammaestrate tutte le nazioni » (*Mt* 28,19), non dovrà essere quindi uno dei primi criteri per la riflessione sul ministero della Chiesa?

2. Capovolgere Babele [1]

Per caratterizzare il ministero della Chiesa (AG 4) il Vaticano II ha ripreso l'immagine patristica che presenta la Chiesa come colei che deve continuamente rifare quello che Babele continuamente disfa. Chi può negare che Babele è una delle immagini dominanti della nostra cultura? Così l'immagine più antica della Chiesa (nella Pentecoste) è anche una delle immagini più attuali del suo ministero. In concreto, questo significa che, per la sua stessa vocazione, la Chiesa è chiamata:

a) ad impegnarsi perché gli uomini e le comunità che essi formano entrino in comunione tra di loro e si riconcilino gli uni gli altri. Facciamo un elenco: ogni tentativo per superare il razzismo e il nazionalismo esasperato, per favorire l'integrazione tra i popoli, le culture, l'accoglienza degli emigranti, ecc.

b) a parlare tutte le lingue, la qual cosa esclude tanto una concezione uniforme dell'unità della Chiesa quanto una concezione ripetitiva della sua tradizione. Non è forse vero che almeno una parte dei « bloccaggi » attuali dipendono dal fatto che la Chiesa (in Occidente come presso le Chiese giovani) crede di dover riprodurre la Chiesa di ieri o una Chiesa di altri luoghi (norme etiche, espressioni dottrinali, modelli di ministero)? Atteggiamenti simili paralizzano il ministero della Chiesa e mettono i ministri a disagio. Le Chiese giovani in più di un caso sono viste come delle manifestazioni dell'imperialismo culturale dell'Occidente, perché appaiono motivate da una concezione cristallizzata della Tradizione. Questo vuol dire che la Chiesa ha bisogno di ministri « bilingui » per scalzare Babilonia: « bilingui » nei diversi stadi della tradizione e capaci allo stesso tempo di dominare il linguaggio della cultura nuova o delle culture non-cristiane; « bilingui » ancora nelle differenti comunità di oggi, perché Babele non viene realmente scardinata se non quando lo Spirito si manifesta, attraverso le differenti Chiese, come principio, allo stesso tempo, della loro unità e della loro diversità, come spirito di comunione.

3. Sostenere il « confronto processuale » che si è instaurato tra lo Spirito di Gesù e lo spirito del mondo

Se i cristiani sono chiamati a testimoniare il Cristo nel mondo, è perché il processo di Gesù, iniziato con la sua comparsa davanti a Pilato e con la sua morte,[2] continua. Dopo l'ascensione del Cristo, il ministero della Chiesa è quello di fare in modo che questo « confronto processuale » tra lo Spirito di Gesù e lo spirito del mondo non sia rinviato *sine die,* né celebrato soltanto a porte chiuse, come accadrebbe se lo si confinasse nella sfera privata dell'esistenza. In realtà l'annuncio del vangelo trova il suo senso anche in rapporto alla organizzazione sociale in quanto tale; pur senza mai proporre soluzioni tecniche, non può tuttavia rimanere neutrale: esso deve schierarsi dalla parte della storia della liberazione contro quella dell'oppressione. Il suo ministero escatologico non significa diserzione ma inserimento nella storia.
Numerosi documenti ufficiali, in questo ultimo decennio, hanno segnato le tappe di questa crescente presa di coscienza della Chiesa nei confronti di un

[1] Il tema viene trattato dettagliatamente in H. M. LEGRAND, *Inverser Babel, mission de l'Eglise,* in « Spiritus » 11 (1970), pp. 323-346.

[2] Sull'importanza di questo tema nel N.T., cf H. SCHLIER, *Riflessioni sul Nuovo Testamento,* Paideia, Brescia 1969, p. 251 (trad. di *Besinnung auf das Neue Testament,* Freiburg i.B., 1964). Si sa quale importanza gli attribuisca la cosiddetta « teologia politica », cf J. B. METZ, *Pour une théologie du monde,* Paris 1971, p. 125ss (trad. di *Theologie der Welt,* Mainz-München 1968; trad. it.: *Sulla teologia del mondo,* Queriniana, Brescia 1969).

simile ministero (*Pacem in Terris, Gaudium et Spes, Populorum Progressio, Lettera al card. Roy*) e molti atti di Chiese locali vi hanno corrisposto (in Spagna e in Brasile, per es.). Bisogna però ricordare che in questo campo la verità deve essere non solo detta ma « fatta » (*Gv* 3,21). Ad ogni modo, lo studio congiunto del ministero presbiteriale e della giustizia nel mondo al Sinodo del 1971 risponde ad una logica profonda, che dovremmo riscoprire in ogni studio sui ministeri.

4. Condurre alla comunione con Dio

Se è vero che il servizio del Vangelo è solidale con la liberazione degli uomini e implica che ci si adoperi per la loro riconciliazione favorendo gli scambi vicendevoli, è altrettanto vero che non può essere ridotto ad un semplice intervento in favore della società.
Così pure non si può ridurre il servizio del Vangelo alla semplice proclamazione della Parola. Oltre al fatto che ciò non è sempre possibile, non è neanche sufficiente: per usare i termini nei quali si esprimono gli *Atti,* il Vangelo deve essere testimoniato anche con l'umile servizio (diakonía) e soprattutto, attraverso la grazia, esso introduce gli uomini alla comunione con Dio (koinonía). La base del Vangelo non è « amatevi gli uni gli altri »: il Vangelo non è un annuncio morale. La sua base è Dio; il Vangelo è infatti un annuncio di salvezza e un messaggio teologale: « Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano » (*1 Cor* 2,9). Questa comunione con Dio, che viene suggellata nel Battesimo e nell'Eucaristia, si traduce in nuovi rapporti personali e duraturi con lui e come comunione con i fratelli. Perciò la vita cristiana come esistenza « confessante » fa parte della testimonianza resa al Vangelo. Senza di essa, il Vangelo decade nel moralismo (annuncio per migliorare il mondo) e l'identità cristiana si dissolve.

C) SI APRONO ALCUNE PROSPETTIVE

Se questo è l'oggetto del ministero, le categorie di interno e di esterno si rivelano inadeguate ad esprimerlo. La preoccupazione, quindi, di stabilire dei ministeri per la vita interna della Chiesa e altri per la sua presenza nel mondo, significa inoltrarsi per una strada che rischia di essere senza uscita.

1. Tutti i ministeri sono ministeri della Chiesa di Dio che è nel mondo.

Come abbiamo potuto constatare nell'analizzarne brevemente il ministero, la Chiesa non è semplicemente il punto finale al quale deve arrivare il mondo, non gli è stata semplicemente inviata, non gli è esteriore; ma tuttavia non si confonde affatto con esso. Dobbiamo dire che la Chiesa è il vero mondo degli uomini che, riscoperta la loro identità attraverso la Parola di Dio, sono entrati in comunione con lui. Perciò, sia di diritto che di fatto, ogni ministero, anche quello che potrebbe sembrare il più « interno » (organista della chiesa, per es.), deve essere concepito ed esercitato come ministero di una Chiesa che è chiamata ad essere Chiesa di Dio nel suo mondo, nel suo luogo, nel suo tempo.

2. La distribuzione dei ministeri nella Chiesa non è solo un affare interno.

Ancor oggi, come ha fatto notare H. Dombois, « i membri non-gerarchici della Chiesa si vedono riconosciuti soltanto i diritti generali dell'uomo e non i diritti specifici dei cittadini; la loro condizione è quella di stranieri residenti e

protetti ».[3] Tutto ciò deriva dalla rivelazione? O non è piuttosto la trasposizione all'interno della Chiesa dei rapporti che intercorrono nella società globale? Inoltre, se si fanno vivere ai cristiani all'interno della Chiesa simili rapporti, che tipi di cittadini vengono preparati? In ogni caso, dov'è l'esterno, e dov'è l'interno? La Chiesa non può sfuggire del tutto ad un'analisi politica. Anche nella distribuzione dei suoi ministeri *essa* è o non è correttamente una Chiesa per il mondo.

3. Poiché i ministeri devono essere inseriti nel loro mondo reale, ogni modello che abbia un carattere universale « a priori » rischia di essere inadeguato (cf sotto VI).

4. Ogni revisione concepita come un rimaneggiamento interno è destinata al fallimento.

Essa deve avere come criterio il significato della testimonianza resa al Vangelo: altrimenti per un ministero senza significato non si troverà nessuno disposto ad assumerlo, oppure solo dei ministri insignificanti. Quindi la chiave del problema sta ancora nella forza dello zelo missionario, nella passione per scardinare Babele, nella potenza dello Spirito di Gesù che è tra di noi, e in quella del senso teologale che permetterà di far presentire la comunione con Dio.

Linea II

IL MINISTERO DELLA CHIESA È SVOLTO SOLIDALMENTE DA TUTTI I CRISTIANI

Fino a poco tempo fa il ministero ordinato era il ministero per antonomasia e ad esso solo spettava la responsabilità del ministero della Chiesa, come si vede nell'ecclesiologia societaria e « cristomonista » delle encicliche papali, da Leone XIII fino a Pio XII. Ogni ministero partecipava di quello, o ad esso suppliva. Oggi tre fattori hanno contribuito a sottolineare la responsabilità solidale, anche se diversificata, di tutti i cristiani nei confronti del ministero della Chiesa: la riscoperta della fraternità cristiana e dell'apostolicità di tutt'intera la Chiesa (che include la successione apostolica dei ministri), e l'attenzione all'ecclesiologia neotestamentaria. Noi qui possiamo solo analizzare quest'ultimo dato, ritornato ad essere ben presente nella coscienza cattolica.

Tutti sono solidalmente responsabili...

Pietro e Paolo insegnano, in modo convergente, che l'insieme dei cristiani, ciascuno secondo la grazia ricevuta, è responsabile dell'edificazione della Chiesa. Secondo Paolo vi sono « diversità di ministeri » (*1 Cor* 12,5), « e la manifestazione dello Spirito è data a ciascuno per l'utilità comune » (*1 Cor* 12,7). Egli scrive: « È lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri, per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo » (*Ef* 4,11-12). Pietro, a sua volta, esorta: « Ciascuno viva secondo la grazia ricevuta, metten-

[3] H. Dombois, *Kodex und Konkordie*, Stuttgart-Frankfurt 1972, p. 45.

dola a servizio degli altri, come buoni amministratori di una multiforme grazia di Dio » (*1 Pt* 4,10).
Nell'insieme del NT, la responsabilità nella costruzione della Chiesa spetta comunitariamente a tutti i cristiani. Paolo, per es., li invita a dare prova di spirito critico nei confronti dei loro ministri (*1 Cor* 10,15 e 14,16-20); secondo Giovanni e Paolo, a loro spetta il « discernimento degli spiriti » (*1 Gv* 4,1 e *1 Ts* 5,19-21: testo applicato oggi di preferenza ai vescovi ma rivolto a tutta la comunità) e di rigettare anche la falsa dottrina (*Ap* 2,2; *Col* 2,8).

... e in modo diverso secondo il loro ministero...

I ministeri sono dei servizi (il termine « diaconia » è un terzo sinonimo), relativamente circoscritti (« agli uni questo, agli altri quello ») e relativamente permanenti (come suggeriscono i termini organizzazione, amministrazione, servizio), tanto diversi tra loro quanto lo sono le esigenze della presenza della Chiesa nel contesto della realtà umana, come l'analisi dei termini ci permette di costatare: quello di guarire, di distribuire i beni, di consolare, di insegnare, di evangelizzare, di presiedere, ecc. (cf *Rm* 12,4-8; *1 Cor* 12,28-31; *Ef* 4,11).

... secondo una struttura carismatica nell'unità di un medesimo corpo...

Ogni ministero si fonda su un carisma, compreso il ministero ordinato (*2 Tm* 1,6). L'ordinamento della Chiesa perciò fonda le sue basi sullo Spirito Santo (*1 Cor* 14,33) e l'immagine ultima che lo ispira è quella di un corpo unico dotato di molte membra le quali collaborano al bene di tutto l'insieme (*1 Cor* 12,14ss).

ALCUNE INDICAZIONI SUGGERITE DA QUESTA LINEA

1. Passare dal ministero ai ministeri.

Quanto abbiamo esposto implica che ciascuno si renda parte attiva nella costruzione della Chiesa. La passività è un disordine. Il passaggio da una Chiesa che contava prevalentemente solo sul clero a una Chiesa che valorizza molto di più la responsabilità comune dei cristiani, è un'esigenza sia dogmatica (fondata anche sulla fraternità e sull'apostolicità) che pastorale. Gli altri ministeri non devono essere considerati come partecipazione o supplenza del ministero ordinato; inoltre essi non esistono perché sono riconosciuti dai ministri ordinati, ma piuttosto è il fatto che essi esistono a imporre di essere riconosciuti dai ministri ordinati e da tutti gli altri cristiani, cosa che non impedisce affatto di suscitarli.

2. Nulla impedisce e tutto esige che questa responsabilità comune sia inserita nelle strutture.

Un regime di ascolto reciproco e di scelte più « sinodali » (parrocchia, diocesi, compartecipazione alle decisioni che prendono i ministri) appare teologicamente ben fondato. Non bisogna identificare la Chiesa con il clero, come se questo fosse il solo responsabile o dovesse rendere conto solo a Dio. Se questa intuizione si traducesse effettivamente nelle istituzioni, si potrebbe facilmente isolare quella dialettica sterile tra base e gerarchia che qua e là si va sviluppando. Non sarebbe meglio abbandonare finalmente questi due termini troppo equivoci e senza un vero fondamento nella tradizione?

3. La partecipazione dei cristiani alla pastorale dei sacramenti è di capitale importanza per il ministero della Chiesa.

La partecipazione sistematica dei cristiani alla preparazione al Matrimonio, al Battesimo, alla celebrazione dei funerali, potrebbe trasformare il rapporto che esiste tra i preti e coloro che richiedono periodicamente i sacramenti (rapporto che spesso è causa di tante frustrazioni): la richiesta di « riti » che viene rivolta al funzionario di una amministrazione incontrerebbe così la risposta della comunità cristiana, luogo di autenticità dei sacramenti.

Linea III

L'ARTICOLAZIONE MINISTERI-COSTRUZIONE DELLA CHIESA SI SOSTITUISCE AL BINOMIO SACERDOZIO-LAICATO, COME CONCETTO ORGANIZZATORE

Il binomio sacerdozio-laicato è già stato in pratica abbandonato quale linea direttrice della riflessione sui ministeri, perché incontrava troppe obiezioni dal punto di vista biblico, sistematico e ecclesiologico.

Obiezioni di carattere biblico

Secondo la Scrittura, il sacerdozio è un attributo esclusivo del Cristo: una volta per tutte, egli ha offerto l'unico sacrificio del quale lui stesso era il gran sacerdote; tema che è chiaramente sviluppato nella *Lettera agli Ebrei* e solo là. Perciò, Cristo è l'unico mediatore tra Dio e gli uomini (*1 Tm* 2,5-6) e fa cessare ogni sacerdozio.

Se il popolo di Dio nella sua totalità è chiamato (anch'esso raramente) popolo sacerdotale (*1 Pt* 2,9-10; *Ap* 1,6; 5,10; 20,6), non è per la sua partecipazione al sacerdozio di Cristo, e nemmeno perché ciascuno è sacerdote, ma (citazione implicita di *Es* 19,6 e *Is* 61,6) perché, in quanto popolo, conduce nel mondo una *vita* di testimonianza di Dio. In ultima analisi, vi si trova anche l'idea, grandemente sviluppata nell'epoca patristica, che ogni cristiano, nel Cristo, è in contatto diretto con Dio: in questo senso i Padri gli riconoscono la dignità sacerdotale.

D'altra parte il NT rifiuta deliberatamente di attribuire una qualifica sacerdotale speciale ai diversi ministeri della Chiesa:[4] il ministero non si colloca sulla linea del sacerdozio, ma in quella della costruzione della Chiesa, che avviene sul fondamento di un dono dello Spirito.

In breve la Scrittura non solo ignora la bipartizione sacerdozio-laicato, ma sembra anche ad essa sfavorevole.

Obiezioni della teologia sistematica

La teologia sistematica muove a questo stesso binomio due obiezioni:

– Il termine sacerdozio non mette sufficientemente in luce che non si tratta (e non può essere diversamente) che di un *ministero* (servizio) reso all'unico sacerdozio di Cristo (cf l'espressione patristica: « Quando Pietro battezza, è il Cristo che battezza, ecc »).

[4] Lo « status quaestionis » più recente si trova in J. M. R. TILLARD, *La « qualité sacerdotale » du ministère chrétien*, in « Nouvelle Revue Théologique », 95 (1973), pp. 481-514 (trad. ingl. *What priesthood has the Ministry?*, in « One in Christ », 9 (1973), pp. 235-269. Si tratta di un rapporto presentato alla commissione internazionale anglicano-cattolica.

– Giustapposto al laicato, induce a supporre che i cristiani « non-ordinati » non sono in grado, in casi particolari e in circostanze eccezionali, di esercitare in modo pieno il sacerdozio di Cristo in senso ministeriale, mentre ciò è pienamente accettabile dal punto di vista cattolico: secondo la tradizione latina gli sposi sono i ministri del sacramento del Matrimonio, il Battesimo può avere anche un laico come ministro; e lo stesso è avvenuto, per secoli, della Penitenza e del Sacramento degli infermi.

Obiezioni di carattere ecclesiologico

A partire almeno da Umberto di Silva Candida, il binomio concettuale sacerdozio-laicato gioca un ruolo ideologico che, definendo i chierici in funzione della Chiesa e i laici in funzione del mondo, disgrega la realtà ecclesiale.[5] Alla fine tutti escono sconfitti da una divisione che rafforza la Chiesa come istituzione clericale.
I laici, definiti in base ai loro impegni profani, vengono privati delle loro responsabilità ecclesiali e divengono soggetti di una Chiesa che è identificata col clero. D'altra parte, i preti, per il fatto di essere definiti esclusivamente in base alla loro ordinazione, non si rifanno più alla loro condizione di battezzati nelle relazioni con gli altri cristiani e nella vita profana (al contrario di S. Agostino che diceva: « Cristiani lo siamo per noi stessi, preti e vescovi lo siamo per voi », *Serm.* 17,8; PL 46,880), mentre l'ordinazione non toglie nessuno dei diritti e dei doveri che derivano dal Battesimo. Una delle cause del malessere dei preti non dipende forse dal fatto che l'essere sacerdote ha interamente assorbito in sé l'essere cristiano?
Entrambi dunque si trovano in perdita. In questo modo la Chiesa è scissa in due gruppi che si pongono uno di fronte all'altro, invece di dire insieme: « noi ». Questo dualismo induce anche a un rapporto sbagliato tra la Chiesa e il mondo, secondo una estraneità che è la proiezione della particolare situazione di estraneità nella quale si trovano i preti nella società, e finisce per favorire la risposta alle necessità religiose-cultuali piuttosto che la ricerca del senso della presenza della Chiesa nell'insieme delle esigenze degli uomini. In breve, la bipartizione clero-laicato disgrega la vita ecclesiale. Una analisi sociologica (ma che non compete a noi ora) dimostrerebbe anche che questo binomio, funzionale nella società tradizionale, non lo è più nella nostra società tecnica e complessa.

Alcune indicazioni suggerite quando l'articolazione ministeri/costruzione della Chiesa diviene fondamentale

1. Esistono ministeri diversi

L'uso preferenziale del binomio sacerdozio-laicato, non lasciando spazio che a due vocazioni, rappresenta un ostacolo diretto alla nascita di ministeri diversi; tra l'ordinazione e il laicato dedito alla costruzione del mondo c'è il vuoto. Ma se la costruzione della Chiesa nel mondo spetta a tutti, ciascuno potrà domandarsi attraverso quale ministero darà il suo contributo.

[5] « Il compito dei laici è quello di badare al buon andamento dei loro affari ma dei loro soltanto, cioè delle cose del mondo. E il compito dei preti è ugualmente quello di interessarsi dei loro e dei loro soltanto, cioè delle cose della Chiesa. Così i preti non devono immischiarsi nelle cose del mondo, e i laici in quelle spirituali » (*Lib. de Lit.* I, 208).

2. La Chiesa è meno clericale e meno cultuale

In forza della diversità dei ministeri la Chiesa relativizza il suo aspetto cultuale, il quale non rappresenta che uno dei modi nei quali viene costruita, per quanto possa essere importante.

3. Viene favorito l'equilibrio del ministero presbiterale

Se tale ministero è pastorale, sacerdotale e profetico (trilogia del Vaticano II), perché si pone indebitamente l'accento su uno solo di questi elementi allo scopo di caratterizzarlo? Per contro, questo ministero trova la sua unità e la sua finalità nella costruzione della Chiesa di Dio nel mondo.

4. Si evitano problemi male impostati

Designare il ministero ordinato semplicemente come sacerdozio favorisce confusioni teoriche e pratiche: sia per quanto riguarda la rivendicazione del diritto all'esercizio di tutti i ministeri in base al sacerdozio comune, sia per quanto riguarda l'affermazione della distinzione dei due sacerdozi là dove da una parte si tratta della *vita* sacerdotale del popolo di Dio e dall'altra del ministero della Chiesa in generale e non in primo luogo del ministero sacramentale che non compete ai soli ministri.[6]

5. Viene facilitato il dialogo ecumenico

La terminologia « sacerdotale » dei cattolici dà l'impressione ai protestanti che si dimentichi il sacerdozio unico del Cristo e il legame indissolubile del ministero con il servizio alla comunità. La maggior parte dei teologi cattolici ritiene che ci sarebbero unicamente dei vantaggi (e nessun inconveniente) se si parlasse nei termini impiegati dalla Sacra Scrittura.

Linea IV

LO SPECIFICO DEL MINISTERO PRESBITERALE-EPISCOPALE

La ricerca dogmatica e il Vaticano II hanno messo in evidenza lo stretto rapporto e la somiglianza che esistono tra il ministero episcopale e quello presbiterale.[7] Perciò noi li affronteremo insieme, lasciando da parte il diaconato.[8] Presentiamo i principali concetti messi in luce per precisarne l'originalità.

[6] Il binomio sacerdozio-ministero deriva spesso dalle stesse confusioni concettuali sia presso i cattolici che presso i protestanti. Così, da una parte, il giovane Lutero: « Colui che è nato dal Battesimo è già consacrato prete, vescovo, papa », e dall'altra, la LG, citando Pio XII: « Sacerdotium autem fidelium et sacerdotium ministeriale sive hierarchicum, licet essentia, et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur ».

[7] All'inizio i termini di episcopo e di presbitero erano intercambiabili; se pure nel concetto di vescovo c'è il senso di una maggiore rappresentatività della Chiesa, si sa che la distinzione tra i due ministeri è difficile a stabilirsi dogmaticamente; cf B. D. DUPUY, *C'è una distinzione dogmatica tra la funzione dei sacerdoti e quella dei vescovi?*, in « Concilium », 1968, n. 4, pp. 87-99.

[8] Conferito attraverso una ordinazione sacramentale, il diaconato ha come suo carattere specifico quello del servizio, in tutte le sue forme, dei fratelli e degli uomini; così pure gli spetta il compito di ravvivare la vocazione di tutti i cristiani al servizio e, per il posto che occupa nella liturgia, di ricordare che nel cristianesimo non si può dissociare il sacramento dell'altare dal sacramento dei fratelli. La riforma di questo ministero non ha avuto ancora un buon esito non perché manchi di un oggetto proprio, ma probabilmente perché si è seguita la prassi del volontariato e non quella della chiamata in funzione dei bisogni.

1. Un carisma per guidare la comunità

Dai teologi sono state proposte molte espressioni per caratterizzare il ministero ordinato: il servizio della parola (Rahner) e la missione (Ratzinger) per es. Ma il concetto di carisma per guidare la comunità (Kasper), più centrale e più tradizionale, a noi sembra essere il migliore. In questo modo si evita la contrapposizione di carisma-funzione che non è motivata dalla storia della liturgia e che potrebbe condurre a sviluppi dirompenti (opposizione base-gerarchia), e si integra la dimensione centrale della Chiesa con il ministero ordinato « per la costruzione del corpo di Cristo ».

2. Un ministero di collegamento con la Chiesa universale

Questo aspetto del ministero è messo bene in luce dalle istituzioni liturgiche e canoniche che circondavano l'ordinazione nella Chiesa antica: il vescovo, inserito sempre nella Chiesa locale (proibizione delle ordinazioni « assolute » sotto pena di nullità secondo il canone 6 di Calcedonia; necessaria elezione o accettazione da parte dei cristiani), era tuttavia sempre ordinato con il necessario concorso delle Chiese vicine (Nicea c. 4), in modo da mantenere il collegamento (nel duplice senso) della propria Chiesa con la Chiesa universale, cioè con la Chiesa apostolica di ogni luogo e di ogni tempo. Questo era una vera testimonianza per la Chiesa e un impegno per il ministro.

3. Un servizio svolto a favore della costruzione della Chiesa, una, santa, cattolica ed apostolica in una società e in una cultura determinata

L'esempio dell'apostolicità ci permetterà di vedere in quale modo si accorda la responsabilità comune di tutti i cristiani con la responsabilità funzionale dei ministri. Tutti i cristiani sono responsabili dell'apostolicità della fede: essi devono mantenersi saldi nella fede degli apostoli (ortodossia) e aver cura che sia predicata a tutti (missione), ma, proprio in ragione del loro ministero di collegamento, spetta ai ministri ordinati:

1. di esprimere ufficialmente la confessione di fede della Chiesa e di vegliare su di essa;

2. di richiamare i cristiani alla loro responsabilità nei confronti della fede apostolica, tutte le volte che se ne dimenticassero.

Lo stesso discorso può e deve essere fatto per l'unità, la santità, la cattolicità. L'implicanza reciproca di ciascuna di queste note indica chiaramente che la costruzione della Chiesa deve compiersi in una determinata società e cultura, pena il venir meno alla cattolicità (cf Babele, I linea). Perciò si tende in genere ad abbandonare le definizioni troppo strette di questo ministero, che lo legano all'Eucaristia, come facevano i medievali, ai sacramenti (Trento), alla parola (Rahner), all'evangelizzazione (i preti operai francesi), per trovare la sua identità nell'aspetto che è riassuntivo di tutto, quello di presiedere alla costruzione della Chiesa.

Concludiamo che il ministero è FUNZIONALE: cosa che ci permette allo stesso tempo di esprimere l'uguale dignità di tutti i cristiani, la loro responsabilità comune e lo specifico del ministero ordinato.

Però da questo non concluderemo che tale ministero si riduce al livello della funzionarietà, perché la persona del ministro è coinvolta nel suo ministero a causa del legame che esiste tra colui che dà la sua testimonianza e la testimonianza stessa (categoria fondamentale dell'ordinazione che conferisce comun-

que un carisma). Tuttavia, partendo da questo carisma e da questo legame, non possiamo nemmeno concludere teologicamente che i ministri devono condurre un modo di vivere particolare.

4. Una presenza paterna di fronte alla Chiesa che le permette di essere se stessa

La funzione tradizionale di presenza di fronte alla Chiesa ha di nuovo acquistato la sua importanza, perché:

– Permette alla Chiesa, popolo convocato da Dio, di fare esperienza del significato della sua convocazione e non solo del ritrovarsi come in un club.

– Le permette di fare esperienza della sua apostolicità organica e della sua missione. Essa non è solamente portatrice di un messaggio, ma è anche comunità di grazia nella storia, fuori della quale non si potrebbe avere accesso al Vangelo; in un ministero che è la continuazione di quello degli apostoli, i suoi membri sperimentano in concreto il fatto di essere mandati.

– Infine in questo ministero che è a vantaggio del popolo di Dio, quest'ultimo fa in un certo senso esperienza della presenza sacramentale del ministero di Cristo (« chi ascolta voi, ascolta me »; « ciò che voi scioglierete, sarà sciolto »). Tuttavia, questa rappresentanza di Cristo non è immediata: non si può essere *in persona Christi se non* si è *in persona Ecclesiae.*

Dobbiamo ancora notare che questa funzione di presenza di fronte alla Chiesa (che rifiuta la prospettiva della delega o della consacrazione) non esclude che ministri e comunità si includano a vicenda: il vescovo (il prete) è nella Chiesa e la Chiesa nel vescovo. Il ministro rimane un fratello il cui ministero è esercitato nella Chiesa e regolato dalla fede della Chiesa e dalla comunione con lei.

5. Un ministero collegiale

L'animazione della Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica, e la vigilanza a questo riguardo, come il coordinamento dei ministeri necessari alla sua costruzione, spetta globalmente al ministero ordinato. Ma dobbiamo fare due osservazioni: non si tratta che di un servizio prestato ad un impegno del quale sono responsabili anche tutti gli altri cristiani; inoltre questo ministero è in genere esercitato collegialmente: non risiede mai in uno solo e non sarebbe correttamente esercitato se non in collegamento con gli altri ministeri donati dallo Spirito alla Chiesa.

SI APRONO ALCUNE PROSPETTIVE

1. Anzitutto accenniamo agli schemi e alle rappresentazioni per descrivere il ministero ordinato che in genere sono state abbandonate: lo schema gerarchico e quello della mediazione. Benché capiti ancora al magistero di esprimersi, dopo il Vaticano II, in termini di ontologia della persona secondo la sequenza carattere-sacerdozio-poteri, o di consacrazione per la missione, questo non corrisponde più alla linea direttrice della riflessione teologica sul ministero presbiterale-episcopale.

2. Lo specifico del ministero ordinato esige che non si parli in termini di supplenza nei suoi confronti. Tuttavia sembra più logico dire che non vuole accontentarsi di un gran numero di altri ministeri che a lui si riferiscono semplicemente in seguito ad una evoluzione storica contingente (amministrazione, catechesi, direzione spirituale, teologia scientifica).

3. Per specificare meglio il contenuto concreto di molti concetti teologici come quello di collegialità, funzionalità, inclusione reciproca, è indispensabile rifarsi alla psicologia, alla sociologia, al modo di comportarsi dei cristiani; la teologia da sola non sarebbe sufficiente.

Linea V

NELLA SCELTA DEI MINISTRI E NELLA SPECIFICAZIONE DEL LORO STATO DI VITA L'OGGETTO DEL MINISTERO RIDIVENTA FONDAMENTALE

In questi ultimi secoli, la teologia cattolica ha spesso considerato l'ordinazione come consacrazione innanzitutto della persona del prete (cf il gran numero di ordinazioni « assolute », le messe private, l'accento posto su un sacerdozio ontologicamente posseduto dalla persona, indipendentemente da ogni incarico). La priorità che è stata ridata all'oggetto del ministero nei confronti della persona del ministro (cf Linea I) ci porta a considerarla anzitutto come l'elargizione di un carisma nella prospettiva dell'applicazione di un ufficio in seno alla Chiesa. Quindi:

1. Si tende a « sprivatizzare » l'accesso al ministero ordinato. La prassi attuale, che si fonda sulla candidatura volontaria dei (giovani) soggetti, appare squilibrata: corrisponderebbe meglio alla teologia una richiesta fatta dalla comunità e dai suoi ministri, dopo l'esame delle necessità, a dei *viri probati,* la cui attitudine al ministero dovrebbe essere più decisiva del desiderio di riceverlo.

2. Se al primo posto sta il ministero della Chiesa, è bene che le discussioni relative alle nuove forme di ministero siano condotte soprattutto tra i preti o dai preti? In questo modo non si fa altro che incrementare una problematica originata proprio dai preti e incentrata sulla loro persona: il necessario cambiamento rischia di cadere nel nulla.

3. Infine, dovendo stabilire le norme che regolano l'esercizio del ministero da parte delle persone (fondazione, durata dell'incarico, matrimonio, attività professionali, sindacali, politiche), si deve partire dal contenuto del ministero stesso. Quando in questo campo diventano determinanti le aspirazioni delle persone o delle norme astratte, è lo stesso oggetto del ministero che corre il rischio di soffrirne.

Alcuni problemi particolari

La permanenza nel ministero

L'idea di una ordinazione per un tempo limitato e quella di una permanenza definitiva nel ministero in ragione del carattere fanno parte paradossalmente della stessa problematica: nell'uno e nell'altro caso, le decisioni che vengono prese avvengono partendo dalla persona del ministro. La stessa logica soggettiva presiede spesso all'abbandono del ministero, senza che questo faccia meraviglia, dal momento che uno *si era fatto* prete per propria iniziativa.

Se si dà la priorità all'oggetto del ministero e alla sua dimensione ecclesiologica (« l'ordine, grazia per gli altri » secondo il tomismo), ci si guarderà

bene dal considerarlo come lasciato a libera disposizione del soggetto. Questo non è vero nemmeno per lo stesso accesso al ministero (la Chiesa ne è coinvolta quanto se non più di colui che viene ordinato; l'attitudine è molto più importante del desiderio; si tratta dell'ordine della grazia e non di un contratto). E questo non è neanche vero per l'esercizio del ministero; che viene determinato in primo luogo dalla necessità della costruzione della Chiesa e richiede, d'altronde, la recezione da parte degli altri cristiani. Di conseguenza le ragioni valide per lasciare il ministero dovrebbero essere poche: perdita della fede, delle attitudini (età, salute fisica o psichica) o il rifiuto da parte della comunità (CIC 2147, 2, 2°).

I numerosi abbandoni attuali hanno altre cause: le difficoltà che si incontrano nell'esercizio del ministero e quelle relative allo stato di vita che gli è proprio. Perciò, la proposta di cercare di rimediare a tutto questo con l'ordinazione per un tempo limitato allo scopo di evitare delle riforme (le quali dal punto di vista teologico non incontrano nessun ostacolo e che invece tutto raccomanda) è davvero la cosa più opportuna?

Infine, in questa prospettiva, nella quale l'ordinazione acquista il suo senso solo in rapporto ad una funzione da esercitare nella Chiesa, il problema che sorge circa il sapere se si rimane ministri anche quando non si esercita più il ministero, ha solo un interesse speculativo o canonico. Dal punto di vista spirituale la questione diventa seria per i preti che hanno dimenticato di essere stati dei battezzati (cf sopra, Linea III).

La legge del celibato

Il celibato dei preti « è stato imposto per legge nella Chiesa Latina » (PO 16). È esattamente questo il suo fondamento teologico, anche se dal punto di vista spirituale richiede di essere vissuto (e non potrebbe essere diversamente) come impegno di tutte le energie vitali in ordine a un servizio di testimonianza che deve essere reso al Regno che viene. Ma sia la fede che la Scrittura non fanno nessuna imposizione a questo riguardo: la *Lettera a Tito* e la *1 Lettera a Timoteo,* al contrario, prevedono che la scelta dei vescovi sia fatta tra quei cristiani che hanno avuto una esperienza riuscita di vita familiare. Difatti, nella Chiesa Cattolica delle origini fino a quella dei nostri giorni non sono mai mancati preti sposati (la Chiesa Cattolica non si riduce alla Chiesa Latina!). La disciplina latina, oggi come alle origini, è regolata dalle posizioni cattoliche in materia di sessualità,[9] e non dalla teologia dei ministeri. Evidentemente l'ordinazione di preti sposati non basterà da sola a risolvere i problemi del ministero, ma se le necessità del ministero la richiedono, ci sembra che non ci potrebbero essere delle obiezioni di ordine teologico.

Anche la prassi attuale di abbandono del ministero in caso di matrimonio deriva non dalla dottrina ma da un delicato giudizio di carattere pastorale, nel quale bisogna che siano evitati sia la svalutazione della parola data, sia l'ipocrisia (in rapporto alle condizioni in cui questa parola è data o ritirata), sia il danno pastorale della Chiesa. Non ci sono ostacoli dogmatici per una reintegrazione del ministero se le condizioni pastorali sono tutte favorevoli.

L'accesso delle donne al sacerdozio ministeriale

Le limitazioni poste alle attività delle donne nella Chiesa non dipendono da posizioni dogmatiche costringenti ma da concezioni socio-culturali colorate di

[9] Cf R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle,* Gembloux 1969.

un carattere religioso. Secondo gli esegeti, l'esclusione delle donne dall'insegnamento o dall'esercizio giurisdizionale non può essere fondato su *1 Cor* 14,34 e *1 Tm* 2,11-14. Proprio per questa ragione, molti articoli discriminatori del CIC possono essere rivisti. Inoltre, è stato indiscutibilmente accertato che alcune donne hanno ricevuto l'ordinazione sacramentale al diaconato,[10] cioè al ministero di diritto divino dal momento che il diaconato ne fa parte *ab antiquo* (LG 28). La tesi secondo la quale il diritto divino non preclude l'accesso delle donne al presbiterato o all'episcopato deve ormai avere diritto di cittadinanza nella teologia cattolica (come ha detto il cardinale Daniélou): molti teologi ritengono che saranno l'oggetto del ministero, la pastorale, l'ecumenismo che dovranno decidere se è opportuno o no.

Linea VI

RISCOPERTA DEL RAPPORTO ORGANICO TRA MINISTERO ORDINATO E CHIESA CONCRETA O LOCALE

Negli anni dal Vaticano I al Vaticano II si è assistito al prevalere di una ecclesiologia universalista, con radici antiche, che favoriva una centralizzazione estrema nella Chiesa Cattolica, trasformata in un'unica e vasta diocesi, quella del papa. In questo contesto di razionalismo astratto, la Chiesa appare come una realtà unitaria nella quale i vescovi — alti dirigenti della Chiesa universale — sono assistiti da un corpo di preti a carattere mondiale, che ricevono dappertutto una medesima formazione spirituale e teologica, insegnano una medesima dottrina (il Vaticano I adottò il principio di un catechismo unico!), celebrano sotto tutti i cieli secondo un rituale invariabile, e vengono reclutati in un circuito chiuso, senza alcun intervento da parte del popolo cristiano. Secondo la terminologia delle stesse encicliche pontificie da Pio IX a Pio XII, a questi governanti, insegnanti e celebranti corrispondono delle persone governate, soggette all'insegnamento, che « assistono » alle celebrazioni.
Dopo il Vaticano II l'universalità degli schemi che sottraeva i ministri ad ogni possibile ingerenza da parte delle comunità, è stata sconvolta da due riscoperte teologiche.

1. La riscoperta del concetto di Chiesa universale come risultante dalla comunione delle Chiese locali ha riattivato la percezione del vescovo come legame concreto tra la sua Chiesa e l'insieme della Chiesa; e così è per il prete. L'uno e l'altro normalmente vengono collocati nel contesto di una Chiesa ben determinata; e inoltre si ritiene che la scelta concreta della forma del loro ministero deve essere determinata in base alle esigenze locali più che in base ad uno schema universale la cui universalità sarebbe per forza di cose un po' falsata.

2. Così pure la riscoperta della dimensione comunitaria della vita cristiana sconfigge decisamente queste istituzioni frutto di un razionalismo astratto, nel quale i ministri appaiono come i rappresentanti immediati del Cristo, sono dotati degli stessi suoi poteri, sono posti di fronte alla Chiesa. Un simile « cristomonismo » viene corretto dalla rinnovata attenzione accordata alla strut-

[10] Cf R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972 (trad. it.: *Il ministero della donna nella Chiesa antica*, Città Nuova, Roma 1974).

tura trinitaria della Chiesa (LG 1), che fonda la sua vita comunitaria. In quanto Corpo (eucaristico) di Cristo la Chiesa si manifesta sempre in un luogo determinato; i ministri, inseriti anch'essi in questo Corpo che è anche il Popolo di Dio Padre, nel quale tutti hanno ricevuto lo Spirito (Tempio dello Spirito Santo), non potranno identificarsi con la Chiesa se si pongono al di sopra di essa, poiché se la somma dei doni dello Spirito non si trova che all'interno dell'intera comunità, nessun ministero potrebbe esaurirli in se stesso.
Questa collocazione organica del ministero all'interno della Chiesa, è ancor più rafforzata dall'accento che viene posto sulla successione di tutti nella dottrina apostolica e sulla dimensione fraterna della Chiesa. La tendenza anti-istituzionale presente oggi in Occidente, e lo sviluppo delle piccole comunità rinvigoriscono quella stessa corrente che condizionerà il prossimo decennio.

Alcune indicazioni per un'articolazione più stretta tra il ministero ordinato e la Chiesa locale:

1. Apparirà sempre più chiaramente che lo schema unitario-universale del ministero presbiterale è senza un vero fondamento teologico.

2. Il rapporto reciproco tra ministri ordinati e Chiese locali è destinato a svilupparsi. L'intervento dei cristiani nella scelta o almeno nell'accettazione dei loro ministri e più ancora la loro partecipazione alle decisioni, sotto la forma di consigli pastorali o in altri modi appariranno sempre più come delle esigenze teologicamente ben fondate. Questa reintegrazione dei ministeri nella Chiesa non significa tuttavia una perdita della loro specificità: essi hanno il compito di portare avanti la vita della Chiesa in modo critico e possono anche in qualche modo farle fronte.

3. Le ordinazioni « assolute » (conferite cioè solo per se stesse) saranno viste come anormali, ancor più che adesso: non potrà essere concepito un ministero della Chiesa universale che non ponga le sue radici in un luogo determinato, mentre ogni ministero della Chiesa locale sarà riconosciuto come ministero della Chiesa di Dio. Ogni dissociazione in questo campo significherebbe la disgregazione della Chiesa (la collegialità dei vescovi sarebbe semplicemente vista come una direzione collegiale; il papa diventerebbe il vescovo della Chiesa universale e non più il vescovo della Chiesa di Roma; i preti il personale stabile di un'organizzazione, ecc.).

Conclusione

Coerenza di questi sviluppi teologici

La semplice terminologia permette di cogliere i notevoli spostamenti che si sono verificati nella teologia cattolica dei ministeri. Perché si preferisce ormai il termine servizio a quello di gerarchia, ministero presbiterale a quello di sacerdozio, ministeri e comunità a quelli di sacerdozio e laicato, carisma ministeriale a quello di carattere indelebile, chiamata della Chiesa a quello di vocazione personale, missione e accettazione a quello di missione « tout court »? La scelta di questi nuovi termini rivela una profonda coerenza: il luogo dove si può elaborare una vera teologia dei ministeri è una Chiesa nella quale tutti i cristiani sono solidamente responsabili, anche se in modi diversi, dell'oggetto del ministero e non più solo i preti personalmente dotati di un sacerdozio ontologico e rappresentanti immediati del Cristo, indipendentemente

dalla situazione ecclesiale. Così si favorisce il passaggio da una Chiesa che poggia prevalentemente sul clero a una Chiesa che si configura anzitutto come l'insieme dei cristiani che agiscono secondo la diversità dei loro ministeri. Ed è così quando si considera come prioritario il servizio del vangelo nel mondo.

Abbiamo presentato un bilancio dottrinale il quale dimostra per lo meno che i nodi da sciogliere non provengono dalla riflessione teologica; anzi essa appare piuttosto critica nei confronti dello *statu quo*. Dobbiamo tuttavia far notare che il rapporto che esiste tra il sapere teologico e la realtà ecclesiale non è lo stesso che intercorre tra i principi e la loro applicazione, senza contare che in nessun campo basta porre correttamente un problema sul piano intellettuale per giungere a una sua soluzione concreta. Comunque, se le difficoltà non sono più in primo luogo di ordine dottrinale, a livello del quale si sta sviluppando un ampio consenso (senza dubbio, anche al di là delle diverse confessioni), forse la nostra discussione potrà aiutare a cogliere i punti con cui si situano realmente tali difficoltà, poiché in molte Chiese la scelta se cambiare o non cambiare non è già più possibile. Un esempio: tra dieci anni ci saranno 12.500.000 francesi compresi tra i 10 e i 25 anni e meno di un prete al di sotto dei 50 anni per 10.000 *abitanti*! (Rapporto di mons. F. Frétellière all'episcopato francese, 1972, p. 58).

Nota bibliografica

È possibile farsi un'idea generale degli orientamenti della ricerca anche solo attraverso la lettura di una mezza dozzina di opere, che noi citiamo come più rappresentative:

AA. VV. (N. LASH AND J. RHYMER, ED.), *The Christian Priesthood* (9th Downside Symposium), London-Glenville (N.J.) 1970.

AA. VV., *Le ministère sacerdotal. Un dossier théologique*, Fac. de Théologie de Lyon, 1970.

Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971 (trad. it.: *Ministeri e comunione ecclesiale*, Ed. Dehoniane, Bologna 1973).

W. KASPER, *Die Kirche und ihre Ämter*, in *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970.

R. LAURENTIN, *Nouveaux ministères et fin du clergé*, Paris 1971 (soprattutto sui rapporti fra teologia e realtà pastorale).

E. SCHILLEBEECKX, *Réflexions théologiques sur la contestation et la crise actuelle du prêtre*, in *La Mission de l'Eglise*, Bruxelles 1969 (trad. di *Theologische Peilingen*, IV, Bilthoven 1968; trad. it.: *La missione della Chiesa*, Ed. Paoline, Roma).

Su due punti particolari di questo rapporto, ci permettiamo di segnalare questi nostri articoli di facile accessibilità:

– *Carattere indelebile e teologia del ministero*, in « Concilium », n. 4, 1972, pp. 90-101.

– *Il senso teologico delle elezioni episcopali secondo il loro svolgimento nella Chiesa antica*, *ib.*, n. 7, 1972, pp. 61-74 (per quanto riguarda il rapporto ministero-chiesa locale).

(Il presente studio è ripreso da *Bulletin de « Pro mundi vita »*, 1974, n. 50, pp. 7-15, per gentile concessione della Direzione, che ringraziamo cordialmente. La traduzione italiana è stata curata dalla Redazione di « Catechesi »).

LA CHIESA NEGLI SCRITTI DI LUCA

INCONTRIAMO CRISTO NELLA VITA ECCLESIALE [1]

studi

ANSELMO DALBESIO

Chiarificazioni metodologiche

a) L'unità dell'opera lucana: il Terzo Vangelo va letto unitamente agli Atti degli Apostoli

Recentemente uno studioso, notando come in *Lc* non si possa cogliere la formulazione esplicita di elementi ecclesiologici e cercandone la motivazione, formulò timidamente l'ipotesi che, forse, era dovuto al fatto di separare troppo *Lc* da *At*.[2] Il segreto dell'accennata difficoltà consiste proprio in una lettura di *Lc* separata o, peggio, indipendente da *At*. Tale metodo, se è sconsigliabile per lo studio di qualsiasi tema in genere, è addirittura impossibile — a nostro avviso — per quanto riguarda quello ecclesiologico in particolare. Ciò deriva dal fatto che *Lc* e *At* non costituiscono due opere distinte di Luca, le quali — pur avendo dei punti dottrinali paralleli o delle prospettive comuni — svolgano ognuna un proprio assunto. Luca in realtà compose una sola opera teologica, ben compatta nella sua unità tematica e prospettica, divisa strutturalmente in due tomi o volumi, noti come il *Vangelo di Luca* e gli *Atti degli Apostoli*.[3]

[1] Per il tema della Chiesa in Luca vedi: F. ZÉMAN, *L'Eglise dans la perspective des Actes des Apôtres. « Tous ceux qui invoquent ton nom » (Ac 9,14)*, in AA. VV., *L'Eglise dans la Bible* (Studia. Travaux de recherche..., 13), Desclée De Brouwer, Bruges-Paris 1962, pp. 67-83; R. SCHNACKENBURG, *La Chiesa nel N.T.; realtà, interpretazione teologica, essenza e mistero* (Quaestiones disputatae), Morcelliana, Brescia 1968, pp. 71-78; IDEM, *Origine e senso della Chiesa* (Teologia, 15), Jaca Book, Milano 1973, pp. 59-75; A. GEORGE, *Israël dans l'oeuvre de Luc*, in « Revue Biblique » 75 (1968) pp. 481-525; K. L. SCHMIDT, Ἐκκλησία, in « GLNT », IV (1968), pp. 1498-1503; P. TOUILLEUX, *La Chiesa nella Bibbia* (La Bibbia e i problemi dell'uomo d'oggi, 27), Ed. Paoline, Bari 1971, pp. 281-286; H. SCHLIER, *Ecclesiologia del N.T.*, in AA. VV., *Mysterium salutis. IV/1: L'evento salvifico nella Comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 135-158.

[2] P. TOUILLEUX, *o. c.*, p. 281.

[3] Questa unitarietà anche esterna dell'opera lucana fu ben presto infranta dal desiderio di possedere in un solo volume i quattro Vangeli. Così la prima parte (*Lc*) fu smembrata dalla seconda (*At*), collocata prima di *Gv*, e sovente edita in un volume diverso da quello contenente gli *Atti*, detto appunto per il suo contenuto « Evangeliario ». Gli *Atti* o costituivano un volume a sé stante oppure venivano uniti alle lettere di Paolo.

Questa affermazione porta con sé delle conseguenze importanti. Innanzitutto, dal punto di vista metodologico, essa invita a leggere *Lc* e *At* nel quadro della loro oggettiva interdipendenza allo scopo di cogliere le esatte angolature tematiche e le precise ottiche dell'Autore. Per quanto riguarda i contenuti, c'è da sospettare che essi corrano — con un'intensità ed esplicitazione ora più accentuata ora meno — lungo tutta l'opera di Luca, avendo egli avuto, con ogni verosomiglianza, un solo scopo fondamentale nell'organizzare il proprio materiale teologico. Ne risulta una lettura più arricchita sia di *Lc* che di *At*. Si scopre così come la pregnanza piena dei testi di *Lc* emerga e a volte s'imponga come una necessità, grazie alla luce che ricevono dal loro implicito legame con *At*. D'altra parte si prende coscienza del profondo carattere teologico di *At*, la cui portata va ben al di là d'una semplice storia delle origini cristiane.

b) Scopo dell'opera lucana

Effettivamente Luca, nel porre mano al proprio lavoro, ebbe un intento di fondo ben preciso, attorno al quale organizzò in funzione di servizio tutti gli elementi dottrinali e i vari temi della sua catechesi. L'Evangelista intende delineare *l'intera parabola della storia della salvezza attuata da Dio in Gesù di Nazaret*, da Lui « costituito Signore e Messia » (*At* 2,36), accentuando in essa l'*unità del progetto salvifico di Dio*, che emerge chiaramente come una costante pur nelle discontinuità e rotture della storia umana. Ora, secondo Luca, l'arco completo di questa parabola e l'unità vera del progetto divino vengono colti in pienezza solo se si tiene conto anche del *momento ecclesiale* dell'esperienza di salvezza, anzi, se si riesce a vedere il momento salvifico della Chiesa *come una vera prosecuzione lineare di quello prepasquale di Gesù di Nazaret*. Per Luca si tratta di due atti di un solo dramma, di due tempi di un unico piano d'azione, legati perciò tra di loro da un rapporto intrinseco. In tal modo siamo condotti spontaneamente dalla *prospettiva cristologica* del messaggio lucano (= la salvezza operata da Dio in Cristo Gesù) a quella *ecclesiologica* (= la salvezza di Cristo continuata ora nella Chiesa).

A. L'opera lucana come messaggio ecclesiologico

1. UNA RISPOSTA ALLE DIFFICOLTÀ ECCLESIALI

Luca è preoccupato della concreta situazione ecclesiale delle sue comunità. Dalla ricomposizione dei vari elementi sparsi nell'intera sua opera possiamo identificare con sufficiente attendibilità le difficoltà che travagliavano queste Chiese e che dovevano ridursi essenzialmente a due. Si trattava innanzitutto di comunità di origine ellenistica, le quali — proprio in quanto tali — vivevano la nuova esperienza cristiana in modo fratturato e dualistico. Infatti, mentre da una parte erano completamente immerse nel mondo pagano sia per la situazione concreta che per la loro estrazione culturale, d'altro canto però la loro fede veniva nutrita esclusivamente dei ricordi di Cristo, visti e interpretati alla luce dell'AT. Era perciò naturale che, passato l'entusiasmo acritico degli inizi, sorgesse imperioso il quesito sul proprio legame con i disegni sal-

vifici di Dio, espressi nell'AT, sulla propria continuità con il popolo d'Israele, culturalmente così lontano dal mondo ellenistico, e con Gesù di Nazaret, che — anche ammessa la sua autenticità profetica — nacque, visse e morì entro l'angusta cerchia del popolo ebraico.

A tutto ciò s'aggiunga la particolare situazione interna, tipica di una comunità della terza generazione cristiana, che si condensa genericamente *in un sentito logorio e in una avvertita stanchezza nella propria fede* e allora capiremo meglio l'intento proprio di Luca e il taglio specifico del suo messaggio. Soprattutto coglieremo con maggiore facilità la dimensione ecclesiologica della maggioranza dei suoi elementi dottrinali. In effetti, come abbiamo già riscontrato in Matteo, è nella preoccupazione del proprio oggi ecclesiale e guardando ad esso, che Luca contempla la figura di Gesù Cristo, la interroga e la ripropone alle sue comunità. Lui pure, quindi, ci presenta un Cristo ecclesiale, anzi meglio, una *Chiesa intensamente cristica.*

2. UNA CHIARIFICAZIONE DELLA SPECIFICA IDENTITÀ CRISTIANA

Infatti, nel richiamare i fedeli alle proprie responsabilità, egli non si limita solo a ricordare gli imperativi etici derivanti dalla propria adesione al messaggio di Gesù Cristo, ma si sforza — dicevamo — di delineare a tratti profondi le linee essenziali della loro specifica identità cristiana. Secondo Luca questa non si identifica in una sequela di Cristo, che si esaurisca unicamente nell'assunzione dell'ideale di vita da lui predicato. Il cristiano è piuttosto colui che, avendo aderito con la « conversione » alla Persona di Cristo (*Lc* 24,47a; *At* 2,38a), si consacra a lui facendosi « battezzare nel nome di Gesù » (*At* 2,38a) e vive perciò ormai costantemente mosso dallo Spirito Santo, ricevuto quale dono nei sacramenti della iniziazione cristiana (*At* 1,5.8; 2,38; 8,15-17; 9,17; 10,44-48; 11,15-17; 19,5-6). In altri termini, per Luca il cristiano è una vera replica storica della persona di Cristo Gesù. Il seguace di Cristo incarna in modo reale e oggettivo nel proprio spazio e tempo, cioè nella propria storia, la persona del Salvatore. I cristiani devono perciò prendere coscienza che il loro « essere Chiesa » supera le dimensioni del mero fenomeno etico-sociologico (= un gruppo di persone che tien desta la causa di Gesù), giacché costituisce una realtà profondamente misterica, la quale attua la più intensa presenza di Dio nel mondo e nella storia umana. Di fatto la Chiesa di Cristo Gesù prolunga realmente nel tempo postpasquale l'Incarnazione del Figlio di Dio.

Così Luca, secondo prospettive proprie e con un vocabolario personale, raggiunge la concezione paolina della Chiesa quale « *Corpo di Cristo* ». Quello che Paolo offre in formali enunciati dottrinali (cf *Rm* 12,5: « ... noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri »; *1 Cor* 12,27: « Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte »), Luca ce lo presenta attraverso la densa intelaiatura descrittiva della sua opera, in cui l'accentuato parallelismo di forma, di temi e di situazioni fra il primo e il secondo volume ha precisamente lo scopo di segnare questa continuità sostanziale fra *Gesù* e la *Chiesa,* fra il *tempio di Cristo* e *quello dei cristiani.*[4]

[4] Si veda una veloce e completa presentazione del parallelismo in questione in G. STAEHLIN, *Gli Atti degli Apostoli* (Nuovo Testamento, 5), Ed. Paideia, Brescia 1973, pp. 32-34.

3. IL PARALLELISMO FRA VANGELO E ATTI

È stato ampiamente studiato, in questi ultimi decenni, il *dato geografico* dell'opera lucana e la sua portata teologica, fondamentale per capire a fondo l'ossatura del pensiero del terzo Evangelista.[5] Ora il problema dell'universalità della salvezza, oggettivata nella continuità del disegno di Dio, che si esprime nel prolungamento della persona e dell'opera di Cristo nella realtà globale della sua Chiesa, Luca lo esprime e tratta principalmente mediante la struttura geografica, in cui cala il suo duplice scritto. *Gerusalemme* sta al centro del lungo itinerario della storia della salvezza e ne costituisce come lo spartiacque.[6] Ad essa storicamente tende l'attesa messianica dell'AT e, nel suo Tempio, Israele, attraverso la persona del vecchio Simeone, scopre il Messia. In essa Cristo realizza pienamente la salvezza con i propri fatti pasquali. Da essa, infine, parte il Lieto Annunzio destinato a giungere fino all'estremità della terra.

Ora è proprio questa trama geografica a mettere in risalto il parallelismo esistenziale fra le due parti dell'opera lucana:

– Nel *Vangelo* il racconto, dopo aver preso le mosse dal Tempio gerosolimitano in un contesto altamente liturgico (1,8-21), percorre la Galilea (4,14-9,50), passa per la Samaria (9,52-56) e ritorna, come meta, a Gerusalemme, centro del mondo religioso ideale, quello ebraico, teatro delle massime azioni salvifiche, quelle del Messia Gesù di Nazaret.

– Negli *Atti* la narrazione parte pure da Gerusalemme (1,4-8,3), ugualmente in un contesto di preghiera (1,14), ripassa per la Samaria (8,4-25) e termina a Roma (28,14b-30), centro del mondo pagano, campo d'azione degli Apostoli. È il percorso completo della Parola salvifica, che si realizza all'insegna della promessa profetica (*At* 28,25-28; cf *Is* 6,9-10; 40,5 [LXX]).

All'interno di questo grande parallelismo fra il terzo *Vangelo* e gli *Atti,* di ordine più teologico che formale, se ne possono cogliere altri minori, di carattere maggiormente letterario.

– Ai primi due capitoli del Vangelo dell'*Infanzia di Gesù* fanno riscontro, negli *Atti,* i primi due capitoli dell'« *Infanzia della Chiesa* ».[7]

– Il racconto dell'*Infanzia di Cristo* termina con l'accenno alla sua crescita in sapienza, statura e grazia (*Lc* 2,52), quello dell'*Infanzia della Chiesa* si chiude con la costatazione della crescita numerica e spirituale dei fedeli (*At* 2,41-47).

– Il *Vangelo di Luca,* dal c. 3 fino a 9,50, ci presenta Gesù che opera in Galilea, sua patria, e letterariamente la compagine è molto frammentaria, costituita da varie scene e quadretti. Da 9,51 in avanti il tessuto acquista una forte unitarietà attraverso la cornice letteraria e teologica del grande « viaggio » di Gesù verso Gerusalemme, ove compirà la sua opera redentrice. Lo stesso

[5] Per la geografia del terzo *Vangelo* vedi: H. CONZELMANN, *The Theology of St. Luke,* London 1969, pp. 18-94; B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc* (Pour une histoire de Jésus, 4), Desclée De Brouwer, Bruges 1970, pp. 85-93. Per quella degli *Atti* vedi PH.-H. MENOUD, *Le plan des Actes des Apôtres,* in « New Testament Studies » 1 (1957-58), pp. 44-51.

[6] Il tema è stato ampiamente studiato. Si veda: J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù nel deserto* (Studi biblici, 11), Ed. Paideia, Brescia 1970, pp. 75-81.

[7] È il titolo dell'agile contributo di J.-P. CHARLIER, *L'Evangile de l'enfance de l'Eglise; commentaire de Actes 1-2* (Etudes religieuses, 772), La Pensée Catholique, Bruxelles-Paris 1966.

fenomeno si riscontra negli *Atti*. Dal c. 3 al c. 12 la narrazione è articolata in brevi unità letterarie, flash veloci sulla vita della Chiesa in Palestina, propria terra d'origine. Dal c. 13 alla fine l'esposizione acquista un orientamento deciso e lineare, domina solo più la figura di Paolo, qui pure nella cornice letteraria e teologica del « viaggio », che, di tappa in tappa, lo porta a Roma, dove la Parola di salvezza trova la pienezza della propria realizzazione missionaria.[8]

4. IL RAPPORTO FRA CRISTO E LA CHIESA

Nella cornice di questo ampio parallelismo letterario Luca s'impegna a sviluppare le varie coordinate che legano vicendevolmente Cristo e la Chiesa, facendo vedere per ognuna di esse prima la realizzazione nella persona di Gesù di Nazaret e poi la sua fedele riattualizzazione nell'esistenza dei cristiani. In tal modo ogni tema teologico e ogni dato di esperienza religiosa corre, da capo a fondo, lungo tutto il messaggio lucano. Così il tema dello *Spirito* apre il terzo Vangelo in collegamento con la promessa dell'avvento ormai imminente del Salvatore (1,35.41.67; 2,26s), esplode nell'intimo filiale di Cristo Gesù (3,22; 4,1.14.18; 10,21; *At* 10,38) per poi proseguire con la stessa realtà di presenza e di azione salvifica nella comunità dei credenti (*At* 2,4.16-21.33; 4,31; 10,44-48). La *preghiera* è presente in *Lc* come l'atmosfera abituale in cui abita e si muove l'animo di Cristo (3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28s; 11,1) e permane negli *Atti* quale atteggiamento fondamentale dei fedeli (*At* 2,42-47; 5,12). La *povertà,* quale segno della *radicale donazione a Dio,* contrassegna la figura del Salvatore e il suo insegnamento (*Lc* 2,7; 4,18; 8,1-3; 6,20; 12,13-21.33s; 16,1-13) e proprio per questo la ritroviamo negli *Atti* come il carattere distintivo della comunità delle origini (*At* 2,44s; 4,32-35). La medesima affermazione va fatta per il tema della *gioia* (*Lc* 2,10s; 4,20; 10,21 / *At* 2,46s) e quello della *via* (*Lc* 9,51; 13,22.33; 20,21 / *At* 9,2; 13,10; 16,17; 18,25s...). Luca, invitando i suoi fedeli a vivere più responsabilmente nella propria persona la realtà stessa di Cristo, non poteva rivolgere loro richiamo più efficace per un serio impegno di fede!

B. Il mistero della Chiesa

1. GESÙ CAPOSTIPITE E PROTOTIPO DELLA NUOVA UMANITÀ

La raffigurazione lucana, che vede la Chiesa come una vera prosecuzione storica della persona di Gesù Cristo, si radica in una specifica concezione cristologica. Per Luca cioè questa verità ecclesiologica è una conseguenza necessaria del fatto che Gesù di Nazaret, in quanto Messia, è il capostipite e il prototipo della nuova umanità, a cui la sua opera di salvezza dà inizio. In realtà Luca nel suo messaggio accentua fortemente tanto la *dimensione personale* della figura di Cristo come quella *rappresentativa.* Sul *piano individuale* ne emerge un Gesù assai intimo, non solo psicologicamente ricco, ma anche carico di una densa santità, che — pur collocandolo in un ordine trascendente — lo avvolge tuttavia d'una calda simpatia. Ci offre un Gesù che al tempo

[8] Abbiamo ripreso le riflessioni già esposte altrove: A. DALBESIO, *Atti 2,1-13 e le dimensioni teologiche della Pentecoste cristiana,* in « Rivista di Scienze dell'Educazione » 11 (1973), pp. 132-136 (131-158).

stesso attira fortemente a sé e rimane ben distinto dalla massa, un Messia in cui la profondità abissale del proprio rapporto con il Padre va di pari passo con la sua intensa presenza agli uomini. Basti pensare al forte contrasto che troviamo nella scena battesimale, ove Luca volutamente accentua — lui solo! — in quale circostanza Gesù visse la sua profondissima esperienza religiosa: proprio « *quando tutto il popolo fu battezzato* e mentre Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, *stava in preghiera,* il cielo si aprì e *scese su di lui lo Spirito Santo...* e vi fu una voce dal cielo: "Tu sei il mio figlio prediletto, in Te mi sono compiaciuto" » (*Lc* 3,21-22).

Ma la *dimensione rappresentativa* o *corporativa* della figura di Gesù fa spicco già dal c. 1 di *Lc*. Nell'annuncio a Maria, il Figlio nascituro viene presentato come il « Figlio dell'Altissimo », a cui « il Signore Dio darà il trono di Davide suo padre » e che « regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe » (*Lc* 1,32-33). La sua nascita, in modo ben più vero che quella dei re ellenistici dell'epoca, costituisce « una grande gioia, che sarà di tutto il popolo » (*Lc* 2,10), per cui Simeone, tenendo fra le braccia il Bambino, sotto l'impulso dello Spirito Santo può salutarLo con titoli prestigiosi: « Luce per illuminare le genti e gloria del tuo popolo Israele » (*Lc* 2,32). La *genealogia* (3,23-38), che Luca pone inaspettatamente nel c. 3, tra il racconto del battesimo (3,21-23) e quello della tentazione (4,1-12), ha precisamente lo scopo di sviluppare e precisare questo aspetto di Cristo: egli, « quando incominciò il suo ministero » (3,23), era creduto figlio di Giuseppe, ma in realtà compariva sulla scena umana e iniziava la propria attività messianica come « *figlio di Adamo, figlio di Dio* » (3,38). Vale a dire, egli non era solo il Messia ebraico della dinastia davidica (cf *Mt* 1,1), ma il discendente di Adamo e come questi senza padre terreno (= « figlio di Dio »), iniziatore perciò di una nuova stirpe umana, quella escatologica, « creata secondo Dio nella giustizia e nella santità vera » (*Ef* 4,24; cf *Lc* 1,75), nella quale lo *Spirito di Dio,* come nella prima creazione, avrebbe avuto una presenza forte e un dominio assoluto, prima su Gesù e poi sulla frazione di umanità che si sarebbe lasciata raggiungere dalla sua Parola salvifica e avrebbe aderito, in lui, al nuovo popolo di Dio. La scelta e la lettura delle linee di fondo dell'esperienza personale di Gesù vengono quindi effettuate in questa cornice. Noi ci limitiamo qui ad una loro rassegna essenziale, allo scopo di cogliere in esse le costanti che secondo l'ottica lucana strutturano la realtà ecclesiale.

a) Gesù uomo dello Spirito

Se in Gesù si realizzano tutte le promesse antiche (*Lc* 1,54-55.68-74; 2,29-32), dobbiamo affermare che in lui trova un compimento particolare quella riguardante la speciale effusione dello Spirito riservata al Messia (cf *Is* 11,1-2; 42,1; 61,1). Gesù viene fra gli uomini come colui che possiede in modo pieno e stabile lo Spirito fin dal primo istante della sua esistenza, egli è quindi « santo » in tutto il suo essere: « Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà *sarà dunque santo e chiamato figlio di Dio* » (*Lc* 1,35). Questa *realtà pneumatica* di Cristo troverà la sua privilegiata espressione all'atto del battesimo, che Luca presenta come la consacrazione di Gesù a *profeta escatologico*[9] e perciò compiuta dal

[9] Sull'aspetto di *Gesù profeta,* specialmente in *Lc,* cf: H. DUESBERG, *Jésus, Prophète et Docteur de la Loi* (Bible et Vie Chrétienne), Casterman, Tournai-Paris 1955; F. GILS, *Jésus Prophète* (Orientalia et biblica lovaniensia, 2), J. Duculot, Gembloux 1957; B. RIGAUX, *o. c.,* 364-382.

Padre mediante l'azione dello Spirito Santo: « Lo Spirito del Signore è sopra di me, *poiché mi ha consacrato con l'unzione* » (*Lc* 4,18).[10] Gesù, con questa autorivelazione data ai suoi concittadini nella sinagoga di Nazaret, allude appunto a quanto era accaduto al Giordano in occasione del suo battesimo.[11] La Chiesa primitiva da parte sua ricorderà al Padre questo fatto quale pegno della sua protezione sulla comunità: « davvero in questa città si radunarono insieme contro il tuo santo servo Gesù, *che tu hai consacrato...* » (*At* 4,27), sicché Pietro nella sua predicazione può affermare esplicitamente che « *Dio consacrò in Spirito Santo* e potenza Gesù di Nazaret » (*At* 10,38a).
Questa presenza dello Spirito non riguarda soltanto la sua persona, ma investe pure tutta la sua attività messianica. È per effetto della *pienezza* dello Spirito Santo, ricevuto al battesimo, che Gesù « è condotto nel deserto » (*Lc* 4,1), è sotto il suo *potente* influsso che « ritorna in Galilea e la sua fama si diffonde in tutta la regione » (*Lc* 4,14), è nello Spirito che si presenta ufficialmente al mondo (*Lc* 4,18) e prosegue il suo servizio messianico « beneficiando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo » (*At* 10,38b). Infine, è ancora sempre « nello Spirito Santo » che gli effetti della bontà salvifica di Dio, in progressiva espansione attraverso la propria azione, si ripercuotono beneficamente nel suo animo e colorano della propria luce il suo rapporto filiale con il Padre (*Lc* 10,21-22).

b) Gesù uomo della Parola

Questa caratteristica deriva dalla precedente e fa corpo con essa. Tutte e due poi costituiscono l'espressione principale del carisma profetico. È per questo motivo che Luca sviluppa intenzionalmente questo secondo elemento della figura di Gesù accentuandolo là dove, nel materiale della triplice o duplice tradizione,[12] è lasciato cadere o trascurato dagli altri due sinottici. Egli poi sottolinea il carattere di « *insegnamento* » che la parola di Gesù riveste e ci dice che il Salvatore, ritornato in Galilea, si dedicava con perseveranza (*edìdasken*: imperfetto!) all'insegnamento nelle sinagoghe come alla propria specifica attività (*Lc* 4,15). Gesù stesso nel discorso inaugurale a Nazaret condensa la propria missione nel dovere di « *annunziare* ai poveri un lieto messaggio », di « *proclamare* ai prigionieri la liberazione » e di « *predicare* un anno di grazia nel Signore » (*Lc* 4,18c-19). C'è da notare come il testo leghi strettamente questa attività kerigmatica alla presenza dello Spirito (v. 18a: « Lo Spirito del Signore è sopra di me ») e c'informi circa il suo effetto sugli uditori: « Tutti gli rendevano testimonianza ed erano meravigliati delle *parole di grazia* (cioè: apportatrici di gioia) che uscivano dalla sua bocca » (v. 22). Quando prende dimora a Cafarnao continua questa sua attività didattica (4,31b: « e al sabato *ammaestrava* la gente », riscuotendo consensi, ma soprattutto destando l'ammi-

[10] Così preferiamo tradurre con la BJ e la TOB, che meglio evidenziano il legame tra lo *Spirito* e la *consacrazione* espressa nel testo. La CEI traduce — a nostro avviso meno esattamente —: « Lo Spirito del Signore è sopra di me; *per questo* mi ha consacrato con l'unzione ».

[11] Sul battesimo di Gesù vedi: A. FEUILLET, *Le baptême de Jésus*, in « Revue biblique » 71 (1954), pp. 321-352; P. ZARELLA, *Il battesimo di Gesù nei sinottici*, in « La scuola cattolica » 97 (1969) 3-29; E. JACQUEMIN, *Il battesimo di Gesù*, in *La Parola per l'assemblea festiva*, Queriniana, Brescia 1969, n. 9, pp. 83-109.

[12] L'espressione *Triplice Tradizione* connota il materiale evangelico comune a tutti e tre i Sinottici (*Mt-Mc-Lc*), *Duplice Tradizione* indica invece quello comune solo a due di essi (*Mt-Mc / Mt-Lc / Mc-Lc*).

razione per il singolare *carattere profetico del suo insegnamento*: « Rimanevano colpiti del suo insegnamento, perché parlava con autorità » (4,32; cf *Mt* 7,28-29). Anzi, a Cafarnao la sua parola si fa sentire anche fuori della sinagoga. Gesù ormai agisce apertamente come *profeta* e sceglie la forma di vita del *predicatore itinerante*, sicché anche lungo le rive del lago di Genesaret « la folla gli fa ressa intorno per ascoltare la Parola di Dio » (*Lc* 5,2a). C'è infine da osservare come sia tipico di Luca collocare i miracoli di Cristo nella cornice del suo insegnamento. Ciò avviene per la guarigione del paralitico (5,17), per la liberazione di un indemoniato avvenuta a Cafarnao (4,31-33), per la pesca miracolosa (5,1ss), per la guarigione dell'uomo dalla mano arida (6,6ss) e della donna curva (13,10ss). Nell'autentica linea profetica, anche le azioni forti di Gesù sono Parola di Dio!

c) Gesù uomo della preghiera

Dei quattro evangelisti Luca è quello che più ampiamente riferisce su questo dato dell'animo di Cristo.[13] Può considerarsi programmatica in merito la risposta che Gesù dodicenne dà nel Tempio di Gerusalemme ai propri genitori: « Perché mi cercavate? Non sapevate che io *devo stare nella casa del Padre mio?* » (*Lc* 2,49).[14] Essa trova la sua naturale inclusione in *Lc* 23,46: « Padre, *nelle tue mani consegno il mio spirito* ». Siamo di fronte alle prime e alle ultime parole dette da Gesù durante la sua vita terrestre secondo Luca, e in ambedue i casi c'è la forte accentuazione della *paternità* divina e la rivelazione della sua esistenza come di un ineguagliabile « *essere con Dio* ». Nell'arco racchiuso tra questi due estremi assistiamo a saltuarie, ma significative, manifestazioni di questa singolare comunione di Gesù con il Padre. Luca, per evidenziarne l'insondabile profondità ama sottolineare il permanente atteggiamento di preghiera dell'animo di Cristo, sia lavorando in questo senso i dati comuni della tradizione evangelica, sia introducendo allo scopo del materiale a lui proprio. In 5,12-15 Gesù guarisce un lebbroso ingiungendogli « di non dirlo a nessuno ». Ma nonostante questa precauzione « la sua fama si diffondeva ancor più » (v. 15a), per cui Gesù si vede costretto a correre ai ripari sfuggendo alle masse entusiaste. Luca approfitta dell'occasione per osservare che questo gesto era abituale a Gesù: egli infatti « si ritirava *abitualmente* nelle solitudini e *vi si attardava in preghiera* » (5,16). La stessa annotazione ambienta la confessione messianica a Cesarea di Filippo: « Un giorno, *mentre era di nuovo, come sempre, in preghiera* e i suoi discepoli erano con lui, pose loro questa domanda: "Chi sono io secondo la gente?" » (9,18). C'è poi da notare come Luca sia attento a fare emergere il carattere messianico della preghiera di Gesù e quindi i legami che essa ha con il gruppo dei suoi seguaci. Gesù appare in preghiera al battesimo (3,21), prega intensamente prima di eleggere i Dodici (6,12-16), è in orazione alla Trasfigurazione (9,28-29), nel momento in cui la richiesta dei discepoli fa scaturire dal suo cuore la preghiera del *Padre Nostro* (11,1-4), all'atto della confessione messianica da parte di Pietro (9,18), che rappresenta la più esplicita presa di posizione verso la persona

[13] Cf A. DRAGO, *Gesù, uomo di preghiera nel Vangelo di Luca* (Conoscere il Vangelo, 3), Ed. Messaggero, Padova 1975.

[14] Seguiamo la traduzione della BJ e della TOB. La CEI traduce: « Non sapevate che io devo *occuparmi delle cose del Padre mio?* ». La motivazione della lettura da noi preferita si trova ampiamente esposta in R. LAURENTIN, *Jésus au Temple; mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50* (Etudes bibliques), J. Gabalda, Paris 1966, pp. 37-72.

di Gesù da parte dei Dodici, e infine prega in modo particolare per Simone Pietro, perché « non venga meno la sua fede » e perché possa essere atto a tenere saldi nella fedeltà a Cristo i suoi fratelli (22,31-32).

d) Gesù strumento universale di salvezza

È assai probabile che chi non ha familiarità con i Vangeli ricordi almeno la definizione dantesca su Luca quale « scriba mansuetudinis Christi »,[15] espressione che si risolve in un giudizio stringato e pertinente sul suo messaggio teologico. Il Gesù lucano, a differenza di quello di *Mt* e di *Mc*, si lascia effettivamente avvicinare da ogni categoria di persone. È anzi egli stesso a provocare, con estrema disinvoltura da parte sua e con il più indignato scandalo dei farisei e dei dottori della Legge, gli incontri con le persone maggiormente emarginate della società religiosa del suo tempo. Di fatto tutto il terzo Vangelo è come racchiuso nella morsa di un ampio parallelismo, costituito appunto dal primo e dall'ultimo incontro che Gesù ebbe con gli uomini durante la sua vita terrestre: con i pastori della regione di Betlemme al tempo della sua nascita (2,8-18) e con il « buon ladrone » crocifisso con lui sul Calvario (23, 39-43). In ambedue i casi egli ha a che fare con delle persone che costituivano lo scarto nella compagine sociale d'Israele. Luca si compiace nel sottolineare come ognuno di questi incontri con Cristo si risolva sempre in un effettivo approdo alla salvezza, cioè in una reale ricostruzione interiore dei fortunati protagonisti di questa singolare esperienza. I pastori di Betlemme aderiscono all'annuncio dell'angelo e danno gloria a Dio nel suo Messia: « Andiamo fino a Betlemme, vediamo questo avvenimento che il Signore ci ha fatto conoscere. Andarono dunque senza indugio e trovarono Maria e Giuseppe e il Bambino, che giaceva nella mangiatoia. E dopo averlo visto, riferirono ciò che del Bambino era stato detto loro. Tutti quelli che udivano, si stupirono delle cose che i pastori dicevano » (2,15b-18). Il passaggio di Gesù davanti al banco delle imposte, gestito dal pubblicano Levi, fa scaturire in costui il dono della sequela (5,27-32). Il samaritano lebbroso, vistosi improvvisamente guarito, « torna indietro lodando Dio a gran voce e si getta ai piedi di Gesù per ringraziarlo » (17,1-19). La misteriosa peccatrice anonima si butta ai piedi di Gesù mentre egli è ospite di un fariseo per bene, « comincia a bagnarglieli di lacrime, poi li asciuga con i suoi capelli e li cosparge di olio profumato » (7,38), compiendo un gesto umanamente insano (cf v. 39). Ma in quell'istante ha la gioia di sentirsi dire dal Salvatore: « Ti sono perdonati i tuoi peccati... La tua fede ti ha salvata; va' in pace » (vv. 48.50). Zaccheo, « capo dei pubblicani e ricco » (19,2), saputo che Gesù è di passaggio a Gerico, cerca semplicemente di vederlo, quando — inaspettatamente — il Maestro si autoinvita a casa sua. In fretta scende dal sicomoro e lo accoglie pieno di gioia trovandosi totalmente trasformato da questo incontro, sicché Gesù può dire: « Oggi la salvezza è entrata in questa casa » (19,9a). E come non ricordare la singolare esperienza di Pietro? L'infelice Apostolo ha appena finito di rinnegare il suo Maestro (22,54-60), quando la Provvidenza gli concede d'incrociare il proprio sguardo con quello del Salvatore e quell'istante segna la sua risurrezione: « Allora il Signore, voltatosi, guardò Pietro e Pietro si ricordò delle parole che il Signore gli aveva detto: Prima che il gallo canti, oggi mi rinnegherai tre volte. E uscito, pianse amaramente » (22,61-62).

[15] DANTE ALIGHIERI, *De Monarchia*, I, 16, ed. WITTE, 1874, p. 35.

2. LA CHIESA REPLICA STORICA DI GESÙ CRISTO

a) Centralità della Persona di Gesù nella vita ecclesiale

La persona di Gesù non domina solo la scena evangelica, cioè il primo volume dell'opera di Luca. Essa continua ad occupare anche negli *Atti,* senza alcuna soluzione di continuità, lo stesso posto centrale avuto nel Vangelo. Infatti la promessa fatta da Gesù di mandare sugli Apostoli lo Spirito Santo rivestendoli della sua potenza (*Lc* 24,49), conclude il Vangelo e apre il racconto degli *Atti.* Subito al loro inizio abbiamo la parola del Signore: « Giovanni ha battezzato con acqua, voi invece sarete battezzati in Spirito Santo, fra non molti giorni » (1,5). E poco dopo: « Avrete forza dallo Spirito Santo, che scenderà su di voi, e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra » (1,8). La successiva prima Pentecoste cristiana (2,1-13) è presentata da Pietro appunto come la realizzazione di questa promessa di Cristo. Nell'evento è lui l'agente principale, colui che ha effuso lo Spirito Santo compiendo il portento di cui la folla è spettatrice: « Innalzato alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire » (2,33). *Cristo permane dunque presente nella Chiesa mediante lo Spirito da lui inviato, lo Spirito Santo.*

Negli *Atti* egli è generalmente indicato con il termine *Nome,* ora in posizione assoluta (4,12), ora con delle specificazioni: « il *mio* Nome » (9,15), « il Nome *di Gesù* » (3,6.16; 4,18; 21,13), « il Nome *del Signore Gesù* » (19,17), « il Nome *di Gesù il Nazareno* » (26,9). L'equazione « *Nome* di Gesù = sua stessa *persona* » risulta chiaramente dalla frase involuta di *At* 3,16: « Proprio grazie alla fede nel suo Nome, *questo stesso Nome* ha dato vigore a quest'uomo che voi vedete e conoscete ». Il Nome di Gesù è presente e attivo in ogni conversione (*Lc* 24,49), giacché « chiunque crede in lui ottiene la remissione dei peccati per mezzo del suo *Nome* » (At 10,43; cf 26,18) ed è in questo Nome che si viene battezzati (2,38; 8,16; 10,48; 19,5-6; 22,16). S. Pietro può dunque affermare: « In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati » (4,12; cf 2,21). È ancora il Nome di Gesù, cioè la sua persona, che opera i portenti presenti nella comunità ecclesiale (3,16). È quindi naturale che gli Apostoli siano stati scelti per divulgare questo Nome (9,15). La loro missione consiste appunto nel parlare di esso (4,17; 5,40), nell'insegnarlo alle genti (4,18; 5,28), per cui esso forma l'oggetto centrale del Vangelo (8,12). È in virtù del Nome di Gesù che gli Apostoli operano prodigi (3,6), che riescono ad agire con coraggio e franchezza (9,27-28), è per questo *Nome* che soffrono (5,41; 9,16) ed espongono anche la propria vita (15,26; 21,13; cf 20,24). In sintesi, i cristiani sono semplicemente coloro che invocano il Nome del Signore (2,21; 9,14.21), cioè coloro che sono consacrati alla persona di Cristo Gesù.

b) Cristo è presente nella Chiesa particolarmente mediante gli Apostoli

Gesù si prolunga nella comunità cristiana e prosegue in essa la propria esistenza ed attività soprattutto attraverso la persona e l'azione dei suoi Apostoli. È innanzitutto questo il significato profondo di quei testi in cui si parla dei Dodici come di testimoni privilegiati ed esclusivi di Cristo, dai quali soltanto deriva e tramite la cui azione permane nella Chiesa il fatto ecclesiale fonda-

mentale della testimonianza cristiana: « Noi siamo testimoni di tutte le cose da lui compiute nella regione dei Giudei e in Gerusalemme. Essi lo uccisero appendendolo a una croce, ma Dio lo ha risuscitato al terzo giorno e volle che apparisse, non a tutto il popolo, ma a testimoni prescelti da Dio, a noi, che abbiamo mangiato e bevuto con lui dopo la sua risurrezione dai morti. E ci ha ordinato di annunziare al popolo e di attestare che egli è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio » (10,39-42). Proprio perché essi erano destinati a un compito così alto, la loro elezione da parte di Gesù avvenne nell'intenso clima della preghiera (*Lc* 6,12-13) e procedette sotto l'impulso immediato dello Spirito Santo (*At* 1,2). « Gli atti di scelta operati da Dio costituiscono già di per sé le pietre miliari della storia della salvezza; ma la scelta degli Apostoli rappresenta l'evento fondamentale per tutto ciò che sarà raccontato in seguito come azione di Gesù compiuta per mezzo degli Apostoli stessi ».[16] Infatti è mediante i Dodici che Cristo parla e si autoproclama al popolo: « Rimasero colà per un certo tempo e parlavano fiduciosi nel Signore, che rendeva testimonianza alla *predicazione della sua grazia...* » (14,3a). È ancora per mezzo di essi che egli opera nella Chiesa i suoi prodigi: « ... e concedeva che per mano loro si operassero segni e prodigi » (14,3b). A volte l'agente principale di queste meraviglie è identificato con il Padre (= « Dio ») (cf 15,12; 19,11), altre volte invece con il Figlio (cf 3,6-10.16; 4,10; 9,34; 14,3b). Il senso generale è comunque chiaro: si afferma che Dio Padre agisce negli Apostoli mediante il Figlio, consacrato nello Spirito Santo, proprio come già avvenne nella fase prepasquale di Cristo (cf *At* 10,38). La Chiesa, da parte sua, rivela di avere la chiara coscienza di questo fatto: « Ed ora, Signore (= il Padre), volgi lo sguardo alle loro minacce e concedi ai tuoi servi di annunziare con tutta franchezza la tua Parola. Stendi la mano, perché si compiano guarigioni, miracoli e prodigi *nel nome del tuo servo Gesù* » (4,29-30).

c) La Chiesa, tramite gli Apostoli, possiede lo Spirito Santo come Cristo

Gli Apostoli furono scelti da Gesù « nello Spirito Santo » (*At* 1,2), proprio perché fossero nella Chiesa i dispensatori autorizzati dello stesso Spirito (8, 17.19). Infatti sono loro i primi a riceverlo e a possederlo. Cristo lo promette prima di lasciarli definitivamente (*Lc* 24,49; *At* 1,8) e lo comunica con liberalità nella Pentecoste (*At* 2,1-13). Paolo, appunto perché destinato a partecipare della missione dei Dodici, riceve lui pure lo Spirito Santo al pari di costoro (9,17) e come essi è nello Spirito Santo che viene chiamato all'apostolato (13,1-4). Luca accentua intenzionalmente il fatto della *pienezza* dello Spirito, posseduta dagli Apostoli allo stesso modo che Gesù (cf *Lc* 4,1). Il dono pentecostale è da lui descritto come una *effusione* mediante la quale Cristo riversa su di loro lo Spirito colmandoli della sua sovrabbondanza: « Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi *furono tutti pieni di Spirito Santo* » (2,2-4a). E ancora: « Questi uomini non sono ubriachi come voi sospettate, essendo appena le nove del mattino. Accade invece quello che predisse il profeta Gioèle. Negli ultimi giorni, dice il Signore, io *effonderò* il mio Spirito sopra ogni persona » (2,15-17a). « Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo

[16] G. STAEHLIN, *o. c.*, p. 30.

che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire » (2,33).
Gratificati da Gesù di questa sua pienezza di Spirito Santo (2,4; 4,8; 9,17; 13,9), essi agiranno come lui così costantemente e intimamente sotto la sua azione da fare un tutt'uno con lo Spirito che li guida e li usa. I testi sovente tradiscono questa bivalenza di soggetto operativo. Ora è lo Spirito a parlare per mezzo degli Apostoli: « Quando vi condurranno davanti alle sinagoghe, ai magistrati e alle autorità, non preoccupatevi come discolparvi o che cosa dire; perché lo Spirito Santo vi insegnerà in quel momento ciò che bisogna dire » (*Lc* 12,12). Ora invece sono essi a parlare e ad agire nello Spirito Santo, come appare là dove la *Parola* e lo *Spirito* sono posti in un intimo legame vicendevole (6,10; 11,24; 18,25). Alla Pentecoste la sua irruzione sugli Apostoli li fa prorompere in un linguaggio assolutamente nuovo, quello dello Spirito: « Essi furono tutti pieni di Spirito Santo *e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi* » (2,4). Lo stesso fenomeno si ripete puntualmente nei successivi eventi pentecostali registrati dagli *Atti* in 4,31; 10,44-46; 19,1-6. La *Parola di Dio* si diffonde infatti mediante lo *Spirito,* più precisamente mediante il « conforto dello Spirito Santo » (9,31) e a sua volta — come è stato osservato [17] — essa riaccende lo Spirito (cf 10,44ss; 11,15; 13,52 [cf vv. 44ss]). Ciò è del resto logico dal momento che la *catechesi degli Apostoli* (cf 2,14.42; 10,44; 11,14; 13,12; 26,25) in realtà è vera *Parola del Signore* (4,29.31; 8,14.25; 11,1; 12,24; 13,48). Per questo motivo essa possiede un *carattere personale* e *autonomo* rispetto ai suoi ministri: essa si diffonde e fa crescere il numero dei fedeli (6,7; 12,24; 13,49; 19,20), è ad essa che gli Apostoli affidano i credenti, giacché la Parola « ha il potere di edificare e di concedere l'eredità con tutti i santificati » (20,32). Come lo Spirito si testimonia mediante la predicazione apostolica, così Gesù si proclama attraverso la parola di quelli che ha scelto come suoi testimoni. Infatti è questa che rivela essenzialmente la sua persona (cf 5,42; 8,5.35; 9,20; 11,20; 18,5.25.28; 28,23.31) con speciale riferimento alla sua Risurrezione (1,21-22; 2,30ss; 4,33; 17,18; 22,14-15; 26,16). Non va però dimenticato che questa pienezza dello Spirito, che caratterizza in modo particolare i Dodici e i loro collaboratori, investe pure tutta la Chiesa, sicché è dalla Comunità intera che si leva coralmente la testimonianza cristiana del Risorto (cf 2,4.11; 4,31).

d) La Chiesa comunità di preghiera [18]

Il tema della *preghiera,* allo stesso modo che quello dello *Spirito,* prolunga in *At* il discorso già iniziato in *Lc* e unisce, sotto questo aspetto, i due libri. Come avvenne nell'esperienza terrena di Gesù, nella vita della Chiesa la preghiera è un *fatto nevralgico* e un momento forte. Essa infatti è presente nei punti chiave della realizzazione della salvezza. La Chiesa è in preghiera all'atto dell'elezione di Mattia a successore di Giuda Iscariote (1,24-26; cf *Lc* 6,12-13), quando vengono istituiti i Sette per il servizio caritativo in seno alla comunità (6,1-6), affinché i Dodici possano « dedicarsi alla preghiera e al ministero della Parola » (v. 4), quando Pietro è in prigione, perché Dio lo liberi (4,24-30; 12,5-12). È nella preghiera che Pietro e Giovanni comunicano

[17] H. Schlier, *o. c.*, p. 144.
[18] Cf S. Cipriani, *La preghiera nel N.T.; spunti di esegesi e di spiritualità* (Meditazioni bibliche, 3), Ed. O.R., Milano 1970, pp. 281-308.

lo Spirito Santo ai fedeli di Samaria (8,15) e che la Chiesa si apre programmaticamente ai pagani (10,3-4). Si può anzi affermare che l'ingresso dei pagani in essa scaturisce dalla stessa preghiera di Pietro, il capo riconosciuto della comunità nascente (10,9-22.28b; 11,5-12). Paolo è pure nella preghiera che matura la propria conversione (9,11-12) e successivamente riceve la conoscenza della propria missione e l'investitura da parte di Gesù ad apostolo delle genti (22,17-21).

Ma, al di là di questi momenti forti, Luca ama presentarci la preghiera come una *costante* e un *clima* autentico di vita ecclesiale, che produce gioia, abbandono sereno e attira la simpatia degli estranei: « Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli Apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere... *Ogni giorno* tutti insieme frequentavano il Tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo » (2,42.46-47). È una preghiera che supera il ritualismo ed esprime davanti a Dio l'intensità della vita fraterna che anima la comunità. Questa nota viene indicata con un avverbio, che in tutto il NT — all'infuori di *Rm* 15,5-6, ove il contesto è ancora quello della preghiera — è esclusivo di *At*: « *Homothymadòn* », reso variamente in italiano con « essere concordi » (1,14), « tutti insieme » (2,46; 4,24), « insieme » (5,12), « unanimi » (8,6), « tutti d'accordo » (15,25). Con esso si sottolinea uno degli aspetti fondamentali della preghiera cristiana: l'esigenza cristiana: l'esigenza che proceda da un perfetto accordo degli animi. Infatti, essendo essa compiuta sotto l'influsso diretto dello Spirito Santo, non può non esprimere quell'unità degli spiriti che è il primo frutto derivante dalla sua azione nell'uomo. In tal modo la preghiera lega i cristiani a Gesù e tra di loro ripetendo nei discepoli l'esperienza meravigliosa del Maestro, che nel suo dialogo costante con il Padre trovò sempre lo spazio sufficiente per sentirsi intimamente unito ai propri fratelli.

e) La Chiesa luogo di salvezza universale

L'amore di Cristo raggiunse potenzialmente tutti gli uomini, anche se di fatto solo una frazione dell'umanità, la nazione ebraica, lo sperimentò direttamente quale salvatore universale. La Chiesa della terza generazione cristiana sentirà fortemente questo impegno ricevuto dal proprio Fondatore e cercherà di concretarlo nella propria esistenza pur tra mille difficoltà. Così la nota della cattolicità corre da capo a fonda di *At* e Luca, mentre ce ne descrive le alterne vicende (si pensi ai fatti che portarono al concilio apostolico di Gerusalemme!: *At* 15), non tralascia di collocarla magistralmente nella sua giusta cornice teologica.

J. Dupont [19] ha rilevato con acutezza come l'Evangelista abbia enunciato programmaticamente il tema della salvezza universale nelle grandi articolazioni della sua opera, orchestrando due grandi inclusioni, che si richiamano persino verbalmente e sono in una elegante posizione chiastica. Abbiamo in tal modo l'inclusione maggiore, costituita dall'inizio di *Lc* e dalla fine di *At* (*Lc* 3,6 / *At* 28,28), e quella minore, che lega la finale di *Lc* all'inizio di *At* (*Lc* 24,47 / *At* 1,8).

[19] J. Dupont, *La salvezza dei gentili e il significato teologico del libro degli Atti*, in Idem, *Studi sugli Atti degli Apostoli* (La Parola di Dio, 10), Ed. Paoline, Roma 1973, pp. 669-715.

I.	*Lc* 3,6: « *Ogni uomo* vedrà	la *salvezza di Dio* »
	At 28,28: « Questa *salvezza di Dio*	viene ora rivolta *ai pagani* »
II.	*Lc* 24,47: « Nel suo nome saranno predicati *a tutte le genti*	la conversione e il perdono dei peccati cominciando da *Gerusalemme* »
	At 1,8: « Mi sarete testimoni *a Gerusalemme,*	in tutta la Giudea e la Samaria e *fino agli estremi confini della terra* »

At 1,8 ci offre poi in sintesi la realizzazione di questo progetto di salvezza, che costituisce il piano stesso di *At*: la Chiesa effettivamente nasce e si consolida a *Gerusalemme* (1,27-7,60), si espande nella *Giudea* e nella *Samaria* con parziale apertura ai gentili (8,1-12,25), infine — soprattutto mediante l'attività di Paolo — s'immerge decisamente nell'evangelizzazione del mondo pagano, giungendo a portare il Vangelo nella sua capitale, Roma (13,1-28,31). E tutto ciò, come viene ripetutamente affermato, non per un dato storico di fatto, ma bensì per la stessa necessità interna del progetto salvifico di Dio, che è destinato all'umanità intera. In effetti gli Apostoli sono rivestiti della forza dello Spirito per testimoniare Cristo « fino agli estremi confini della terra » (1,8; 9,15; 22,21), giacché « Dio non fa preferenza di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto » (10,34-35). « Infatti la promessa è... per tutti quelli che sono lontani, quanti ne chiamerà il Signore Dio nostro » (2,39).

Conclusione

Giunti al termine di questa veloce presentazione della concezione lucana sulla Chiesa, pensiamo che la cosa migliore sia ascoltare il commiato che lo stesso Evangelista ci dà con la stupenda pagina sull'esperienza dei discepoli di Emmaus (*Lc* 24,13-35). Egli, ponendo termine al proprio Vangelo con questo racconto, richiama efficacemente il credente alla convinzione che quel Cristo, di cui ha sentito parlare nelle pagine precedenti, permane vivo e operante nella Chiesa con la stessa realtà di presenza che nel periodo antecedente all'ultima sua Pasqua. Il fedele deve perciò saper leggere nell'esperienza dei due discepoli la propria odierna situazione ecclesiale. La vicenda del loro viaggio esprime emblematicamente il *nostro cammino nell'esperienza di fede su Gesù* e in questa luce ogni elemento del racconto acquista per noi valore di esemplarità. Anche nell'oggi della Chiesa Cristo si accomuna a noi senza che ce ne avvediamo, perché appare « sotto altro aspetto » (*Mc* 16,12), per cui noi sovente siamo « incapaci » di riconoscerlo (*Lc* 24,16) e ci riveliamo — come i due discepoli — « spiriti senza intelligenza e cuori lenti a credere » (v. 25). Ma egli, oggi come allora, ci spiega le Scritture (v. 27) e spezza il pane con noi (v. 30). Gesù nella Chiesa l'incontriamo precisamente nell'*Eucaristia,* anche qui presente « sotto altro aspetto ». È quindi un incontro che possiamo vivere solo se preparati dalla illuminazione della *Parola di Dio,* che ci permette di riconoscerlo nel segno sacramentale. È proprio in questi due momenti privilegiati di vita ecclesiale che ci viene concesso il dono di renderci conto della presenza di Cristo fra noi, di capirla, di accettarla e di viverla.

COMUNISMO ITALIANO E QUESTIONE CATTOLICA/4

studi

GLI INTERVENTI NEL PERIODO DELLA « COESISTENZA PACIFICA »

ERMIS SEGATTI

Il significato di alcune piccole « variazioni » su temi standardizzati

Nei documenti ufficiali del PCI, dall'inizio del periodo della « coesistenza pacifica » fino ai nostri giorni, sono contenute diverse dichiarazioni che concernono la questione cattolica e la questione religiosa in generale.
Sarebbe un errore credere che tutta la politica del partito verso le due questioni si esprimesse solo in quei documenti. Ugualmente non corretto sarebbe sottovalutarne la portata di orientamento, specie se si tiene conto che essi si collocano sul filo del rasoio di affermazioni standardizzate e calibratissime del linguaggio ideologico del marxismo internazionale. Piccole varianti su una trama, ordinariamente molto consolidata, non avvengono se non come indice di orientamenti più globali.
Se si volesse fare una analogia con il mondo cattolico, bisognerebbe ricordare quanto avvenne, sempre negli anni della distensione, a proposito del superamento di alcune posizioni rigide consolidate (si pensi, ad es., alle parole iniziali della « Pacem in Terris »: « a tutti gli uomini di buona volontà », come indice di un nuovo clima nel rapporto con « i lontani »; oppure alla altrettanto famosa distinzione tra ideologia errata e movimenti storici anche positivi — che pure si rifanno a tali ideologie — con cui si intendeva significare una inversione di rotta rispetto alla applicazione rigida della identità tra le due dimensioni).
Ci sono alcune frasi negli interventi ufficiali del PCI, che hanno avuto grande risonanza e che per lungo tempo sono diventate occasione di dibattito, di esegesi e di polemica.

La portata di un'affermazione di Longo all'XI Congresso del PCI

Secondo Lucio Lombardo Radice la punta più avanzata raggiunta dai documenti ufficiali è contenuta nella affermazione di Luigi Longo all'XI Congresso del PCI (1965). In quella circostanza egli sostenne che *lo Stato socialista,* in

vista del quale i comunisti dovevano lavorare in Italia, *non sarebbe stato né ateo né confessionale, ma semplicemente « laico »* (cf « L'Unità », 21 dicembre 1975, p. 3): « È evidente che noi siamo per uno Stato effettivamente e assolutamente laico. Come siamo contro lo Stato confessionale, siamo contro l'ateismo di Stato. Cioè siamo contrari a che lo Stato attribuisca un qualsiasi privilegio ad una ideologia, o filosofia, o fede religiosa, o corrente culturale ed artistica ai danni di altre » (cf *XI Congresso del Partito Comunista Italiano,* Roma 1965, p. 68).
Questa impostazione potrebbe sembrare ovvia, dato che i paesi socialisti continuano a ribadire ufficialmente che difendono la libertà religiosa.
Ma in realtà in tali paesi la cosiddetta libertà di essere credenti o non credenti, la libertà di professare qualunque religione si riduce, tendenzialmente, anche dove è tollerata dal potere, alla sola libertà di tenere per la propria coscienza le convinzioni religiose (e talora non si ha neanche questo).

La distinzione dalle posizioni ufficiali del blocco filosovietico

In un contesto del genere l'affermazione di laicità dello Stato socialista futuro assume un valore discriminante e critico nei confronti della soluzione politica data in quei paesi alla questione fondamentale del pluralismo di cui la libertà religiosa è parte integrante. E l'affermazione di Longo è stata colta con sempre maggiore lucidità proprio in questo senso nel campo dell'internazionale comunista, ancora prima che la tensione tra gli eurocomunisti e i filosovietici si facesse così evidente e sensazionale.
Oggi è in corso una resa dei conti globale tra i partiti comunisti d'Europa e il blocco legato all'URSS. Essa coinvolge tutte le questioni di fondo, dal modo di accedere al potere alla sua gestione; dalla strategia delle alleanze ai contenuti del socialismo; dalla tattica all'ideologia.
Un nodo fondamentale è indubbiamente il rapporto tra socialismo e democrazia. Questione che non si può oggi porre in modo elusivo, con citazioni di testi che si riferiscono ai classici del secolo scorso, senza considerare invece l'esperienza ormai prolungata dei partiti comunisti al potere e il tipo di società che ne è derivata. Se per il socialismo nel secolo scorso si poteva guardare prevalentemente al futuro, oggi non si può non tenere conto del passato e di ciò che già è sistema consolidato di strutture.
Perciò, anche nell'ambito del confronto con l'ideologia e con il mondo religioso, ogni dichiarazione del PCI ha come sfondo una serie di termini di paragone che sono piuttosto complessi. Nel caso citato, l'affermazione della laicità dello Sato comporta una netta presa di distanza rispetto alle soluzioni non soddisfacenti del problema nell'area dell'Est, dove si assiste, appunto, all'identificazione tra Partito e Stato, e, siccome il Partito non può essere « indifferente » verso il problema religioso, ne conseguirà necessariamente che lo Stato sarà « di fatto » ateo, cioè « confessionale » di nuovo tipo.
Va, comunque, ricordato che la laicità dello Stato comporta nella particolare situazione italiana il rifiuto esplicito di un rapporto privilegiato tra Chiesa e società civile. Sebbene il PCI non abbia negato il suo appoggio alla riconferma dei Patti Lateranensi e del Concordato, in occasione della votazione sull'art. 7 alla Costituente, non è scorretto sostenere che tale scelta rappresentò semplicemente la volontà di non sollevare un clima di lotta religiosa. Ma è molto improbabile che in una situazione mutata, come ad es. quella attuale, la mossa tattica del marzo 1947 passerebbe così liscia (allora fu determinante la pressione esercitata sui dirigenti comunisti da Togliatti stesso). Natural-

mente, una chiesa che cedesse punti qualificanti della sua autonomia in cambio di vantaggi e, magari, privilegi, potrebbe sempre essere utile partner di compromessi in caso di necessità. Valgono, in proposito, le osservazioni già espresse nella presentazione di Gramsci.

Il discorso di Togliatti al Comitato Centrale del PCI nel 1954

Le tesi di Longo sulla laicità dello Stato, sebbene siano le più avanzate, secondo Lucio Lombardo Radice, non sono tuttavia le più note tra le affermazioni di principio del PCI sulla questione religiosa.
Prima ancora che si parlasse apertamente di distensione, ma quando già vari elementi la lasciavano trasparire al seguito del XIX Congresso del PCUS e del prevalere, dopo la morte di Stalin, della linea di Malenkov, Togliatti pronunciava un discorso al Comitato Centrale del PCI nel quale proponeva una versione all'italiana del sistema di alleanze che era già stato un problema cruciale della strategia leninista (là si trattava in primo luogo del rapporto tra classe operaia e contadini).

Una certa ripresa di vecchie ipotesi

Il discorso di Togliatti, intitolato significativamente « *Per un accordo tra comunisti e cattolici per salvare la civiltà umana* » (12 aprile 1954), riprendeva vecchie ipotesi di accordo tra cattolici e comunisti, che erano rimaste senza veri sviluppi pratici alla vigilia del consolidamento definitivo del fascismo: « ... le masse che fino ad ora hanno seguito il partito popolare si troveranno in condizione analoga a quella in cui si trovarono, alla fine del 1920, le masse che avevano atteso dal partito socialista una guida rivoluzionaria. Si aprirà, per queste masse, la stessa crisi che il proletariato sta attraversando da due anni a questa parte. Dalla crisi del movimento socialista è uscito il partito comunista, la cui esistenza appare oggi agli operai come l'unica garanzia della riscossa vittoriosa che alla loro classe è serbata. Dalla crisi del movimento popolare e dalla delusione delle categorie che questo movimento inquadrava deve nuovamente sorgere in esse il pensiero dell'alleanza con il proletariato come unico mezzo di riconquistare la propria libertà ».
Tutto ciò veniva affermato da Togliatti pur nella consapevolezza che il Partito Popolare di allora aveva già apertamente dichiarato di non volere accettare alcuna alleanza con i socialisti, quindi, tanto meno con i comunisti che suonavano come l'ala estrema della sinistra. L'analisi delle posizioni di Gramsci e del PCI a quel tempo dimostra che l'unica ipotesi di incontro con i Popolari doveva passare attraverso la rottura all'interno di questi ultimi e la trasformazione-assorbimento delle loro forze nel comunismo. L'ipotesi, invece, di un accordo tra socialisti e cattolici avrebbe aperto la possibilità di uno Stato socialdemocratico moderato, mentre i fascisti rappresentavano la socialdemocrazia di estrema destra. Non essendo ancor giunto il PCI ad una lettura sufficientemente autonoma del fascismo stesso, da una parte si auspicava l'avverarsi della soluzione moderata della crisi, dall'altra (come si è visto in diversi testi precedenti) si auspicava il « tanto peggio tanto meglio » in vista di una imminente catastrofe di tutta la compagine dello Stato che avrebbe

agevolato l'avvento della rivoluzione nella forma veramente comunista e bolscevica. In tale contesto assume dunque un valore molto relativo questo giudizio di Togliatti che precede di poco le parole sopra citate:
« L'organo della frazione che fa capo a don Sturzo, e che rappresenta senza alcun dubbio la mentalità che nel partito è prevalente, lo ha già detto chiaro: di alleanza dei popolari con i socialisti non sarà il caso di parlare. Si ripeterà così lo stesso errore ripetute volte compiuto nella estate del 1922 e anche prima, quando una alleanza dei popolari con i socialisti sarebbe stato il solo mezzo di rendere possibile un governo socialdemocratico e di ostacolare l'avvento del fascismo » (Per i due testi citati cf l'articolo: « Il Destino dei popolari », in Togliatti, *Opere. 1917-1926,* Editori Riuniti, Roma 1967, p. 500. Si tratta di un articolo pubblicato su « Il lavoratore » del 6 luglio 1923).

La « novità » del discorso del 1954

Benché i termini possano sembrare analoghi, diverso è il discorso del 1954. In questo caso il PCI è il partito egemone reale della sinistra italiana. Non si tratta più del pericolo del fascismo, ma del clima di terrorismo atomico degli USA contro la minaccia del comunismo sovietico, che trova la sua contropartita in tutta una campagna antiguerra lanciata dall'URSS e ripetuta in occidente dai partiti comunisti all'opposizione. Questa campagna, oltre a contenuti umanitari, aveva anche lo scopo di creare una specie di « ombrello ideologico » protettivo alla rapida rincorsa dell'America da parte dell'URSS, proprio nel settore degli armamenti nucleari. Sono questi alcuni dei fattori che potevano lasciar trasparire i sintomi di quella che sarebbe poi stata la grande proposta della « coesistenza pacifica tra sistemi a diverso regime sociale e retti da opposte ideologie », sancita ufficialmente dal XX Congresso del PCUS due anni dopo il discorso di Togliatti (1956).
Infatti, il giudizio sulla questione religiosa e sulla questione cattolica, destinato a diventare presto famoso, è preceduto da un'ampia panoramica sulla situazione internazionale, all'insegna del pericolo atomico contro il quale occorre trovare mezzi di pronta e vasta efficacia. Tra questi, un campo di ampie alleanze che comprendano i socialisti e i cattolici. Ma è chiaro che il discorso è soprattutto rivolto ai cattolici, essendo i socialisti sostanzialmente aggregati alla politica egemone del PCI in forma quasi standard (non era ancora avvenuta la rottura al seguito della destalinizzazione e dei fatti di Ungheria). Lo si capisce anche dalla conclusione del discorso che ricorda solo i comunisti e i cattolici:
« Mi auguro che da questo Comitato centrale esca, per tutte le questioni che esaminiamo, un maggiore slancio nella direzione fondamentale che ho indicato, per riuscire a trovare un contatto tra il mondo comunista e il mondo cattolico, tale che ci consenta di dare un contributo decisivo per salvare la civiltà minacciata e in pericolo » (cf Togliatti, *Comunisti socialisti cattolici,* Editori Riuniti, Roma 1974, p. 185. Si tratta di un'antologia di testi a cura di Luciano Gruppi).

Le motivazioni sviluppate da Togliatti a favore di un incontro fra mondo cattolico e mondo comunista

Togliatti si rendeva conto che la prima reazione del mondo cattolico sarebbe stata quella di intendere le sue parole in chiave puramente tattica. Il che, tradotto nei termini della politica di allora, significava: il PCI fa tutta questa

campagna di alleanze al solo scopo di agevolare la linea di ostruzionismo al costituirsi della CED (Comunità Europea di Difesa) sulla base dell'alleanza con gli Stati Uniti, mentre si vuole invece appoggiare la proposta di Molotov per una Europa che comprenda anche l'URSS.
Togliatti si sforzava di rispondere che la situazione era completamente nuova, per cui non valevano i tradizionali sospetti di subordinazione al carro sovietico (si pensi alla delicatissima situazione in cui venne a trovarsi il PCI, ad es., dopo il patto Molotov-von Ribbentropp):
« Taccia colui che già si dispone a gridare che qui si tratta delle solite lusinghe. No, qui si tratta di salvare dalla distruzione l'umanità e la civiltà. Qui si tratta di adeguare l'azione delle due masse di cui ho parlato a questa necessità, cioè di fare assieme quello che per tale salvezza si deve fare. La situazione è nuova. Il tema è nuovo. Nuove siano le indicazioni e le soluzioni che vengono presentate » (*Ib.*, p. 176).

Il nodo del « legame di ferro » con l'URSS

È difficile dire quanto di queste proposte fosse davvero nuovo, nel senso di una via autonoma al socialismo sulla base della diversa realtà storica e sociale del popolo italiano, che consentisse una posizione critica verso quel « legame di ferro » con l'Unione Sovietica che aveva contraddistinto la linea del PCI negli anni precedenti. Ciò comporta un giudizio più ampio sulle ragioni e sui fondamenti delle scelte che seguirono alla famosa « svolta di Salerno ». Certo, essa poteva avviare anche una impostazione radicalmente nuova dell'avvento del socialismo e della sua realizzazione in società a capitalismo avanzato; ma, restando oggettivamente ancora forte quel « legame di ferro » (che si manifestò tra l'altro nelle feroci polemiche intorno alla via jugoslava al socialismo e nella esaltazione mitica della realtà sovietica ad ogni costo come già « socialista »), si potevano avere fondati sospetti che si continuasse sulla vecchia strada della identificazione tra interessi del socialismo e interessi dello Stato sovietico, sebbene non sia da sottovalutare il fatto che in linea di « potenzialità » e di esperienza « oggettivamente accumulate » il comunismo italiano sarebbe stato allora in grado di sviluppare teorie e prassi socialiste alternative alle involuzioni dei paesi dell'Est. Ma occorreva una premessa traumatica di rottura col legame di ferro, che non era ancora prevedibile nella gravità delle conseguenze che avrebbe trascinato con sé. Solo nel suo contesto si sarebbero colte le potenzialità di socialismo autonomo di certe premesse. Infatti, non si sarebbe trattato unicamente di rivendicare una propria via al socialismo in una convivenza qualunque con tante altre vie. Ma di assumere una posizione nei confronti della validità o meno della guida sovietica e poi anche di quella cinese e di quella terzomondista che tendenzialmente miravano a costituire modelli globali di internazionale comunista.

Analisi del mondo cattolico

Entro questi limiti politici generali, le indicazioni e soluzioni nuove di Togliatti nel '54 non facevano che riprendere e rilanciare il criterio di lettura del mondo cattolico che era stato proprio della tradizione comunista italiana, articolata, tuttavia, con una accentuazione diversa per le grandi masse e i quadri intermedi dei cattolici che di fatto si identificherebbero con i tratti essenziali di coloro che già votano per il PCI. Si potrebbe dire che da una sostanziale omogeneità della base elettorale e dalla sostanziale uniformità ideale di

queste masse si ricavano principi di convergenza politica e strategica più ampia. Togliatti divide il mondo cattolico in tre livelli: a) il livello delle alte gerarchie: per molti di questo livello non esiste alternativa alla connivenza con il monopolio americano reazionario; b) ad un livello di poco inferiore sta un gruppo non ben identificato di incerti, scettici e sfiduciati sui quali in definitiva non si può contare; c) c'è poi il livello dei quadri medi e delle masse: a questo livello, secondo Togliatti, si starebbe assistendo al sorgere di fermenti nuovi di solidarietà internazionale che i comunisti dovrebbero far convergere a sé. È indubitabile che la sottolineatura di queste tendenze coglie linee oggettive di movimento nell'area cattolica di quel periodo, che sfoceranno poi nei fermenti preconciliari della fine degli anni cinquanta, anche se la cornice e il livello a cui li coglie Togliatti risponde ad aggiustamenti in armonia con i rapporti di cui parlavo sopra.

I punti salienti del discorso di Togliatti

Il suo discorso comprende due paragrafi:

« *L'incontro tra mondo comunista e mondo cattolico*

Esiste oggi un mondo comunista e un mondo socialista. Noi sappiamo che esso abbraccia centinaia di milioni di uomini, paesi intieri che sono governati da comunisti, e da questi diretti sulla via del socialismo e della pace. Vi sono paesi come il nostro, come la Francia ed altri, dove il movimento comunista e socialista schiera nelle sue file la grande maggioranza della classe operaia e parti importanti delle masse lavoratrici, del ceto medio, dei contadini. Dall'altra parte, alle volte contrapposto, alle volte intrecciato in modo originale col mondo comunista, vi è il mondo delle masse cattoliche, e vi sono le organizzazioni di queste e le loro autorità. È possibile trovare la via non di un contatto occasionale per risolvere questioni politiche contingenti dell'una o dell'altra parte, ma di un incontro profondo, da cui possa uscire un decisivo contributo alla creazione di questo movimento per la salvezza della nostra civiltà, per impedire che il mondo civile, quale è oggi, venga spinto sulla strada americana della distruzione totale?

Qual è, in questo campo, la situazione? La situazione è difficile, dobbiamo riconoscerlo. Ma, se ci sono difficoltà, questo non ci deve arrestare perché non possiamo non sentire che il giorno che fossimo riusciti a risolvere questa questione, a raggiungere qui un risultato positivo, avremmo realmente posto una barriera solida per la salvezza della civiltà umana.

Le difficoltà esistono per il modo stesso come il mondo cattolico è organizzato e diretto. Qual è la situazione di oggi? Alla testa del mondo cattolico sta un gruppo dirigente del quale, ormai, non può più essere messo in dubbio che è legato alle posizioni e agli sviluppi della politica imperialistica americana anche nelle sue manifestazioni che più urtano, perché più terribili prospettive aprono all'umanità. La impressione a cui non si riesce a sfuggire è che in questo gruppo dirigente, e soprattutto in una parte di esso (e basti pensare a quel cardinale Spellman che ieri batteva le mani al fascista Mac Carthy), non esiste più la capacità di quei profondi slanci umani che derivano dal fatto di sentire veramente, in tutto il loro peso, i problemi che si presentano alla umanità e sollecitare con le proprie azioni le soluzioni che si impongono. Si ha l'impressione che per molti di costoro la fede cattolica sia soltanto più veramente la "santa fede", che è servita nel passato e dovrebbe servire ancora adesso ad animare dei movimenti reazionari, a sbarrare la strada a quei progressi che l'umanità non può non compiere.

Nuovi fermenti nel mondo cattolico

Ma diversa è la situazione nel complesso del mondo cattolico, organizzato e non organizzato. Se vi staccate, anche solo un poco, dal gruppo dirigente più elevato, trovate una situazione diversa, trovate uomini che vedono e sentono le gravi questioni che oggi si pongono agli uomini, ma sono incerti sulla via da seguire e quindi scettici e sfiduciati. Così giungono, alle volte, a posizioni assurde, che consistono per esempio nell'attendere, per un nuovo orientamento del mondo cattolico su questioni che sono di vita o di morte per l'umanità, che avvengano non so quali fatti che non dipendono dalla volontà umana. Sono posizioni infantili, che un uomo di retto sentimento respinge. Se poi scendete ai quadri medi e alle grandi masse cattoliche sentite che la situazione è molto diversa. Una parte molto grande di esse già sta con noi, ci segue, vota per noi. Ma anche in quella parte che non sta con noi e ci avversa ancora, voi sentite che è viva la stessa esigenza che è nelle masse che noi dirigiamo, e che noi assumiamo da quelli che sono i più profondi sussulti dell'animo degli uomini in questo momento di sviluppo della nostra civiltà. Voglio dire che tra le masse su cui si fonda il mondo cattolico organizzato e le masse comuniste e socialiste vi sono oggi molti più punti di contatto che non tra i quadri che le dirigono e soprattutto fra le sommità dei due mondi. Perciò vi è una estesa possibilità di comprensione, di avvicinamento, di accordo, e questa è la strada sulla quale dobbiamo lavorare noi comunisti italiani, che ci troviamo al centro del mondo cattolico e a cui quindi la storia, le cose stesse, affidano un compito particolare » (cf Togliatti, *Comunisti socialisti cattolici, o. c.,* pp. 174-176).

Tra gli aspetti di questo discorso, che si sarebbero dimostrati più fecondi di sviluppo soprattutto negli anni classici del dialogo, ci sono senz'altro gli accenni all'originalità dell'intreccio del mondo cattolico con il mondo comunista e l'indicazione implicita di una possibilità di fermento insito nella fede, la « capacità di quei profondi slanci umani » che mancherebbe invece ai vertici più alti della organizzazione cattolica.

Tolleranza e accettazione del diverso

Nella parte che segue, il discorso di Togliatti ripropone sul piano ideologico il criterio della tolleranza, dell'accettazione del diverso che aveva caratterizzato alcuni momenti del periodo della « mano tesa », dal 1936 al 1939, sulla base di un'intesa circa punti che non eliminano i tratti caratteristici di ogni singolo movimento:

« Comprendo che ci si può chiedere, a questo punto, che cosa ci proponiamo di fare noi stessi per rendere possibile questo avvicinamento tra questi due mondi oggi in gran parte ostili. Lo comprendo, e la nostra risposta deve essere e sarà chiara. Noi siamo un movimento che combatte per rinnovare il mondo in nome del lavoro. Nessuno può chiedere a questo movimento — si esprima esso in una organizzazione politica o in una organizzazione sindacale, oppure si esprima nell'attività di un potere che sta alla testa di uno Stato —, nessuno può chiedere a questo movimento di sopprimere se stesso. Questo vorrebbe dire chiedere agli uomini, alle masse che compongono questo movimento, di rinunciare a vivere e a pensare. Noi non chiediamo al mondo cattolico di cessare di essere il mondo cattolico. Noi avanziamo quella dottrina che è stata giustamente presentata come dottrina della possibilità di convivenza e di pacifico sviluppo, e indichiamo quali sono le conseguenze che devono essere ricavate oggi da una applicazione di questa dottrina nel campo dei rapporti in-

terni di un solo Stato. Tendiamo cioè alla comprensione reciproca, tale soprattutto che permetta di scorgere che esiste oggi un compito di salvezza della civiltà, nel quale il mondo comunista e il mondo cattolico possono avere gli stessi obiettivi e collaborare per raggiungerli » (*Ib.*, pp. 177-178).

La ricerca di un rapporto nuovo fra socialismo e democrazia e le sue conseguenze sulla questione cattolica

Queste affermazioni sono indubbiamente notevoli, ma non tali da scalfire la pesante barriera di diffidenze caratteristica del periodo della guerra fredda; né erano in grado di rappresentare una base sufficiente all'interno del PCI per dare corpo alla piena consapevolezza di una via italiana al socialismo come, stando al suono delle parole, si sarebbe tentati di pensare.
Questa consapevolezza si sarebbe fatta strada, lentamente, più tardi, al seguito dei dibattiti sollevati nell'internazionalismo comunista dalla svolta antistaliniana del XX Congresso (1956) e soprattutto dal modo in cui quella svolta venne operata, tagliando fuori e cogliendo di sorpresa i partiti comunisti dell'Occidente che attraversarono, di conseguenza, una fase di disorientamento drammatico. Ci fu un periodo di vuoto politico quasi assoluto dei dirigenti comunisti italiani nei mesi che seguirono alla divulgazione su scala mondiale del rapporto segreto di Chruscev sui crimini di Stalin e sulle deviazioni del culto della personalità e ai fatti di Polonia e Ungheria. Prende consistenza intorno a questi avvenimenti la necessità, che si farà sempre più strada in alcuni dirigenti comunisti italiani, di stabilire un rapporto nuovo tra socialismo e democrazia su basi pluralistiche e, in particolare, l'urgenza di stabilire nuovi metodi nei rapporti tra i vari partiti comunisti che non ripetano, in forme diverse, la stessa natura accentratrice e strumentalizzante della gestione staliniana che, pure, a parole si voleva superata.

Il legame fra i paesi socialisti

Togliatti aveva già sollevato alcune riserve di fondo rispetto ai metodi della destalinizzazione e aveva già avanzato proposte di un'impostazione alternativa dei rapporti tra i paesi socialisti nella intervista rilasciata nel caldo della polemica sulle rivelazioni di Chruscev a metà del 1956, ma, significativamente, ancora nel novembre dell'anno successivo, alla grande conferenza dei 68 partiti comunisti a Mosca, il suo discorso intorno a questi temi incontrò un'atmosfera di « gelo », come ricorda in una nota autobiografica Pietro Ingrao (cf « Rinascita », n. 37, 17 Settembre 1976, p. 11).
Nel '58-'59 si apre, in tutta la sua gravità, il conflitto sovietico-cinese. Anche questa circostanza, tra le altre, agevola la chiarificazione della linea del PCI e nello stesso tempo la rende urgente e non più settoriale. È da questo periodo che prende l'avvio in modo coerente la ricerca di identità integrale anche all'indietro, riscoprendo il filo rosso di una propria originalità fin dalle

origini e allora alcune realtà del passato, ricche di potenzialità ma subalterne ad altre forze, vengono assumendo un rilievo maggiore.

Un rapporto meno tattico e più strategico con il mondo cattolico

Nel clima di questi rivolgimenti interni e internazionali il PCI riprende le sue tesi sul rapporto col mondo cattolico in un contesto ora più vasto, meno tattico e più strategico. Così dicono alcune tesi del IX Congresso:
« La crisi della Democrazia Cristiana è crisi dell'interclassismo. Per spingerla ad uno sbocco positivo l'essenziale è di intensificare la lotta per il rinnovamento democratico del paese, impedendo ai gruppi conservatori di tamponare, attraverso una politica corporativa, le contraddizioni all'interno del movimento cattolico; estendendo il contrasto tra questi gruppi e la spinta rivendicativa delle masse cattoliche; cercando — attraverso il contatto con le forze nuove del mondo cattolico — di stabilire un concreto terreno di intesa con il movimento operaio.
La parola d'ordine di una intesa con il mondo cattolico non è per il PCI una variante della tradizionale tattica comunista del fronte unico dal basso, che fu applicata tra le due guerre verso la base della socialdemocrazia. Essa è peculiare del nostro paese, e si basa sull'analisi delle forze motrici della rivoluzione italiana iniziata da Gramsci, cioè sul riconoscimento che la Chiesa Cattolica e il movimento cattolico orientano in Italia non solo nuclei di classe operaia, ma soprattutto una larga parte del mondo contadino e di quei ceti medi che oggi possono e debbono partecipare come tali alla costruzione di una società nuova. Per cui, essendo la vittoria del socialismo in Italia legata alla formazione di un blocco assai più ampio e articolato della alleanza operai-contadini poveri, l'azione per un'intesa col mondo cattolico va concepita come un aspetto della via italiana al socialismo, come una lunga prospettiva di lotte unitarie e di alleanze non solo con le masse popolari cattoliche, ma anche con le loro organizzazioni » (cf *IX Congresso del PCI,* Roma 1960, II, pp. 292-293).
Le dichiarazioni del IX Congresso (1960) non fanno altro che riproporre le tesi dell'VIII Congresso, svoltosi alla fine di quel drammatico 1956 che aveva visto le rivolte di Polonia e Ungheria, nonché la rottura dell'unità d'azione col PSI. I documenti di quest'ultimo Congresso, pur contenendo per la prima volta la formulazione chiara della via italiana al socialismo, non svolgevano un discorso articolato sulla componente cattolica. Anzi, in alcuni passaggi si parlava solo di certi aspetti clericali e reazionari della situazione italiana, come nel seguente:
« La presenza attiva del marxismo... ha costituito il baluardo più efficiente contro l'oscurantismo clericale e le attuali forze di decadenza, di misticismo, di evasione dalla realtà » (Gli « Elementi per una dichiarazione programmatica approvati dall'VIII Congresso del PCI » si possono trovare in appendice ai *Quaderni di storia del PCI,* a cura della sezione centrale scuole di partito del PCI, v. V, s. d. Il testo citato è a p. 77).

Il contesto della via italiana al socialismo e il raccordo con la posizione gramsciana

Il IX Congresso vede, dunque, l'inserimento organico della questione cattolica nella ipotesi programmatica della via italiana al socialismo. C'è, però, da notare che il modo in cui avviene l'inserimento è in parte idealizzato attraverso un'interpretazione della lettura gramsciana del cattolicesimo che non

ne mette in evidenza certi aspetti i quali sarebbero difficilmente conciliabili con il modo nuovo di intendere la stessa via italiana al socialismo. In quest'ultima è certamente molto più ampio lo spazio concesso alla strategia delle alleanze, soprattutto con i vertici delle organizzazioni cattoliche e, più in generale, l'accento è posto soprattutto sul terreno della convergenza politica e delle rivendicazioni costituzionali che non sulla lotta ideologica integrale. Inoltre Gramsci, occorre non sottovalutare questo aspetto, appartiene ancora alla generazione di quei marxisti che pensavano alla società comunista senza avere fatto sufficiente esperienza di quale complessità fosse la fase di transizione, comunemente detta socialista. Siamo, perciò, pressoché in un altro universo per certi aspetti. In ogni caso, mancano alle formulazioni del IX Congresso alcune prospettive che sarebbero invece emerse con forza dagli avvenimenti successivi all'interno del mondo cattolico, non ultimo il clima di « aggiornamento » e di riforme intorno al Vaticano II; ma, soprattutto, l'articolazione nuova della base cattolica nei confronti della Chiesa ufficiale e della Democrazia Cristiana. Di fronte a questi fatti sia la strategia finora formulata della via italiana al socialismo con particolare riferimento all'alleanza con i cattolici, sia l'impostazione del discorso gramsciano possono costituire uno strumento di chiarificazione solo parziale.

Un'impostazione qualitativamente diversa della questione cattolica

In questi anni si pone, però, una tesi che è un salto qualitativo nella considerazione della questione religiosa e cattolica da parte del PCI, a proposito della quale Luciano Gruppi afferma, in modo sintetico e quanto mai eloquente: « Questa proposizione capovolge, o per lo meno muta profondamente, una posizione tradizionale del movimento comunista: quella cioè secondo cui i lavoratori cattolici possono essere alleati con i lavoratori di classe, *nonostante* che essi siano cattolici e in quanto sono *lavoratori.* Qui cade appunto il *nonostante* » (cf l'introduzione a Togliatti, *Comunisti socialisti cattolici, o. c.,* p. 23).

Le affermazioni del X Congresso

Luciano Gruppi fa riferimento alla famosa tesi del X Congresso (1962), che fu dettata personalmente da Togliatti:
« I nuovi orientamenti sociali di una parte del movimento cattolico, malgrado che una parte importante di esso rimanga ancorata a posizioni conservatrici e reazionarie, mostrano che anche in questa direzione sono possibili seri passi avanti. Oggi non si tratta soltanto più di superare le preclusioni e i settarismi che fanno ostacolo alla collaborazione di forze socialiste e di forze cattoliche, per ottenere risultati economici e politici immediati. Si tratta di comprendere come l'aspirazione a una società socialista non solo possa farsi strada in uomini che hanno una fede religiosa, ma che tale aspirazione può trovare uno stimolo in una sofferta coscienza religiosa posta di fronte ai drammatici pro-

blemi del mondo contemporaneo. Oltre alla conferma del rispetto dei diritti religiosi, che ha un valore di principio in una società socialista, si pone quindi in modo nuovo per il movimento operaio il problema del rapporto con le masse cattoliche e le loro organizzazioni... » (cf *Comunisti e cattolici, Stato e Chiesa (1920-1971), o. c.,* p. 65).

La tesi del X Congresso non è facilmente armonizzabile con l'impostazione di fondo del pensiero gramsciano, come si è visto nelle parti precedenti, se non nel senso di accettarne l'uso non dogmatico e libresco del marxismo. Si è sovente citato questo brano, con quello che seguirà, in rapporto con la famosa distinzione operata nel passaggio di Marx in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel.* Introduzione dove egli non dice solo che la religione è l'oppio del popolo, ma anche che ne rappresenta il grido in presenza della oppressione, della miseria in un « mondo senza cuore ». Ma l'accento del testo di Marx è posto altrove che nella tesi del PCI, anche se essa potrebbe sembrarne una variante. Come, del resto, il contesto del dialogo, che si sviluppò anche intorno alle frasi del PCI, rappresentava indubbiamente qualcosa di inedito nella sua portata sia per la storia del marxismo che per la storia del cristianesimo.

Un altro testo significativo

L'altro testo al quale accennavo fa parte della conferenza tenuta a Bergamo il 20 marzo 1963:

« ... Alle volte, però, ci sentiamo dire, in tono di accusa, che siamo anche noi una religione, anzi, persino una chiesa. Ciò è vero nel senso che abbiamo una fede, cioè la certezza che la trasformazione socialista della società, per cui combattiamo, non è soltanto una necessità, ma è un compito che impegna con la certezza del successo la parte migliore dell'umanità. Noi crediamo che l'uomo deve diventare padrone della natura, il che è compito biblico, indicato all'uomo da Dio stesso nella Genesi. Lo stesso Giovanni XXIII, nelle parole da lui dedicate ai cosmonauti sovietici, dopo la meravigliosa navigazione spaziale dell'estate scorsa, esaltava questo compito; e la sua era quasi una preghiera per il progresso nella conoscenza e nel dominio della natura. Noi affermiamo però che l'uomo deve diventare padrone della società e del suo sviluppo, sottraendoli al dominio degli egoismi, degli arbitrii, della violenza, dello sfruttamento; deve creare una società alla dimensione della propria libertà. In questo modo soltanto si può giungere, crediamo, a quel pieno sviluppo della persona umana, che è la meta di tutta la storia degli uomini. Si può quindi dire che la nostra è, se si vuole, una completa religione dell'uomo. Per il credente deve intervenire, oltre la natura e l'uomo, il soprannaturale, senza il quale ogni costruzione umana è fondata sulla sabbia... *nisi dominus aedificaverit...* come dice il Salmo. Ma qui si apre il dibattito filosofico, nel quale non vogliamo entrare. Una sola osservazione intendo aggiungere ed è che, per quanto riguarda gli sviluppi della coscienza religiosa, noi non accettiamo più la concezione, ingenua ed errata, che basterebbe l'estensione delle conoscenze e il mutamento delle strutture sociali a determinare modificazioni radicali. Questa concezione, derivante dall'illuminismo settecentesco e dal materialismo dell'Ottocento, non ha retto alla prova della storia. Le radici sono più profonde, le trasformazioni si compiono in modo diverso, la realtà è più complessa. Anche da queste constatazioni noi ricaviamo la necessità della reciproca, profonda comprensione e quindi collaborazione, soprattutto in un mo-

mento come l'attuale, in cui si sono compiute e si preparano quelle trasformazioni rivoluzionarie all'analisi delle quali dobbiamo senz'altro passare » (cf Togliatti, *Comunisti socialisti cattolici, o. c.,* pp. 222-223).

La proposta di una società socialista dal « volto umano »

E continuava con analisi che ricordano da vicino il discorso tenuto al Comitato Centrale del '54 (pericolo atomico, crisi socialista, politica e di progetto umano della società capitalistica); sottolineava opportunamente come anche le prese di posizione della Chiesa nella contemporanea enciclica di Giovanni XXIII, che stimolava un sempre più decisivo intervento nella regolamentazione dello sviluppo selvaggio dell'economia (« anche se lo fa con eccessiva cautela e in modo non sufficiente »: *ib.,* p. 234) e proponeva, quindi, una sua definizione di società socialista « dal volto umano »:
« Il credente, nel constatare questa situazione, dice che è la sfera del sacro che progressivamente e sempre più si restringe. Noi diciamo che è la persona dell'uomo che viene mutilata e compressa e opponiamo a questa, che è la prospettiva di sviluppo del capitalismo anche nei paesi più avanzati, la prospettiva di avanzata verso una società socialista. La società socialista è una società nuova, ricca per i consumi, per lo sviluppo dell'istruzione e della cultura, ma soprattutto per la fine dello sfruttamento e quindi della lotta spesso mortale tra gli uomini per il benessere e la ricchezza. È una società il cui scopo è di fornire a tutti gli uomini il necessario per vivere serenamente e in pace, per migliorare se stessi. È una società che chiama tutti gli uomini a lavorare insieme, a collaborare per assicurare la soluzione dei problemi economici e sociali; che li chiama tutti a contribuire con l'opera loro per decidere il destino di tutta l'umanità » (*Ib.,* p. 235).
Passava poi alla spinosa questione della dittatura del proletariato e al caso specifico della sua versione sovietica. La risposta era che la gravità delle circostanze storiche l'avevano condizionata e che, comunque, al momento attuale le cose starebbero radicalmente cambiando in favore di potere distribuito davvero a tutto il popolo. Analogamente:
« ... noi da tempo sosteniamo e dimostriamo che è possibile, nel nostro paese, sulla base delle conquiste democratiche e sociali realizzate con la vittoria della Resistenza antifascista e registrate nella nostra Costituzione, avanzare verso un regime di giustizia sociale senza abbandonare il terreno delle istituzioni democratiche e del loro sviluppo nel campo economico e sociale. Nel rivolgerci ai lavoratori e uomini di cultura cattolici manteniamo questa posizione e insistiamo in essa » (*Ib.,* p. 236).

Una « disponibilità pragmatica » per un incontro con il mondo cattolico

L'impostazione del discorso di Bergamo e la tesi del X Congresso sono oggetto ancora oggi, e lo furono subito, di varie e discordanti interpretazioni, per esempio da parte di coloro che si chiedevano, stabilendo confronti con i classici del marxismo, se ci si trovava ancora con posizioni « ortodosse » o con posizioni « revisioniste ».
Personalmente ritengo che solo a suon di citazioni di testi non si potrebbe dimostrare l'eterodossia assoluta di questi interventi che (ma questo è un aspetto forse non determinante) era certo fuori dalle intenzioni di Togliatti e di chi nel PCI seguiva fino in fondo le sue analisi. Ma se non il testo almeno il contesto in cui queste posizioni venivano portate avanti denotavano una « di-

sponibilità pragmatica » a tentare vie non del tutto precostituite proprio sul terreno dell'incontro col mondo cattolico che rimettevano di fatto al futuro e alla prassi àmbiti della ideologia molto importanti. Sui rischi che avrebbe comportato una « via » del genere non mancarono di puntare il dito innanzitutto i dirigenti cinesi nel duro articolo anti-PCI pubblicato sotto il titolo di « Il compagno Togliatti e noi » sul « Quotidiano del popolo » e in seguito abbondantemente ripreso soprattutto dalla sinistra dissidente dal Partito Comunista. Il nodo dell'accusa consisteva nel condannare la via italiana come avviata fatalmente al riformismo socialdemocratico; nonostante la velleità ideologica di mantenere saldi i principi marxisti, marxisticamente si doveva guardare in primo luogo dove era diretta la prassi: e questa, secondo i cinesi, peccava di compromesso sostanziale con la borghesia.

La risposta alle accuse di « eterodossia » marxista

La risposta fondamentale del PCI a queste accuse (che ancor oggi sono centrali, a partire da molti punti di vista oltre quello religioso) era ed è che la sostanza del marxismo impone a situazioni nuove soluzioni altrettanto nuove. Con il tempo si è andato sempre più spegnendo la forza del richiamo alla esperienza dell'Unione Sovietica. Anzi, proprio la situazione di democrazia borghese e a capitalismo avanzato dell'Europa occidentale viene presentata come una occasione unica per il comunismo europeo di non ripercorrere i rischi enormi di degenerazione dai quali (lo si dice quasi senza mezzi termini) si dispera che l'URSS possa mai più liberarsi, a scapito del suo socialismo e di tutto il movimento comunista internazionale. Al fittizio « socialismo avanzato » dell'URSS si contrappone l'avanzare del socialismo « nelle cose » e nella egemonia reale all'interno della società.
Ovviamente tutte queste implicanze erano molto embrionali verso la metà degli anni sessanta né si può ritenere che fossero penetrate a fondo nella mentalità e nell'azione dei quadri intermedi del partito i quali, molto probabilmente, vi leggevano semplicemente un'impostazione strumentale e tattica. Ne sono una riprova le lacerazioni prodottesi all'interno della sinistra e il disagio, non lieve, che oggi si registra in parecchi militanti nell'accettare la versione conseguente della via italiana al socialismo, che è il compromesso storico.

Preoccupazioni non solo congiunturali

Per il periodo in cui il discorso di Togliatti fu pronunciato è probabile che le preoccupazioni principali che vi sottostavano fossero di natura congiunturale sì, ma di grande portata. In primo luogo l'isolamento in cui rischiava di finire il PCI con l'entrata dei socialisti nella coalizione governativa, la quale si temeva allora dovesse togliere spazi politici vitali alla via italiana al socialismo, dal momento che « già » l'apertura, auspicata dal programma comunista, si verificava in modo (allora si credeva) sostanziale.
L'acuirsi della crisi russo-cinese, con le ripercussioni che inevitabilmente si facevano sentire all'interno del gruppo dirigente del PCI; i dissapori e la latente sfiducia reciproca tra i dirigenti italiani e i vertici del partito comunista sovietico sono fattori che possono far luce sul senso non occasionale e non solo elettorale di queste parole introduttive al discorso di Bergamo: « Desidero anzitutto premettere che non intendo fare un comizio elettorale. Sarei un ipocrita se dicessi che non parlerò dei grandi temi che oggi si dibattono davanti all'opinione pubblica e costituiscono la trama della competizione

elettorale. Intendo però farlo nella forma di una conversazione, che possa dar luogo a riflessioni, ulteriori dibattiti, approfondimenti, ma che non è orientata alla immediata conquista o contestazione di una convinzione.
Il tema proposto è dei rapporti e, in sostanza, anche dell'incontro tra comunisti e cattolici, ma non nell'immediato, bensì davanti a una prospettiva più lunga, quale si può presentare a chi approfondisca lo studio delle trasformazioni profonde, sotto il nostro sguardo, nel tempo presente, e di quelle che si preparano e sopravverranno con da tutti prevista rapidità.
Aggiungo anche, subito, che non è mia intenzione fare un confronto di ideologie, quella religiosa da una parte, quella marxista dall'altra. Sono ideologie nel loro punto di partenza diverse, anche se, su determinati problemi, possono portare a conclusioni non divergenti. Noi abbiamo però sempre respinto i tentativi di auspicare un avvicinamento tra comunisti e cattolici sulla base di una qualsiasi forma di compromesso tra le due ideologie. Bisogna invece considerare il mondo comunista e il mondo cattolico come un complesso di forze reali — Stati, governi, organizzazioni, coscienze individuali, movimenti di varia natura — e studiare se e in qual modo, di fronte alle rivoluzioni del tempo presente e alle prospettive di avvenire, siano possibili una comprensione reciproca, un reciproco riconoscimento di valori e quindi una intesa e anche un accordo per raggiungere fini che siano comuni in quanto siano necessari, indispensabili per tutta l'umanità.
Noi abbiamo respinto i tentativi di un possibile compromesso ideologico anche di fronte alla presenza nelle nostre file di un numero certamente grandissimo — una maggioranza, certo, sul totale — di credenti. La base dell'adesione del nostro partito è infatti, come per tutti i partiti comunisti, il programma, per attuare il quale noi combattiamo e che anche un credente può senz'altro accettare » (*Ib.*, pp. 221-222).

La crisi degli schemi classici di confronto

L'equivalente in campo cattolico di questo schema di apertura pratica del PCI verso i credenti lo si ritrova in quelle posizioni che agevoleranno appunto il clima e la stagione del dialogo, sulla base di una inamovibilità dei principi e di una convergenza sui fatti.
I frutti di tale clima sono stati più vari e imprevedibili di quanto non potesse intravedere Togliatti prima della sua morte.
In realtà, proprio la scelta del marxismo come termine di riferimento ha influito su una serie di movimenti all'interno del mondo cattolico che si sono rivelati di natura anche religiosa, oltreché socialista, e socialista spesso di un tipo che non coincideva con la confluenza nell'area specifica del PCI. Per altro verso la confluenza nel PCI, quando si è verificata, ha posto da parte sua le premesse per un discorso nuovo circa la compatibilità non solo pratica tra militanza nel partito e ideologia marxista.
E, infine, le forme recenti di gestione almeno parziale del potere da parte del PCI pongono, sia ai movimenti e alle organizzazioni cattoliche che al partito stesso scelte che disarticolano gli schemi classici quali la *convergenza*, ferma restando la contrapposizione ideologica, la *confluenza* della base cattolica nel PCI, ferma restando la maggiore estraneità dei vertici, e, più in generale, il dissolvimento non traumatico della questione religiosa nella questione comunista o della questione comunista nella questione religiosa.

EDWARD SCHILLEBEECKX: GESU', LA STORIA DI UN VIVENTE

SINTESI DELL'OPERA E GUIDA ALLA LETTURA

FRANCO ARDUSSO

PREMESSA

Il grosso volume di E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un Vivente* (Queriniana, Brescia 1976, pp. 774, L. 12.000) è un avvenimento significativo nella teologia contemporanea. Frutto di un lavoro esegetico protrattosi per oltre tre anni, il saggio del teologo olandese intende svolgere un'opera di mediazione tra la ricerca accademica e le domande su Cristo che si pongono i fedeli. Ciò non significa però che ci troviamo di fronte a un libro di lettura amena. Al contrario, si tratta di un'opera scientifica che utilizza il vasto arsenale approntato dagli esegeti in questi anni, e si inoltra nei difficili problemi dell'odierna ermeneutica.

Il filo conduttore di tutta l'opera può essere così sintetizzato: partendo dalla esperienza dei primi discepoli che giunsero progressivamente alla convinzione che solo in Gesù c'è salvezza, si vuole cercare il senso intellegibile della fede cristologica per gli uomini di oggi. Due mondi, quello palestinese di 2000 anni fa e il nostro, con le loro rispettive attese di salvezza, si trovano così confrontati con Gesù di Nazaret. Le varie immagini di Cristo presenti nella storia cristiana rivelano la tendenza a proiettare su di lui le proprie attese di salvezza. Affinché questa proiezione, del resto inevitabile, non diventi un gioco arbitrario, è necessario intraprendere un paziente lavoro di investigazione storico-critica. Tale ricerca diventa imprescindibile « se affermiamo di trovare salvezza in Gesù, un uomo concreto apparso in un periodo molto preciso della nostra storia » (p. 27). Non si sottovaluta affatto la mediazione di venti secoli di storia cristiana senza la quale all'infuori di qualche specialista, oggi non sapremmo nulla di un certo Gesù di Nazaret, ma si vuole privilegiare il breve e tuttavia fecondo periodo antecedente al NT canonico sia perché tale periodo è decisivo per la cristologia, sia anche perché esso « può avere un effetto sia di liberazione che di orientamento per le numerose persone che considerano la cristologia tradizionale della teologia occidentale come arenata » (p. 28).

L'opera si articola in quattro parti.

Prima Parte: Questioni di metodo, ermeneutica e criteri

In essa vengono esposte le più scaltrite metodologie di ricerca sui vangeli, ed è fondamentale per le indicazioni metodologiche che sostengono tutta quanta l'impostazione dell'opera.

Esperienza cristiana e riferimento all'uomo Gesù

Vi si stabilisce innanzitutto il punto di partenza di ogni cristologia: esso è il movimento che Gesù suscitò, la prima comunità cristiana « ma *in quanto riflessione,* o riflesso, di ciò che lo stesso Gesù fu e disse e fece » (p. 38). Di fatto non si riscontra mai un'immagine di Gesù allo stato puro: « Gesù si trova solo in quanto *confessato* da cristiani » (p. 46). E questa confessione cristiana è pluralista, costituisce un « complesso multicolore » (p. 46): il NT contiene cristologie diverse, alcune delle quali scompaiono; le comunità locali posseggono kerigmi diversi che confluiscono nel credo della grande Chiesa.

Il fattore costante che crea unità in questo complesso multicolore è *un'unità cristiana di esperienza* che deriva la sua unità effettivamente dal *suo riferimento all'uomo Gesù,* ma che nondimeno nella sua enunciazione o articolazione è pluriforme » (pp. 49-50). In altre parole: il fattore costante è il fatto che determinati gruppi di uomini trovarono *salvezza definitiva e decisiva da parte di Dio in Gesù di Nazaret.*

All'origine del cristianesimo vi è pertanto sia Gesù che l'esperienza di lui fatta dalle prime comunità: « Non c'è cristianesimo senza Gesù, ma nemmeno senza cristiani » (p. 52). Si trova qui un principio-chiave per ogni cristologia: i « ricordi di Gesù » ne sono l'elemento conduttore che però va fecondato dalle domande e dalle esperienze del presente. « Le esperienze e attese contemporanee dell'umanità sono pertanto un elemento costitutivo della nostra risposta alla domanda: ma voi chi dite che io sia? » (p. 55).

Ogni epoca ha di conseguenza una propria immagine di Gesù: se egli è salvezza definitiva, è naturale che si proietti no su di lui le proprie attese di salvezza. È necessario però che nella vita di Gesù ci sia almeno un aspetto reale che punti in quella direzione, altrimenti si fa di Gesù un modulo arbitrario dei propri desideri e un riempitivo di tutti i problemi irrisolti. Il nostro gioco umano di proiezione va pertanto sempre corretto e guidato dal criterio di *chi* e di *che cosa* sia stato *realmente* Gesù di Nazaret *nella sua verità storica.*

La singolarità della figura di Gesù

Ma è possibile approdare oggi a questa « verità storica » navigando attraverso il *mare magnum* della diversità, e talora contraddittorietà, di opinioni ed ipotesi esegetiche? Schillebeeckx risponde: « ... dal punto di vista storico noi oggi *sappiamo* molto di meno su Gesù di Nazaret dei nostri avi, ma ciò che sappiamo è scientificamente garantito. Inoltre resta più che sufficiente per determinare la base storica del cristianesimo » (p. 60). L'impostazione bultmanniana, assertrice della discontinuità fra il Gesù della storia e il Cristo del kerigma ecclesiale viene oggi fortemente relativizzata: « Kerigma e interesse storico per Gesù di Nazaret sono andati fin dall'inizio di pari passo, perché storicamente risulta che a ognuna delle diverse correnti di credo che scopriamo nei quattro vangeli o mediante questi, corrisponde un interesse storico per un determinato aspetto del Gesù terreno... » (pp. 76-77). La diversità di accenti cristologici nella chiesa protocristiana e la presenza di tensioni nel materiale evangelico non sono riconducibili in primo luogo ad una presunta rottura tra il Gesù storico e il Cristo kerigmatico. Esse devono piuttosto la loro origine alla figura singolare di Gesù, « aperta » in molte direzioni, e quindi esposta a più di una interpretazione.

Seconda Parte: Evangelo di Gesù Cristo

In essa si tenta di stabilire che cosa sia stata l'apparizione storica di Gesù, quale sia stata la sua offerta di salvezza, il suo vangelo, partendo dal battesimo, « il primo dato storicamente sicuro su Gesù » (p. 111).

L'annuncio profetico del Regno di Dio

Dopo aver delineato il quadro dell'attesa apocalittica in cui si manifestarono i movimenti del Battista e di Gesù, si precisa che né Giovanni né Gesù sono degli apocalittici ma dei profeti, con una differenza fondamentale tuttavia: « Se Giovanni appariva al popolo come un torvo asceta, in piena armonia col suo annuncio dell'imminente giudizio inesorabile di Dio, e quindi come un canto funebre, Gesù appare come un'allegra canzone » (p. 137). Punto focale del messaggio di Gesù non è il giudizio, ma la lieta novella (= Vangelo) da parte di Dio: il regno di Dio è vicino! Con ciò si indica sia la potenza divina nella sua azione salvifica nella storia, sia anche lo stato finale che pone termine al mondo malvagio.

Dalla predicazione e dalla prassi di Gesù risulta che la sovranità di Dio è « *la radicale fidatezza e dedizione di Dio... agli uomini,* ossia: la fedeltà di Dio a se stesso e all'uomo, per il quale vuole un futuro significativo » (p. 141). Secondo un'espressione ripetuta all'infinito nell'opera di Schillebeeckx, il regno di Dio è « *la causa di Dio quale causa dell'uomo* ». Per questo Gesù, a differenza di tutti i centri più vivi del giudaismo di allora, con la loro tendenza settaria a caratterizzarsi come « resto sacro », non si segrega dal popolo, ma col suo messaggio e prassi proclama l'amore salvifico universale di Dio. Non risulta che Gesù abbia identificato il regno di Dio, da lui annunciato come imminente, con la fine del mondo. Le attese cristiane della fine sono probabilmente all'origine di un processo di ri-apocalittizzazione dell'originaria predicazione di Gesù al quale stava a cuore una mentalità nuova e una nuova prassi basate sulla fede nella sovranità di Dio che si avvicina. E proprio nella sua prassi Gesù dà un volto concreto alla signoria di Dio: « Dove egli appare, scompare l'angoscia, sia l'angoscia di vivere che l'angoscia di morire, egli libera gli uomini e li restituisce a loro stessi » (p. 153).

Le parabole di Gesù annunciano « la causa di Dio come la causa dell'uomo »

Con le sue *parabole* Gesù mette l'ascoltatore di fronte alla scelta tra due modelli di vita: la nuova logica di grazia e di misericordia rivelata dalla parabola, oppure il solito ritmo di vita. Gesù stesso, con la sua vita che provoca effetti d'urto, è una parabola vivente (curandosi dell'uomo e della sua storia di sofferenza, dei pubblicani e dei peccatori, dei poveri storpi ciechi, della gente alienata da spiriti maligni): « così Dio si cura dell'uomo. Nella storia di Gesù si narra la storia di Dio » (p. 159). Sia nelle *parabole* di Gesù che nella *parabola* che è Gesù stesso, appare chiaramente il motivo che lo affascina: la sovranità di Dio, la causa di Dio come causa dell'uomo, il Dio intento all'umanità. Situate nel contesto dell'intera attività di Gesù, le parabole sono anche espressione della sua autocomprensione, e pongono la domanda cristologica: chi è questo narratore di parabole? Nel NT la spiegazione cristologica è già stata inserita nel racconto: le parabole sono già esplicitate cristologicamente e talvolta messe in relazione con la parusia di Gesù-Figlio dell'uomo.

Anche le *beatitudini* vanno comprese nello stesso orizzonte. Esse sono un annuncio profetico-escatologico ai poveri, affamati e piangenti che la sovranità di Dio è un no radicale a tutte le forme di male e una garanzia di vittoria.

I miracoli e la comunione conviviale, gesti profetici di Gesù

Col messaggio di Gesù fa corpo la sua *prassi di vita* che si esplica particolarmente nei *miracoli* e nell'offerta di *comunione conviviale.* In questi gesti profetici si intravede lo spuntare della sovranità di Dio nella nostra storia. I miracoli del NT (che non vanno collocati nell'orizzonte interpretativo moderno del « superamento delle leggi naturali », ma in quello della « lotta tra le potenze del male e la potenza di Dio ») fornirono le indicazioni atte a identificare Gesù col profeta escatologico della tradizione del deutero e trito-Isaia. Come risulta dalla tradizione protocristiana dei miracoli, presente sia nella fonte Q (= la fonte da cui attingono Mt e Lc per il loro materiale comune non derivato da Mc) che in Mc, Gesù rifiuta i

miracoli legittimanti, senza acuna utilità o salvezza per gli altri: « Gesù non si legittima. Egli non si cura della propria identità, ma *è* se stesso in tutto ciò che fa; la sua identità è l'identificarsi con gente in pena e angoscia, per liberarla dall'alienazione e restituirla a se stessa, perché si renda di nuovo libera per gli altri e per Dio » (p. 193). In altre parole: i miracoli dicono solo che in Gesù si trova salvezza da parte di Dio. Essi sono pertanto un appello alla fiducia in Dio: « Il compito del Gesù terreno era di suscitare una *fede incondizionata in Dio...* » (p. 201). Ma in tutto ciò si intravede una domanda cristologica: « chi è questo Gesù che agli uomini sa porgere l'aiuto di Dio? » (p. 201).

Un altro aspetto essenziale della prassi liberante e allietante di Gesù è la comunione di mensa da lui offerta a pubblicani e peccatori nonché ai discepoli. Questi pasti celebrati da Gesù hanno un significato escatologico. Essi segnalano lo spuntare del tempo della gioia e dell'abbondante offerta di salvezza da parte di Gesù, il messaggero escatologico di Dio che invita tutti al banchetto di pace del regno, e toglie gli uomini dal loro isolamento affinché possano accogliere il messaggio della rinnovata comunicazione con Dio e gli uomini.

Da quanto s'è detto sinora emerge che in Gesù *annuncio, prassi* e *persona* sono inseparabili. L'esperienza prepasquale dei discepoli è di tipo *soteriologico* (= in Gesù c'è salvezza da parte di Dio). Ma la domanda *cristologica* vi è fortemente implicata. Solo con la conclusione della vita terrena di Gesù sarà possibile il passaggio da un riconoscimento soteriologico di Gesù (= una *teo*-logia di Gesù) alla conversione cristologica a Gesù quale crocifisso risorto (= una *cristo*-logia).

Gesù esplicita gli intenti più profondi della Legge

Molto significativo è anche l'atteggiamento di Gesù verso la legge. Il giudaismo di allora non era affatto uniforme in proposito: mentre la concezione degli ebrei palestinesi di lingua aramaica considerava come « legge » tutto il complesso di prescrizioni scritte ed orali, gli ebrei grecofoni della diaspora (e anche di Gerusalemme) distinguevano tra la « legge come decalogo (= i veri ordinamenti divini), e le « leggi mosaiche » (= leggi di compromesso date al popolo per la durezza del cuore, ordinamenti semplicemente umani). Il comportamento di Gesù concordava materialmente più col modo di vedere degli ebrei grecofoni che con l'ortodossia levitica, anche se non si può sostenere un'influenza greco-giudaica su Gesù. La formulazione però del rapporto di Gesù nei confronti della legge nei vangeli è indubbiamente influenzato dalla problematica greco-giudaica della legge. È però possibile ritrovare l'atteggiamento autentico di Gesù negli strati più antichi del materiale evangelico (Q, tradizione pre-marciana). Di qui appare che Gesù non critica la legge, ma la frattura fra dottrina e vita, e la mancanza di amore che vi si nasconde: « Gesù non era contrario alla legge, la radicalizzava esplicitando i suoi intenti più profondi... Ne emerge un amore reale dell'uomo, ma basato su una visione particolare di chi è il Dio vivo. Gesù è l'esegeta non della legge, ma di Dio » (pp. 247). Così pure Gesù non è un critico radicale del culto e del tempio. La critica di Gesù alla pietà giudaica avviene sul presupposto recepito delle istituzioni e della legge di Israele. Nella linea dei profeti egli critica piuttosto la prassi del tempio e del culto in cui c'è frattura tra ortodossia e ortoprassi.

La particolare relazione con Dio di Gesù

Sebbene con ogni probabilità Gesù non abbia parlato di se stesso come « il figlio di Dio », tuttavia la sua persona non è al di fuori del suo messaggio e della sua prassi perché la sovranità di Dio prende forma concreta in questo messaggio e in questa prassi. Messaggio e prassi sono però comprensibili in Gesù solo in base alla sua originale esperienza di Dio, da cui Gesù trae la certezza incondizionata della salvezza. È l'esperienza dell'*Abba* come esperienza di Dio quale potenza che libera e ama gli uomini: « L'esperienza dell'*Abba* risulta essere la fonte dell'indole propria del messaggio e della prassi di Gesù » (p. 274). Tale esperienza religiosa qua-

lificante non può pertanto essere eliminata come vorrebbero alcune cristologie secolari: « Pertanto il tentativo di eliminare dalla vita di Gesù la particolare "relazione con Dio" è nel contempo la distruzione del suo messaggio e del senso della sua prassi, la negazione stessa della *realtà storica* di "Gesù di Nazaret", ridotto in tal modo a un essere "astorico", mitico e simbolico, un "non Gesù" » (p. 277).

Il senso della morte di Gesù

Gesù viene ripudiato e messo a morte. Qual è il senso di questa *morte?*
È possibile individuare nella chiesa primitiva tre correnti interpretative:
a) la morte di Gesù è il martirio del profeta escatologico rifiutato come pseudoprofeta. Alla morte di Gesù in se stessa non si attribuisce un significato proprio (Q, materiale proprio di Lc, Atti 4,10);
b) la morte di Gesù è una disposizione storico-salvifica di Dio. Il modello interpretativo è quello del giusto sofferente ma salvato da Dio dei Salmi. Manca una motivazione soteriologico-espiatrice e ogni allusione a *Is* 53 (soprattutto *Mc* nel suo stadio più arcaico);
c) una tradizione molto antica (presinottica e prepaolina) interpreta la morte di Cristo come espiatrice, e questa interpretazione diventerà la forza decisiva della cristologia di Paolo, Ebrei, Apocalisse e Giovanni. È un'interpretazione già in qualche modo basata sul ricordo dei giorni terreni di Gesù il quale, dato il conflitto da lui suscitato, dovette progressivamente far i conti con la possibilità, e poi con la certezza di una morte violenta che andava integrata nel suo abbandono a Dio e conciliata con la persuasione dell'urgenza del suo messaggio. « Sono esclusivamente teologi che ancora si fanno impressionare dal detto di Bultmann — osserva Schillebeeckx — che non possono sapere che cosa abbia pensato Gesù della sua morte e che forse egli addirittura "capitolò" in assoluta disperazione per questa improvvisa svolta che rovinava tutti i suoi progetti » (p. 311). L'ultima cena in particolare lascia intendere che Gesù non avvertì la sua morte come assurdo fallimento della propria missione, ma come implicata nella salvezza da parte di Dio, come ultimo servizio alla causa di Dio in quanto causa dell'uomo. Poco importa allora che non si trovi nessun *loghion* certo, nel quale Gesù attribuisca alla propria morte un significato salvifico (cf p. 323).

L'esperienza che i discepoli fanno di Gesù risorto

Con la morte di Gesù il gruppo dei suoi si dissolve. Ma li ritroviamo presto raccolti nel nome di Gesù che essi proclamano risorto. Che cos'è successo nell'intervallo?
L'esperienza pasquale — risponde Schillebeeckx — per il quale tale esperienza non è né la risurrezione stessa, né la tomba vuota né le apparizioni. Il kerigma della risurrezione preesisteva infatti alle tradizioni sulla tomba vuota e ai racconti delle apparizioni. Il racconto del sepolcro vuoto, risalente alla tradizione locale della chiesa di Gerusalemme, deriverebbe la sua origine dalla celebrazione cultuale della risurrezione. Marco situa il kerigma della risurrezione nel contesto del sepolcro vuoto riempito improvvisamente da un messaggio da parte di Dio: Gesù è vivo! Matteo riprende la sua storia di *Mc* e la trapianta in un contesto polemico fra giudei e cristiani. Luca a sua volta prende da *Mc* il motivo della tomba vuota e se ne serve per annunciare ai suoi lettori greci la risurrezione utilizzando il modello dell'assunzione-rapimento. I racconti delle apparizioni, che suppongono una chiesa già gerarchica, originariamente non avevano un senso apologetico (una specie di prova della risurrezione), ma intendevano legittimare la missione apostolica al mondo.
Questi racconti, pur non fornendo alcuna informazione storica diretta sul modo con cui i discepoli prima dispersi tornarono a riunirsi nel nome del loro maestro, contengono tuttavia il ricordo di un evento storico che è all'origine della formazione della comunità del risorto. Quale fu questo evento storico? L'esperienza pasquale, risponde Schillebeeckx, il quale precisa ripetutamente che essa non va intesa come convinzione soggettiva: Gesù è realmente sperimentato come tolto dal regno dei morti, come il vivente. Tale esperienza

avviene in un processo di conversione che implica il perdono da parte di Gesù della loro viltà e poca fede: « Non può darsi che Pietro — che i dodici — attraverso la loro concreta *esperienza di perdono* dopo la morte di Gesù, vissuta come grazia..., siano arrivati all'evidenza della fede (memori delle parole di Gesù, tra l'altro sul Dio misericordioso): il Signore è vivo? Egli offre loro nuovamente la salvezza: *questo* essi sperimentarono *nella* loro conversione; dunque egli deve essere vivo... Un *morto* non dà perdono. La comunione attuale con Gesù è così ristabilita. L'*esperienza di perdono*... divenne così la matrice nella quale nacque la fede in Gesù come risorto » (p. 412). Le apparizioni pertanto non sarebbero altro che il modello con cui venne rappresentato un processo di conversione di natura così travolgente da costituire per i discepoli una oggettiva esperienza di *disclosure* (= svelamento, rivelazione) che di per sé può essere enunciata, come di fatto avvenne, in varie maniere, come: il Crocifisso è il giudice venturo, il Crocifisso taumaturgo è attivamente presente fra i suoi discepoli, il Crocifisso è risorto.

Con questa sua ipotesi il nostro autore è consapevole di proporre una spiegazione implicante una rottura con una tradizione ermeneutica secolare (p. 411, n. 119). In ogni caso egli riconosce la ambiguità del concetto di « esperienza pasquale » che non è da intendere né come esperienza puramente soggettiva (Gesù è all'origine di essa), né come puro interpretamento credente della vita terrena di Gesù (come vorrebbe W. Marxen). L'esperienza pasquale, avuta da tutte le comunità protocristiane che la enunciarono con kerigmi diversi, è « realtà d'esperienza ed esperienza di realtà » (p. 415).

Il cristianesimo pertanto è nato dal messaggio e da tutta l'attività del Gesù terreno, morte inclusa, e dalla rinnovata offerta di salvezza fatta dal Gesù celeste sperimentato come il vivente nell'esperienza pasquale.

Terza Parte: Interpretazione cristiana del Crocifisso risorto

Lo Schillebeeckx tenta di ricostruire le interpretazioni cristologiche proto-cristiane tra loro indipendenti e preesistenti al NT canonico, che confluiranno nei vangeli e negli altri scritti del NT. Sono interpretazioni a indirizzo unilaterale e selettivo, nelle quali però si ravvisa una continuità storica tra il kerigma annunciato e determinati aspetti del Gesù terreno: « Fede e storia vanno di pari passo... » (p. 423).

Quattro orientamenti cristologici proto-cristiani

Ogni kerigma impiega dei titoli cristologici il cui significato non va determinato a priori, ma in base al concreto significato che esso assume in queste confessioni riconducibili a quattro:

1) *Cristologia della parusia o del Maranatha* (formatasi in ambiente apocalittico, presente in Q e in *Mc*). Questo credo proclama la vicinanza del regno di Dio. Ma la persona di Gesù è entrata a far parte del suo messaggio per cui l'annuncio del regno venturo è personalizzato nell'annuncio dell'imminente parusia escatologica di Gesù-Figlio dell'uomo. Nato dalla risurrezione di Gesù, questo credo non pone al centro la risurrezione stessa ma la parusia.

2) *Cristologia del taumaturgo divino e del figlio (salomonico) di Davide* (proviene da ambienti cristiani giudeo-grecofoni, fonte di *Mc* e *Gv* che vi apportano però correzioni sostanziali). Gesù è interpretato secondo il modello del taumaturgo divino (*theios aner*) che attesta la sua divinità mediante atti di potenza. Non v'è traccia di una cristologia della parusia, al contrario, i discepoli ricevono sin d'ora salvezza da Gesù. Il kerigma esplicito della risurrezione

vi è inizialmente ignoto, e l'interesse verte sul comportamento storico di Gesù quale epifania di Dio. La tradizione delle apparizioni nasce nel contesto di questo modello che tematizza la presenza di Cristo in termini di epifania e di apparizioni.

3) *Cristologie sapienziali* (formatesi in ambienti greco-giudaici « sofisticati », presente soprattutto negli inni del NT). Secondo il modello sapienziale, Gesù è interpretato in termini di preesistenza-incarnazione-umiliazione-innalzamento.

4) *Cristologie pasquali.* Morte e risurrezione di Cristo sono proclamate in se stesse (e non solo come presupposto dell'annuncio della parusia). L'interesse verte sul valore salvifico ed espiatorio della morte di Gesù e sul significato salvifico della sua risurrezione, correndo però il rischio di misconoscere gli interessi storici diversificati degli altri modelli di kerigma (cf Paolo).

Le quattro correnti di kerigma sono assunte nel NT in una certa confluenza sintetica sia del loro indirizzo kerigmatico che del loro interesse per aspetti parziali della vita di Gesù. « Insieme esse sono canoniche, mentre una cristologia pasquale isolata è di fatto acanonica, come lo è una teologia di Gesù di Nazaret priva del kerigma pasquale » (p. 458). Pur nella diversità del loro orientamento, i vari progetti kerigmatici ci forniscono informazioni sostanziali e attendibili su Gesù, e tutti quanti accettano il significato attuale e permanente non solo del messaggio o della risurrezione, ma della stessa persona di Gesù. Essi enunciano in sostanza che nella persona di Gesù si trova senso o salvezza definitiva.

Il tramite tra il Gesù storico e i kerigmi protocristiani

Esso è costituito da quella che storicamente è la prima identificazione di Gesù col profeta escatologico che è portatore di salvezza definitiva da parte di Dio, e, ripieno dello Spirito di Dio, porta il lieto annuncio della salvezza. Già nella sua vita terrena Gesù fece a molti l'impressione di essere il profeta escatologico, tanto che, fa osservare lo Schillebeeckx, se questo modello non fosse esistito nel giudaismo (esistevano in realtà ben cinque varianti del profeta escatologico), esso avrebbe dovuto essere inventato a causa del messaggio e della prassi di Gesù.

Per il nostro autore l'identificazione di Gesù come profeta è la matrice di tutti gli altri titoli e correnti di credo (cf p. 504). Questo concetto, derivato dalla tradizione deuteronomistica e deutero-trito-isaiana, evocava allora un vasto campo semantico che ritroviamo nei vangeli: nel profeta c'è qualcosa di Dio che lo ha inviato (per questo Gesù è chiamato Signore); l'atteggiamento assunto nei confronti del profeta ha rilevanza escatologica decisiva pro o contro Dio stesso; al profeta ci si rivolge coi titoli di maestro, dottore, signore; lo stesso titolo di « cristo » appartiene alla tradizione del profeta escatologico in quanto unto di Dio (cf *Is* 61,1); con l'unto di Dio (interpretato nel giudaismo come profeta escatologico) si ricollegano molti concetti importanti per il cristianesimo primitivo, quali vangelo, vocazione, sovranità di Dio, apostolo, Spirito, universalismo, tratti sacerdotali; la stessa morte di Cristo ricorda quella dei profeti e l'esperienza dell'*Abba* si può ricollegare al fatto che il profeta escatologico è figlio di Dio perché iniziato alla sua sapienza e unto col suo spirito.

Il passaggio dal Gesù profeta escatologico al Cristo del Credo

Il riconoscimento esplicito di Gesù quale profeta escatologico della vicina sovranità di Dio « divenne in seguito il terreno fertile per una *cristologia* più elaborata nelle prime generazioni dei cristiani » (p. 524). Lo sviluppo di questa elaborazione cristologica seguì probabilmente questa linea. Nell'autocomprensione di Gesù non vi è alcun elemento che punti nella linea del messianismo davidico dinastico. I dati di cui disponiamo indicano invece Gesù come profeta escatologico, e quindi come messia profetico. Originariamente l'interpretazione messianica di Gesù nel senso davidico-dinastico era piuttosto respinta. Determinati ambienti di ebrei grecofoni interpretano Gesù come il salvatore davidico messianico, ma non secondo la

linea dinastica politica e nazionalista, bensì secondo la linea non politica, profetico-sapienziale, universalista (nella tradizione giudaica la linea profetico-sapienziale si era già fusa con quella del figlio di Davide messianico). A sua volta il messianismo profetico, già commisto con l'idea sapienziale del giusto sofferente e del saggio provato, offrì la base per comprendere Gesù dopo la sua morte come il messia risorto. Il messianismo davidico-dinastico influenzò pure la prima identificazione di Gesù col profeta messianico, anche se i concetti del messianismo davidico-dinastico vennero applicati solo al risorto per indicare la sua risurrezione come innalzamento (con riferimento al Salmo 110). Abbiamo così ora tutti gli elementi per comprendere il passaggio *da Gesù che,* quale profeta escatologico, *annuncia* la sovranità di Dio, *al Cristo annunciato* del credo cristiano: tale passaggio poté avvenire perché i discepoli identificarono la sovranità di Dio annunciata da Gesù con lo stesso Crocifisso risorto: « Con lui, che durante la sua vita si identificò con la causa di Dio, la sovranità ventura di Dio, Dio stesso si è identificato risuscitandolo dai morti; Gesù Cristo stesso è questa sovranità di Dio. Così Gesù, che non proclamava se stesso, ma la sovranità di Dio, proclamò, per così dire senza accorgersene "se stesso": il proclamatore è il proclamato » (p. 576). Anche se inizialmente la risurrezione di Gesù fu interpretata come l'inizio della sua imminente parusia (cf le correnti di credo senza esplicita menzione della parusia), il ritardo della parusia stessa con cui tutte le tradizioni (eccetto Q, prima fase) dovettero confrontarsi non cambiava nulla di essenziale: nella risurrezione si possedeva la base incrollabile della ventura parusia di Gesù-Figlio dell'uomo.

È così spianato il terreno per una cristologia che vuole indagare più a fondo la identità di Gesù. C'è in questo senso una riflessione crescente nelle tradizioni del NT a partire dalla prima identificazione col profeta escatologico per passare poi al collegamento della figliolanza divina di Gesù dapprima con la risurrezione, poi col battesimo e col momento della costituzione della sua umanità (vangeli dell'infanzia) sino al collegamento della figliolanza divina con la preesistenza celeste, anch'essa peraltro antichissima (cf inni).

Il raccordo fra la cristologia del NT e quella dei Concili

Un ulteriore stadio di riflessione porta alla formazione del dogma cristologico dei primi concili nei quali si trattò di conciliare il monoteismo con il culto di Gesù quale Signore, Cristo, Figlio di Dio, un culto nel quale si attesta la divinità di Gesù.

Una contrapposizione alla moda vorrebbe opporre il pensiero biblico a quello greco (dei concili). È una contrapposizione molto spesso ideologica perché in realtà molte delle cosiddette differenze basilari tra le due lingue non esistono. E inoltre non fu la filosofia greca ad avviare la riflessione dei concili, ma l'ispirazione di fondo di tutto il NT (= in Gesù c'è salvezza definitiva, ma da parte di Dio), e la devozione ecclesiale a Cristo. Ciò fece sì che si abbandonasse addirittura il platonismo medio allora imperante (popolato di esseri intermedi fra la divinità assolutamente trascendente e l'umanità) per poter professare la vera divinità di Gesù, e si de-ellenizzasse il concetto di Dio in quanto il Dio cristiano è un Dio di uomini, rivolto a noi in Gesù Cristo.

Il valore permanente di Nicea e Calcedonia è così sintetizzato dallo Schillebeeckx: « In *Gesù* Dio stesso si pone dalla nostra parte, è questo in definitiva il tenore del dogma niceno, in quanto dell'*uomo Gesù* afferma la consustanzialità col Padre. Il concilio di Calcedonia che vuole sottolineare inoltre la vera umanità di Gesù, con ciò afferma contemporaneamente che quest'uomo sta completamente dalla parte di Dio. Così Nicea sottolinea la "salvezza da parte di Dio" (sebbene esplicitamente in Gesù), Calcedonia invece la salvezza-in-Gesù (ma in quanto dalla parte di Dio). Così il punto focale di ambedue le affermazioni sta nell'uno indiviso "Gesù Cristo" » (pp. 601s). E aggiunge: « Vedendolo nell'universo intellettivo e problematico di allora, non ho nessuna difficoltà ad accettare tutto questo: è vangelo puro, ma... in una problematica filosofica che effettivamente non è più esattamen-

te la nostra sotto tutti gli aspetti e oggi ci procura delle difficoltà » (p. 602).
Il nostro rapporto con la tradizione diventa critico solo al momento in cui « la tradizione (peraltro non dogmatica) neo-calcedonese prese a parlare di una *an-ipostasi,* vale a dire che l'uomo Gesù non è una persona umana (idea mai affermata dal dogma di Calcedonia; essa parla solamente di "una sola persona"), ma esclusivamente una persona divina, con una "natura umana" e una "divina". Con ciò fu per lo meno suggerito che in Gesù mancasse qualcosa di piena umanità autentica » (pp. 604s).
Da Nicea in poi venne sviluppato un solo modello cristologico, quello giovanneo, misconoscendo le altre possibilità del modello sinottico. Nell'orizzonte delle esperienze culturali e sociali della nostra epoca si apre la possibilità di prospettive cristologiche pre-nicene per cui la cristologia può essere ripensata in maniera feconda abbandonando non già la scelta di Nicea « ma la sua unilateralità e reticenza di aspetti essenziali complementari » (p. 607). Anche a noi dev'essere oggi possibile sperimentare ed esprimere, nel nostro orizzonte di esperienza e di compresione della realtà, che cosa sia trovare salvezza definitiva in Gesù da parte di Dio.

Parte Quarta: Chi diciamo noi che egli sia

Vengono qui indicati i « prolegomeni » di una cristologia nell'orizzonte della nostra situazione storica. Trattandosi solo di prolegomeni, l'opera richiede un completamento dedicato alla soteriologia come riflessione sulla redenzione cristiana nell'orizzonte attuale di emancipazione e di liberazione dell'uomo.

Necessità di nuovi ripensamenti della fede

Siamo avvertiti fin dall'inizio che è impossibile identificare l'essenza del cristianesimo con una sola forma storica o con una determinata definizione della fede. Inoltre, con il maturare dei modelli di comprensione della realtà cambia anche il modo di pensare la fede, e il problema ermeneutico delle precedenti espressioni di fede assume un'urgenza indilazionabile. Che non manchino errorori nei nuovi ripensamenti è un fenomeno marginale inevitabile « del tentativo autenticamente cristiano di non far diventar la fede un relitto storico, bensì una realtà viva di oggi » (p. 618). Non si contesta a nessuno il diritto di esprimere e di vivere la propria fede secondo vecchi modelli di esperienza e di cultura. Si dice solo che tale atteggiamento chiude la fede cristiana all'avvenire togliendole ogni attrattiva.
Va decisamente scartato il modello, di derivazione illuministica, che considera Gesù solo come un animatore di valori religiosi perché esso nega il nucleo del kerigma cristiano che afferma « il nesso essenziale tra la persona di Gesù e il suo annuncio della sovranità di Dio » (p. 625). L'identità propria di Gesù va cercata sì nella sua identificazione con tutti gli uomini, *basata però* sulla sua identificazione con la causa di Dio (cf p. 631).

Che significato dare a « umanità » e « persona »?

La teologia insiste oggi sull'umanità di Gesù, ma sente nel contempo il bisogno di qualificare in modo del tutto particolare tale umanità indicando in che modo essa si distingua dalla nostra. D'altra parte però il nostro concetto di « umanità » non può essere criterio per giudicare Gesù. Sarà piuttosto la sua concreta umanità ad essere criterio normativo del nostro concetto di umanità. « Pertanto — scrive Schillebeeckx — non possiamo affermare definitivamente: Gesù è una *persona umana.* A priori parto dall'idea che l'uomo Gesù, che apparve nella nostra storia, è una persona umana — che altro potrebbe essere? Ma che cosa significhi, *in definitiva,* "persona umana", è una questione che durante l'indagine devo lasciare sospesa. Il concreto modo personale-umano di essere di Gesù riceverà il suo contenuto dalla vita, morte e risurrezione di lui,

e questo contenuto potrebbe benissimo correggere il mio concetto precostituito di "persona umana"... Forse egli è la rivelazione da parte di Dio di ciò che "essere uomo" vuol dire realmente e si rivela proprio *in questo* ciò che significa "essere Dio" » (p. 639).
Nell'umanità di Gesù doveva esserci un fondamento per dare adito all'interpretazione del NT. È questo fondamento che bisogna ricercare in modo che la fede cristiana si manifesti come una possibilità razionalmente coerente, validamente fondata nella storia di Gesù, « sebbene *storicamente* non l'unica o compellentemente univoca. Per una scelta di vita degna dell'uomo, razionalmente e moralmente fondata, questo è più che sufficiente... » (p. 640).

Gesù ha significato per ogni uomo?

Il vero problema sta in questo mostrare il significato *universale* di Gesù, e cioè che l'uomo storico Gesù di Nazaret tocca ogni uomo nella determinazione stessa del senso ultimo della sua vita, e che in lui anche noi possiamo trovare salvezza definitiva.
Dall'analisi fatta precedentemente è risultato che la causa di Gesù è la causa dell'uomo, ma *in quanto* causa di Dio. Ciò che stava maggiormente a cuore a Gesù, e che pertanto costituisce la sua singolarità è *il Dio intento all'umanità.* Di questo Dio egli ebbe un'esperienza particolare ed originale che è all'origine del suo messaggio e della sua prassi. Su questo dato si innesta la nostra domanda sul significato universale, e quindi anche contemporaneo, di Gesù di Nazaret: l'amore universale di Dio perviene a noi *in* e *mediante* la figura storica e particolare di Gesù? La nostra risposta si situa a partire dal nostro orizzonte esperienziale e culturale che è la storia umana in cerca di senso e di liberazione.
La storia ci si presenta effettivamente come un groviglio di senso e di non-senso che alla fin fine ci confronta con un problema teologico: prevarrà il senso oppure il non-senso? Siamo noi in grado di costruire una storia ricca di senso, vincendo tutte le forme di male, di dolore, di morte? Ora proprio nell'apparizione storica di Gesù ci è data, secondo la fede cristiana, la promessa di un possibile senso totale della storia, anzi un'anticipazione di senso totale nel pieno corso della storia ancora in divenire. Apparizione storica di Gesù e orizzonte odierno di comprensione dell'uomo, confrontato col senso della storia, si incontrano e si sfidano.

Il messaggio di Gesù: La salvezza totale viene da Dio

Si può scartare per intanto la possibilità di trovare una soluzione al problema della salvezza umana *totale* in qualche fattore mondano: « La pretesa che un fattore mondano domini la salvezza totale dell'uomo è... l'inizio della tirannia » (p. 663). La ricerca umana di salvezza totale e definitiva necessita pertanto di un punto di riferimento trascendente e assoluto: « Solo una libertà assoluta che è insieme amore creativo sembra in grado di realizzare una conciliazione universale » (p. 663). Siamo così posti di fronte alla domanda se il riconoscimento pratico della divinità di Dio non sia nel contempo il riconoscimento della vera umanità dell'uomo.
Ma questa domanda ci porta al cuore stesso del messaggio e della prassi di Gesù, *la sovranità universale di Dio intenta all'umanità:* « Gesù rese testimonianza della propria certezza indistruttibile della salvezza-da-parte-di-Dio, di una certezza che in lui era fondata su un'esperienza eccezionale dell'*Abba* » (p. 664). Fondandoci su Gesù noi incontriamo la promessa da parte di Dio che la salvezza dell'uomo è possibile e che la vita umana in definitiva è significativa. « Con ciò — si domanda Schillebeeckx — la "risposta cristiana" neotestamentaria non è... profondamente significativa...? Storia umana — con i suoi successi, fiaschi, illusioni e delusioni — è *trascesa* dal Dio vivo. È questo il cuore del messaggio cristiano » (p. 678).

Il travaglio della fede

Pur riconoscendo che ci sono motivi sufficienti per continuare a raccomandare fiducia in Gesù, il nostro autore esprime più volte il convincimento che la nostra fede è esposta e indifesa, inerme e vulnerabile come la profezia. Perché, in definitiva, una persona dia fiducia a un'altra, a fortiori alla persona di Gesù, è un mistero, anche se non si può prescindere dalle informazioni sostanziali sulla sua vita, attività, morte.

Ma chi crede nella risurrezione di Gesù è da questa stessa fede liberato da ogni costrizione di autogiustificazione: « ... come Gesù, nemmeno il cristiano può presentare credenziali legittimanti, se non attraverso la sua prassi concreta del regno di Dio in questa nostra storia umana » (p. 682). In ogni caso « un convincimento di fede, la risurrezione, non può essere legittimazione di un altro convincimento di fede, cioè della azione salvifica di Dio in Gesù di Nazaret. La legittimazione vera, evidente a tutti, resta pertanto *completamente* escatologica... » (p. 682).

Gesù, « figlio di Dio »

Ma chi è in definitiva Gesù, nella cui persona e storia umana i credenti riconoscono salvezza definitiva da parte di Dio? La risposta suona così: Gesù è colui che è completamente dalla parte dell'uomo, radicalmente solidale con Dio ma altresì totalmente solidale con gli uomini. In Gesù l'esperienza di sé come puro dono di Dio, un'esperienza che ogni uomo può fare, era talmente profonda che la fede prese a chiamarlo « il Figlio » indicando così che quest'uomo ha una relazione costitutiva col Padre: « In linguaggio di fede si dice che l'uomo Gesù proprio in quanto uomo è questa persona, grazie alla sua relazione essenziale col Padre, come ogni uomo — a suo livello — proprio come uomo è questa persona, grazie alla sua relazione essenziale col Dio Creatore. Per Gesù ciò significa che la sua relazione col Padre *nella sua umanità* lo costituisce *Figlio di Dio*... Nella sua umanità Gesù è così intimamente "dal Padre" che *proprio in questo* egli è "Figlio di Dio" » (pp. 695; 697). L'essere-persona di Gesù non esula pertanto dal suo essere-uomo, ma neppure possiamo chiamarlo semplicemente, senza molteplici sfumature, « persona umana » (cf p. 707).

Il mistero di Gesù

Al termine della sua opera lo Schillebeeckx espone in modo riassuntivo il suo pensiero in questi termini: « Gesù di Nazaret, il Crocifisso risorto, è Figlio di Dio alla maniera di un uomo concreto e contingente: entro la misura d'essere di un'umanità storica vera e completa, egli ci portò — mediante la sua persona, predicazione, prassi di vita e morte — l'annuncio vivo dell'illimitato dono di sé che Dio è in se stesso e vuole essere anche per noi uomini... Col dono storico di sé, accettato dal Padre, Gesù ci ha mostrato chi è Dio: un "*Deus humanissimus*". L'uomo Gesù può essere per noi allo stesso tempo la figura di una "persona" divina, presente per soverchia immanenza e trascendente il nostro futuro: il Figlio. Il come resta, a mio parere, un mistero *teoricamente* insondabile... Talvolta bisogna dare il passo a una lode e un'adorazione silenziosa e al ricordo critico della grande tradizione della "*theologia negativa*". Alla fin fine, con tutto ciò che sappiamo di lui, ignoriamo chi sia Dio » (p. 709). Non bisogna d'altra parte preoccuparsi troppo della esplicitazione cristologica di Gesù (che pure è una necessità intrinseca) perché la « cristologia » può dare occasione a pericolosi fenomeni collaterali, come ad esempio, fare di Gesù un mistero cultico celeste in cui la sua prassi e il suo messaggio (= la « gesuologia ») sono neutralizzati.

L'opera si conclude con un *plaidoyer* in favore di « una teologia narrativa » (il libro ha appunto come sottotitolo « *la storia di un Vivente* ») da associare sia con la teologia teorica sia soprattutto con l'ortoprassi, la prassi del regno di Dio « senza la quale ogni teoria e ogni racconto perdono la loro credibilità, tanto più in un mondo dal quale si alza il grido impotente di giustizia e liberazione » (p. 714).

Per una valutazione dell'opera

Si può tentare ora una valutazione dell'opera dello Schillebeeckx che di per sé esigerebbe una lunghissima discussione. Mi limito ad alcune osservazioni schematiche.

Gli elementi positivi

Moltissimi sono i *dati positivi,* fra i quali sottolineo:

1) la dovizia di informazione sulla letteratura esegetica contemporanea difficilmente accessibile al non specialista;

2) il deciso superamento dell'impostazione bultmanniana assertrice della discontinuità fra il Gesù della storia e il Cristo del kerigma;

3) l'elaborazione di una cristologia in cui il messaggio, la prassi, la morte-risurrezione di Gesù, e il kerigma cristiano sono tenuti in costante collegamento;

4) la novità di impostazione e di metodo: partire dall'esperienza reale di salvezza, tenendo conto della pluralità di kerigmi nonché della loro unità di fondo; studiare il difficile passaggio dal Gesù che annuncia il regno di Dio al Cristo annunciato;

5) l'intento pastorale: trasmette « con fedeltà creativa » (p. 110) agli uomini d'oggi il vangelo come lieto annuncio, tenendo conto delle nuove esperienze e dell'orizzonte culturale;

6) l'atteggiamento critico nei confronti di certe riduzioni ideologiche di Gesù e del suo messaggio in senso secolarista, politico, ecc.;

7) l'elaborazione di una cristologia che vuole tenere costantemente presente sia i « ricordi di Gesù » che le domande del presente;

8) la riscoperta di aspetti sinora inesplorati o dimenticati nel corso della riflessione cristiana.

Alcuni interrogativi critici

Non minori, e non meno gravi, sono gli *interrogativi critici* che si possono sollevare nei confronti della cristologia di Schillebeeckx. Spetta soprattutto agli esegeti esprimere il loro parere su di un'opera che è in gran parte costruita sui dati della più recente investigazione del NT. Mi limito a segnalare alcune perplessità:

1) Secondo il nostro autore, il teologo può fidarsi, come di un dato sicuro, dell'opinione comune degli esegeti (p. 32). Di fatto però egli privilegia unilateralmente l'esegesi radicale minimalista che non costituisce affatto una « *opinio communis* ».

2) Secondo il nostro autore, noi sappiamo molto meno dei nostri avi su Gesù di Nazaret, « ma ciò che sappiamo è scientificamente garantito » (p. 60). Ci si può domandare allora quale garanzia di scientificità abbiano alcune affermazioni e alcune ipotesi qui avanzate. Per esempio, la nascita di Gesù a Betlemme « è un *theologumenon* ebraico, cioè una visione interpretativa, non una affermazione storica » (p. 111). Oppure: la nascita verginale di Gesù non è una informazione storica, ma una riflessione teologica (p. 586). Si può sostenere « scientificamente » che Gesù non parlò di sé come Figlio di Dio e che non si preoccupò della sua identità? Oppure che le tradizioni della tomba vuota hanno un'origine eziologica di tipo culturale? Che le apparizioni sono visioni di conversione e di esperienza di perdono? Quale fondamento storico sicuro ha la ricostruzione delle quattro correnti di credo protocristiano? Quale fiducia si può accordare alle affermazioni sulla comunità della fonte Q?

3) Mi sembra di poter notare alcune contraddizioni: *a*) Si sottolinea l'importanza della mediazione ecclesiale nella trasmissione della fede, e poi se ne fa poco conto accentuando il periodo preniceno; *b*) Si afferma che solo il NT è canonico, e poi si privilegiano le cristologie protocanoniche. La teologia di Paolo e soprattutto quella di Giovanni hanno poco spazio; *c*) Si dice che la fede dev'essere validamente fondata nella storia di Gesù (pp. 60; 627; ecc.), ma poi risulta che questa storia non è compellente (pp. 640; 627), che la fede è esposta e indifesa, senza credenziali legittimanti, che peraltro rimangono escatologiche (p. 682), e che il motivo per cui accordiamo la nostra fiducia a Gesù, e riteniamo che non sia un grande illuso è un mistero (p. 713); *d*) Si dice che l'adozione del metodo storico-critico è una questione di vita o di morte per il cristianesimo (p. 64), ma di fatto si dà un valore all'esperienza e alla rilevanza personale, sociale e politica della fede cristiana come verifica indiretta della sua validità (p. 658). L. Scheffczyk, re-

censendo l'opera dello Schillebeeckx, parla di un « errore di fondo » del suo procedimento consistente nella « insufficiente determinazione del rapporto fra storia ed esperienza » (in « Entscheidung », 69, 1976, II, p. 5); *e*) Si evidenziano i limiti dell'analisi strutturale (che lascia fuori considerazione ogni riferimento estraletterario del testo, mentre il teologo è interessato alla *realtà* dei racconti evangelici, pp. 83s), e poi di fatto i racconti delle apparizioni sono interpretati strutturalmente giungendo alla conclusione che in essi si tratta di « una estrapolazione del concetto di grazia » (p. 377); *f*) Si vuole rendere intellegibile la fede all'uomo d'oggi, ma si giunge alla conclusione disarmante che non si può dire molto: il motivo della nostra fiducia a Gesù resta un mistero (cf sopra), ed inoltre « sia una definizione di Dio che una definizione dell'umanità ci sfuggono nella loro esattezza » (p. 691). Si può domandare a ragione: a che pro tutto questo sfoggio di scientificità e di promesse se l'approdo è questa disarmante *docta ignorantia?*

4) Non è sicuro che l'interpretazione di Nicea e di Calcedonia qui proposta sia esatta.

5) Ambigue mi paiono le espressioni con cui Schillebeeckx enuncia il nucleo del cristianesimo: « La causa di Dio quale causa dell'uomo è personificata nella persona stessa di Gesù » (p. 710); « Storia umana — con i suoi successi, fiaschi, illusioni e delusioni — è *trascesa* dal Dio vivo. È questo il cuore del messaggio cristiano » (p. 678).

6) Ambiguo mi pare il concetto di persona applicato a Gesù: di lui si dice che è persona umana (p. 639), ma anche che non possiamo semplicemente chiamarlo persona umana (p. 707), e che « l'uomo Gesù può essere per noi allo stesso tempo la figura di una "persona" divina... » (p. 709).

7) Schillebeeckx sottolinea l'originalità dell'esperienza di Dio in Gesù come suo tratto costitutivo, ma mi pare che non risulti sufficientemente la differenza qualitativa fra Gesù e qualsiasi uomo religioso dedito intieramente alla causa dell'umanità.

8) Non sufficientemente chiarita mi pare l'identità propria di Gesù (di cui, secondo il nostro autore, non bisognerebbe poi preoccuparsi troppo): Gesù è solo un paradigma di umanità (compresa la relazione con Dio, si intende), e non anche e soprattutto un mediatore di salvezza, un redentore? Manca ancora la soteriologia, ma già da questo volume si può intravedere l'orientamento di fondo consistente nel sottolineare gli aspetti, indubbiamente reali, umanistici, antropologici, liberanti e allietanti del mesaggio e della prassi di Gesù in cui si rende presente il *Deus humanissimus* (p. 709).

Concludendo

Il *pregio maggiore* dell'opera dello Schillebeeckx è indubbiamente la riscoperta di nuove possibilità e prospettive cristologiche, sinora non sviluppate oppure dimenticate. Il *difetto maggiore* dell'opera consiste forse nel dimenticare o nel non sottolineare sufficientemente quanto la tradizione della Chiesa professa su Gesù Cristo, Figlio di Dio e Redentore degli uomini.

GLI AUDIOVISIVI NELLA PROPOSTA DEL MESSAGGIO CRISTIANO/2

sussidi

PER I FANCIULLI DELLA SCUOLA ELEMENTARE

GOTTARDO BLASICH

Una situazione per molti soddisfacente

Una osservazione che risulta a prima vista dai libri religiosi per i ragazzi delle scuole elementari (sussidi, testi per la Prima Comunione, riduzioni della Scrittura) è questa: nel tentativo di rendere in maniera accessible e adeguata alla sensibilità dei fanciulli gli elementi essenziali del messaggio evangelico, le immagini che abitualmente accompagnano il testo hanno di solito valore « illustrativo »: sono spesso disegni semplificati e di maniera, accostati alla brevità del testo scritto per rinforzarlo, per ricalcare una situazione, per fissare con una immagine a colori l'astrattezza di quanto viene proposto.

Da quanto abbiamo potuto controllare (a parte qualche iniziativa sporadica), il passaggio all'immagine-documento fotografico di una situazione reale avviene di solito in seguito, per le classi medie. Ci sembra che il fatto indichi una disistima del mondo conoscitivo dei fanciulli, una scarsa penetrazione delle loro capacità espressive, un'indebita ingerenza di modelli raffigurativi stereotipati che li condizioneranno facilmente, e devieranno la loro adesione alla sostanza del rapporto con Gesù Cristo che si vuole stimolare in loro.

È una posizione ambigua quella di pensare che con illustrazioni decorative e di maniera ci si accosti meglio alle caratteristiche del disegno infantile. Senza fermarci a chiarire le caratteristiche di tale disegno, possiamo almeno rilevare che quando i bambini e i fanciulli hanno la possibilità di esprimersi liberamente con il disegno, dimostrano una genialità fantastica e un senso di concretezza che un disegnatore adulto non riesce ad avere, e non può avere: il suo linguaggio illustrativo è una schematizzazione di concetti di cui egli è in possesso e che cerca di tradurre, malauguratamente, per i bambini e per i fanciulli.

Il fatto è inoltre confermato dalle illustrazioni che si trovano ancora in « libri di devozione », dalla iconografia standardizzata, abitualmente usata per le feste di Natale e di Pasqua, dalle immagini della Madonna, figure talvolta aeree e filiformi che impongono una simbolica rappresentativa deviante. Su tale massa informe di cascami di simboli, di oggetti rarefatti, di scampoli di una « industria del santino » e dell'oggetto-ricordo, del mercato dei « souvenirs » è formata la fantasia creativa e immaginativa dei bambini e dei fanciulli e quindi ne è determinata la loro originale interpretazione e accettazione del messaggio cristiano, come rapporto personale e comunitario con Gesù Cristo.

Dal disegno-illustrazione all'immagine-documento reale

Non soltanto in base a questi rilievi negativi siamo convinti dell'opportunità di presentare immediatamente ai fanciulli delle immagini che siano un documento reale, oggettivo, evitando così ad essi il contraccolpo di una serie di immagini evasive, ingenue e che non resistono logicamente a una critica che sopravviene con il passare del tempo. L'ingenuità sta nelle raffigurazioni simboleggianti e dolciastre di tante immagini-ricordo, di tante figurine-segnalibro, non nella rappresentazione *dei* fanciulli, che essi supereranno naturalmente da sé nell'evoluzione psicologica e intellettuale, ma che, tuttavia, hanno sempre un loro significato in quanto documento sincero e autentico.

Rappresentare un rapporto concreto e vissuto con Gesù Cristo

Vogliamo aggiungere che se l'impegno fondamentale sta nel presentare la realtà concreta e vissuta di un rapporto personale e comunitario con Gesù Cristo, questo stesso rapporto deve essere definito da un ambiente reale e da circostanze reali. Tutti riconoscono il valore dell'influsso dell'ambiente familiare nella formazione del senso religioso del bambino, già prima del periodo dei suoi primi perché, che hanno l'ardire di toccare argomenti seri e che non possono avere risposte elusive; si ammette inoltre che i bambini e i fanciulli devono trovare in una comunità concreta l'esplicazione della propria fede e nelle azioni liturgiche della comunità parrocchiale una verifica precisa e indiscutibile di quanto stanno vivendo personalmente e scoprendo man mano. Perciò, la realtà della famiglia (anzi, non soltanto dell'ambiente familiare, ma del quartiere, della scuola, ecc.), la realtà delle azioni liturgiche, le manifestazioni varie di vita comunitaria sono *le immagini fondamentali* che non dovranno essere trascurate nella prima e progressiva presentazione del mistero del rapporto con Cristo.

Valutando tali fatti e stimandoli nella loro giusta prospettiva, i vari temi dell'incontro con Cristo potranno esigere una documentazione attraverso immagini reali e situazioni concrete.

Una compenetrazione fra la storia di Gesù e la nostra storia

Prima di riferire alcune ipotesi di lavoro e alcune esperienze, vorremmo, da un altro punto di vista, sostenere quanto abbiamo appena detto finora.
La mancanza di un riferimento a circostanze concrete, l'incapacità di adattarsi a una « fantasia del concreto », a rivedere la standardizzazione di alcune raffigurazioni in una forma nuova, aveva portato un gruppo di insegnanti delle elementari a un punto morto durante un lavoro con i fanciulli sulle scene del Natale. Proprio per risolvere meglio tale lavoro, volevano saggiare in gruppo la possibilità di uno svolgimento adeguato. (Non siamo ancora all'uso della macchina fotocinematografica, ma a una esigenza preliminare e insostituibile: quali immagini siamo in grado di inventare noi, di vedere in noi e fuori di noi?).
La proposta era quella di accostare la situazione del Natale di un tempo e del Natale come è sentito ora. Una scaletta dei fatti era presto ordinata: il viaggio della folla verso Betlemme, Maria e Giuseppe che cercano un rifugio, trovano una grotta e avviene la nascita di Gesù, la visita dei pastori, la fuga in Egitto, la strage degli Innocenti. E dopo questa rievocazione del « passato », in alcuni flash si esponeva una situazione di fame, di guerra, la visione di una città nel « caos natalizio » e, infine, una visione di unità e di fratellanza.
La rielaborazione della prima parte si riusciva a compierla con una certa coerenza, ponendo la grotta come vero punto centrale, forza di attrazione-repulsione, per i pastori e per i soldati di Erode. Restava comunque la difficoltà di agganciare la situazione di allora con quella di oggi: si sentiva nella resa una frattura e una vera dissociazione. Il

passato era semplicemente commemorato, mentre nel presente non si sentiva o non si riusciva a manifestare l'influsso del Natale di Cristo su fatti angosciosi o lieti. Le due serie di immagini restavano sclerotizzate nella loro fissità; non si coglieva un rapporto o una dimensione unica. E la difficoltà non era marginale: se non veniva superata, ciò significava che le immagini tradizionali del Natale venivano accettate passivamente, e rigodute nel loro valore illustrativo, rievocativo. Oppure, considerando il fatto con maggiore severità: la difficoltà di trovare un punto di contatto fra immagini passate e presenti, fra avvenimenti espressi in maniera tradizionale e documenti drammatici o gioiosi della nostra contemporaneità denunciava una mancanza di comprensione dello stesso fatto evangelico, una superficiale presa di contatto con gli eventi della Natività, per cui essi stessi non potevano essere presentati in questa struttura ai fanciulli.

A superare la difficoltà veniva insinuato che si poteva operare una forma di compenetrazione fra una situazione e l'altra, fra passato e situazioni presenti, in modo che il vissuto della famiglia di Nazaret, nelle sue vicende fra Betlemme, Egitto, repressione di Erode, ecc., esprimesse e svelasse analoghe situazioni attuali. L'immagine del passato doveva diventare comprensiva di situazioni presenti; nelle sue dimensioni dovevano essere accolte le istanze contemporanee.

Non cronaca-commemorazione ma coinvolgimento esistenziale

Una soluzione analoga era stata individuata per impostare una veglia per la Notte di Natale alla periferia di Milano, in un quartiere di recente costruzione e di forte immigrazione. La veglia che doveva precedere la Messa di Mezzanotte e a cui dunque partecipava parecchia gente, doveva avere una struttura semplice e unitaria. Non serviva ridescrivere le vicende esposte dal vangelo; non ci interessava neppure denunciare soltanto una serie di circostanze contradditorie che si manifestano nel modo di celebrare il Natale (sfruttamento del Natale a scopo commerciale, ecc.). La soluzione adottata è stata quella di investire il gruppo di ragazzi che realizzava la veglia della piena responsabilità dei fatti: in prima persona potevano enunciare alcuni fatti di cronaca drammatica del quartiere, le condizioni di lavoro, incidenti in fabbrica, e nello stesso tempo esprimere il disagio di Maria e di Giuseppe come « estranei » a Betlemme, rifiutati dall'opinione comune del paese invaso dalla folla del censimento, e *affermare* la realtà del Natale, come una convinzione del gruppo stesso. L'annuncio del Natale (un sussurro che man mano diventava grido di gioia) era confermato da alcuni momenti di riflessione, testimonianze di giovani che avevano vissuto momenti di disperazione e di fiducia. Con la medesima intonazione era rivissuta l'angoscia della fuga in Egitto, la rabbia oppressiva di Erode, e riaffermata la presenza del Natale, come convinzione e apertura del gruppo verso i problemi di tutti e, in primo luogo, dei più poveri, degli emarginati, dei rifiutati.

Queste riflessioni ed esperienze aiutano il grosso pericolo di concentrare l'attenzione sull'immagine fotocinematografica, trascurando una preoccupazione preliminare: sostenendo che l'immagine da offrire ai fanciulli deve avere evidente *un carattere di concretezza e di attualità,* si esprime l'esigenza di un presupposto ideologico preciso che deve esistere nell'insegnante-animatore, una sua *disponibilità critica,* cioè, una prontezza a vagliare quanto gli viene suggerito o meno dal gruppo e a proporre una dimensione valida per le attese del gruppo stesso.

Un Vangelo secondo i fanciulli

Esigenze da tenere presenti nel raccogliere le immagini

Possiamo qui riassumere le esigenze tipiche di una documentazione di immagini, previa a un lavoro su un argomento specifico da trattare con un gruppo di fanciulli. Avendo, ad esempio, da presentare e svolgere un argomento

del Vangelo, la serie di immagini introduttorie, e non semplicemente descrittive dell'episodio stesso, dovrebbe:

a) dare una giusta illustrazione ambientale del fatto;

b) trovare e presentare delle situazioni umane e di carattere sociale che più si avvicinano alla realtà storica e culturale del fatto raccontato (e possono a questo scopo essere utili dei riferimenti al mondo e alla civiltà dei primitivi, o una ricostruzione che non sia ricalco archeologico di usi e costumi lontani dalla nostra contemporaneità);

c) proporre dei riferimenti a situazioni attuali, che rispecchiano la sostanza del racconto, che siano in un rapporto diretto con quanto viene esposto e viene inteso dall'episodio stesso.

È evidente che non è sempre facile avere a disposizione una raccolta di documenti ordinati secondo i tre punti menzionati sopra. Ci si trova a operare con il materiale che si riesce ad avere a portata di mano, convinti che il supporto della documentazione iconografica fa scattare nei ragazzi una reazione più pronta, facilita la loro comprensione dei fatti, semplifica l'esigenza di spiegazioni verbali che facilmente sarebbero trascurate e dimenticate. L'immediatezza del riferimento visivo fa sorgere con maggiore prontezza una disponibilità a riesporre, a rielaborare, con disegni o con altre forme, l'episodio, il fatto, un particolare tematico, ecc.

Accenno a un'esperienza

Da parte nostra abbiamo provato ad usare, e con notevole vantaggio per la concentrazione e per la resa del lavoro che si voleva impostare, *un Vangelo secondo i bambini,* in diapositive, sfruttando secondo i casi una serie di immagini ricavate da *Il regno di Dio è fra noi,* catechismo di Fulvio Giuliano, prete a Macapà in Brasile (Jaca Book, Milano 1972), nel quale i principali fatti del Vangelo venivano riprodotti in disegni e schizzi. Per i brani riguardanti la passione si poteva usare come premessa-stimolo una serie di diapositive scattate partecipando alla Passione di Sordevolo (estate 1975): l'ampiezza della scenografia adottata per lo spettacolo, l'evidenza dei singoli momenti della passione, il rilievo di concretezza che derivava dalla realistica presentazione erano elementi che facevano di solito superare ai fanciulli la tendenza a ripetere modelli standardizzati, abbastanza facili nella ripresa di una tematica simile. Gli stessi risultati dei fanciulli, ripresi in diapositiva, potevano essere ripresentati a un altro gruppo di ragazzi, come preliminare contatto con il fatto evangelico, che quindi potevano riesprimere come preferivano.
A mano a mano che il lavoro attraverso i disegni e i cartelloni dei fanciulli procedeva, si poteva già costruire una sequenza dei vari episodi sulle mura dell'aula-soggiorno. Qualcosa di completo veniva raggiunto fotografato in diapositive e vari disegni e ordinando quindi la serie delle diapositive, secondo il normale sviluppo dei fatti evangelici.

I vantaggi di una raccolta di materiale in diapositive

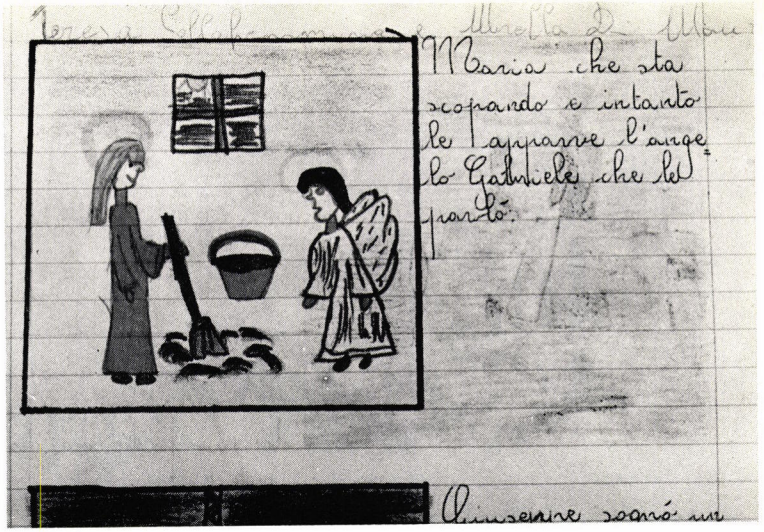
Quali erano le considerazioni che si potevano avanzare disponendo, dopo alcuni mesi di lavoro, di alcuni caricatori con circa 200 diapositive?
Si confermava il *vantaggio e l'utilità di avere raccolto il materiale di diapositive,* per la facilità di rivedere, riesaminare il lavoro svolto, riordinarlo secondo diversi punti di vista o secondo varie esigenze (per concentrare in una sequenza rapida gli elaborati maggiormente espressivi, per esaminare caso per caso la maggiore o minore aderenza agli stimoli di partenza, la libertà di trattazione, la tecnica usata, le caratteristiche di un ragazzo nel disegnare, la sua evoluzione, ecc.). Se il materiale fosse rimasto a livello di disegni e cartelloni, sarebbe stato arduo compiere un riesame del genere, che per l'insegnante-animatore costituisce un momento importante nel suo impegno didattico.

L'unità dell'insieme del Vangelo secondo i bambini

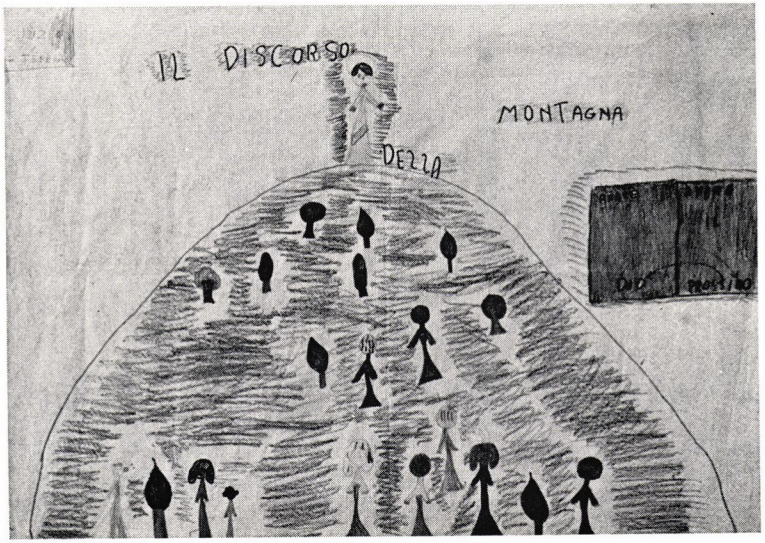
Essa risultava, da una parte, dalla coesione dei gruppi che avevano man mano costruito la lunga sequela di disegni, e dal fatto che l'elemento determinante e specifico nella varietà degli episodi e



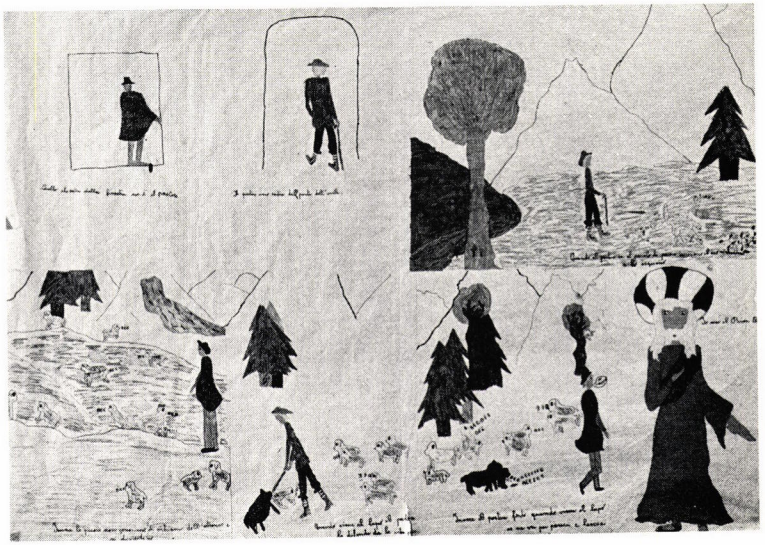
1. La Samaritana



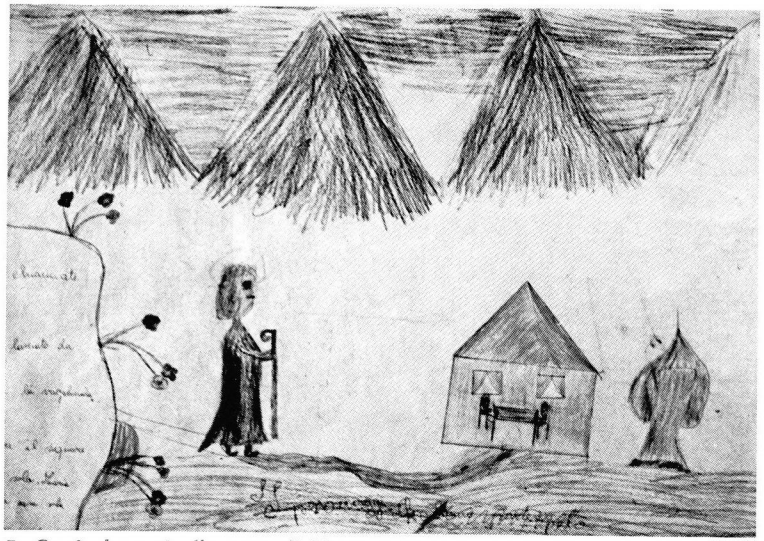
2. L'Annunciazione



3. Il Discorso della Montagna



4. Il Buon Pastore



5. Gesù davanti alla casa di Marta e Maria



6. Filippo che battezza l'Etiope



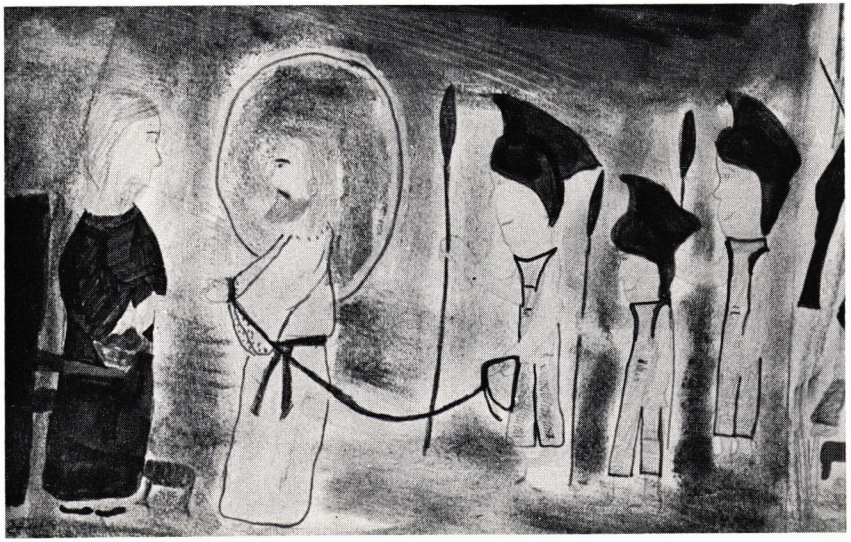
7. Domenica delle Palme



8. Zaccheo

9. Zaccheo (particolare)





11. La Passione di Gesù (particolare: l'arresto)

10. La Passione di Gesù







12-13. La moltiplicazione dei pani

dei fatti era la presenza di Cristo, i suoi interventi, le sue azioni, le sue iniziative. Del resto all'inizio e man mano che il lavoro procedeva non si era accentuato con i fanciulli una tematica particolare, settoriale. Si cercava piuttosto, di volta in volta, di rendere evidente quello che il Signore aveva fatto (e si era privilegiato il suo intervento diretto, operativo, più che la dimensione del suo insegnamento in parabole e discorsi).

La varietà dei modi espressivi

Un carattere eterogeneo si coglieva nel seguito degli episodi, e dipendeva dalla varietà stessa dei gruppi, che comprendevano fanciulli delle diverse classi elementari. Essi stessi, inoltre, non si adattavano a riprendere con formule e stili diversi il susseguirsi dei fatti. Usando anche fogli di vario formato, matite colorate o pennarelli, secondo i casi o secondo le loro individuali preferenze, sorprendevano perché di un fatto potevano cogliere immediatamente l'elemento essenziale o sgranare il racconto in una serie di flash, in corrispondenza dell'evolversi delle situazioni. Un grande foglio di carta poteva dividersi in quattro, cinque o sei settori distinti, per dare progressivamente il senso della storia.

L'originalità dei risultati

Anche se è difficile e delicato stabilire i criteri del significato espressivo del disegno infantile, l'originalità delle soluzioni sembrava evidente non tanto nelle situazioni più note come la nascita, la rappresentazione di Cristo in croce, la sua risurrezione, ma in altre situazioni che erano meno conosciute o suggerivano uno sviluppo realistico-fantastico nello stesso uso dei colori, e nella ricomposizione degli avvenimenti. Così particolari della vita di Gesù a Nazaret potevano sorgere spontaneamente dai disegni, perché corrispondevano anche a una immagine di vita e a una esperienza diretta: gli amici di Gesù, Gesù che aiuta Giuseppe, la Madonna che lava, che prepara la tavola, la santa famiglia a letto, a dormire, ecc. Oppure un fatto meno conosciuto come la storia di Zaccaria e della sua visione nel tempio, veniva collegato al Battesimo di Gesù; un fatto tipicamente rappresentativo di una sorpresa come le nozze di Cana, poteva essere colto nei diversi passaggi, oppure condensato nell'elemento maggiormente determinante e importante (i servi che attingono enormi brocche e le portano in tavola, dove si trova Gesù). Oppure, ancora, si svelava la capacità di riorganizzare il dialogo con la Samaritana, se al centro di un grande foglio il pozzo con Gesù e la donna veniva esaltato, e in basso venivano riprese le circostanze conseguenti all'incontro (*fig. 1*).

Essenzialità e libertà espressiva

Certamente i fanciulli si dimostravano (e lo si osservava) condizionati da una certa iconografia, soprattutto nei fatti più noti e sciupati da una certa decorazione da « cartolina illustrata ». Tanto più singolare diventava il fatto di trovare in loro la capacità di rendere in maniera essenziale fatti che potevano presentare in se stessi delle difficoltà di ambientazione e di caratterizzazione. L'Annunciazione, ad esempio, è risolta da una bambina cogliendo la Madonna che scopa e che viene sorpresa in tale atteggiamento dall'angelo (*fig. 2*); il viaggio a Betlemme era qualcosa di incantato in un paesaggio rarefatto: soli e isolati Maria e Giuseppe in una « lontananza » colorata di monti. Il bisogno di concretezza che li portava a valorizzare elementi della vita quotidiana nella vita di Nazaret si esprimeva anche in questi casi.
Risultava piuttosto difficile riprendere una parabola come quella del servo che si dimostra severo e vendicativo nei confronti di un suo compagno: dovevano essere immessi elementi più banalmente tradizionali; era altrettanto difficile isolare Gesù nel suo discorso della montagna, eccetto in una soluzione, nella quale interveniva un particolare determinante: tutto il discorso si riassumeva nella presentazione del comandamento dell'amore (*fig. 3*). Una soluzione diversa, ma di uguale efficacia la si aveva per il soggetto del buon pastore: accanto alla ripresa delle indicazioni paraboliche, una grande figura di Gesù sosteneva tutto il discorso illustrato (*fig. 4*).

Un'analoga soluzione era data al piccolo prezioso racconto dell'incontro ospitale di Gesù con Marta e Maria: la figura di Gesù è ripresa mentre osserva benevolmente da distanza la casa delle due sorelle (*fig. 5*).
La libertà quindi che i fanciulli dimostravano nei confronti delle illustrazioni che potevano aver avuto in mano, non decadeva di solito nella ricerca di distrattive descrizioni ambientali. Si notava piuttosto una certa difficoltà a creare un ambiente esatto e significativo per i diversi episodi. Del resto interessava centrare l'attenzione sull'intervento della personalità di Gesù, e quindi quanto non rientrava nel rapporto che egli stabiliva con gli altri, esulava dall'interesse. Per questi motivi sembrava interessante la soluzione in uno spazio libero e fantasticamente riespresso per l'episodio dell'etiope, come è riportato dagli *Atti:* il particolare della fonte d'acqua diventava determinante per l'impostazione di tutto il disegno (*fig. 6*).
In genere, nelle soluzioni che ci sembravano più efficaci, i fanciulli apparivano notevolmente pronti a trovare un modulo che organicamente riprendesse i fattori fondamentali di un episodio e di un argomento. Come esempio fortemente significativo osserviamo la soluzione della Domenica delle Palme: sono conservati e accuratamente colti i momenti della preparazione dell'ingresso, l'ingresso stesso, per poi concentrare tutta l'essenza del disegno nella parte inferiore, nella solitudine di Gesù di fronte alla sua città! (*fig. 7*). Severità e rigore si ritrovavano ancora quando si trattava di articolare un episodio nei suoi riflessi sull'ambiente umano circostante, come nel caso di Zaccheo: all'incontro a sorpresa con il « pubblicano e peccatore », corrispondeva il mormorio di chi non comprendeva l'atteggiamento di Gesù e lo criticava (*fig. 8, 9*); le stesse qualità si manifestavano ancora nella ricostruzione delle tappe della Passione, in un cartellone preciso nelle accentuazioni e nei particolari (*fig. 10-11*).
L'esame di una simile *storia di Gesù secondo i bambini,* che dovrebbe essere maggiormente precisata, riconferma quanto si accennava sull'esigenza di presentare loro un materiale documentaristico qualificato nella sua concretezza e nella sua attualità di espressione; d'altra parte offre delle indicazioni preziose per orientarsi meglio e con migliore oculatezza nella scelta del linguaggio per immagini, adattato alla loro sensibilità e fantasia.

Uso della ripresa cinematografica

La macchina cinematografica o una telecamera portatile possono sostanzialmente essere usate in due direzioni: come documentazione di un lavoro svolto in maniera autonoma e come costruzione di un originale cinematografico o televisivo. A livello di scuola elementare consideriamo soprattutto la prima possibilità come la più conveniente e opportuna (se non altro per la semplicità e la funzionalità del lavoro). Invece di tendere a una espressione autonoma (filmicamente), che richiederebbe la preparazione di una sceneggiatura, un lavoro di montaggio e di manipolazione del materiale « girato » (lavoro che può essere condotto con classi delle medie, dove la collaborazione creativa dei ragazzi interviene in modo più adeguato), preferiamo suggerire l'uso della cinepresa e della TVCC (telecamera portatile) come supporto per documentare un lavoro di drammatizzazione che i ragazzi hanno svolto, usando direttamente delle loro possibilità mimico-gestuali, o usando le costruzioni plastiche che hanno preparato e i personaggi (di cartoncino, stoffa, ecc.) che hanno confezionato.

I vantaggi di una ripresa oggettiva

Già in « Catechesi » (1° febbraio 1976/3, pp. 65ss), parlando della drammatizzazione nella proposta del messaggio cristiano, venivano indicate le due possibilità di far agire un gruppo, con una azione mimica collettiva e con figurine

in plastilina, pupazzi, ecc. Si prospetta logicamente l'eventualità di riprendere il lavoro che il gruppo sta svolgendo. *Quale significato ha questo intervento* con il mezzo tecnico, se si sceglie, come si diceva poco sopra, un tipo di ripresa oggettiva, che rispetti tempi e ritmi dell'azione che il gruppo sta portando avanti?

La ripresa effettuata in tal modo si pone evidentemente « all'esterno » del lavoro vero e proprio. Avrà in tanti casi il valore di nuovo stimolo per la concentrazione del gruppo che sta svolgendo il proprio intervento: essere sotto l'occhio della macchina da presa spinge il gruppo a rispettare i ritmi e i movimenti che aveva prestabilito, a non disperdersi in divagazioni inutili, a passare rapidamente da un momento all'altro. E questo tanto più se la registrazione è simultaneamente visiva e sonora.

Oltre a questo vantaggio non indifferente e che può sollecitare a vincere con disinvoltura il « timore » della cinepresa, il gruppo ha una diversa *occasione per comunicare* e dimostrare il livello del proprio lavoro ad altri gruppi (gruppi di ragazzi, genitori, insegnanti). Il vantaggio principale però, secondo noi, risulta soprattutto per l'insegnante-animatore, il quale si trova in possesso di un'altra forma di documentazione sul gruppo con il quale lavora e può penetrare meglio nel significato di quanto i fanciulli stanno facendo.

L'utilità della ripresa in movimento

Da tale punto di vista la documentazione cinematografica (o televisiva) ha dei vantaggi in parte simili e in parte diversi dalla documentazione attraverso diapositive, di cui si era parlato in precedenza. Una documentazione attraverso diapositive dà la possibilità di essere ordinata e riordinata secondo gli interessi che premono maggiormente: riunire una serie di figurazioni caratteristiche, analizzare metodicamente il significato di un seguito di segni grafici e pittorici, ecc. Rivedendo invece le riprese filmate del figliuol prodigo, della guarigione del paralitico (drammatizzazioni riferite nel numero citato di « Catechesi »), o scene della Passione e della Risurrezione, l'incontro di Gesù con i suoi discepoli sulla riva del lago di Tiberiade dopo il miracolo della pesca, oppure analizzando le riprese delle azioni negli ambienti della Natività e della infanzia di Gesù, creati con plastici e animati da personaggi-pupazzi, si possono fare rilievi d'altro genere.

La ripresa in movimento conferma una supposizione già avanzata, cioè la maggiore disponibilità del gruppo a esprimersi in una serie di azioni, di quella dimostrata nella semplice elaborazione di una sequenza di disegni. La maggiore disponibilità significa una buona prontezza a riadattare lo spazio in rapporto alle esigenze dell'episodio, ad accettare o meno dei costumi, essenziali e semplici, senza per questo perdere di vista la tensione del ritmo che doveva essere mantenuto. Il gruppo era pronto a esporsi in prima persona e quindi a correggere spontaneamente e immediatamente una soluzione che non risultava efficace; il gruppo, ancora, era in grado di creare uno scambio di stimoli fra i vari partecipanti, perché il seguito dell'azione fosse coordinato. In una parola, il senso di socializzazione che si manifestava nella composizione di un disegno collettivo subiva uno scatto e un potenziamento imprevisto nel ritmo delle diverse azioni.

Per tale motivo, per questo senso di partecipazione vissuta, per questo coinvolgimento collettivo, l'assimilazione del significato principale del brano rappresentato era più garantito e sicuro. Nella solidarietà delle immagini che assieme il gruppo andava producendo, si coglieva un approfondimento più preciso e obiettivo del valore di quanto si stava riproducendo. L'immagine collettiva e vitalmente espressa verificava con maggiore esattezza ed evidenza l'adesione dei singoli e del gruppo al fatto che veniva riespresso.

Il documento cinematografico, mentre coglieva tutta la ricchezza delle singole espressioni, il valore di un passaggio, la giustezza di una soluzione, la fusione fra elementi scenografici, di costume, fra parlato e gesto, dichiarava con quale spontaneità e quale forza di inventiva un determinato argomento o un particolare tematico era stato assimilato.

Queste osservazioni permettono un al-

tro rilievo: si ha conferma che l'espressione gestuale collettiva in un'azione drammatizzata, se porta a conoscere meglio la partecipazione dei singoli e del gruppo, giunge a questo proprio per la sua maggiore autonomia e libertà.
D'altra parte si deve anche aggiungere che le diverse possibilità espressive, avendo un loro carattere specifico in relazione a una tecnica determinata, offrono occasioni diverse di lavoro che si intersecano spontaneamente fra di loro. Il passaggio dell'immagine pittorica, dal cartellone, dal collage all'immagine collettiva costruita gestualmente, è normale e richiesto dalla vitalità stessa del gruppo. Sarà compito dell'insegnante-animatore valutare le varianti offerte dalle diverse sequenze di immagini, per aderire meglio al suo gruppo e stimolarlo nel modo più flessibile e adeguato.

Altre ipotesi di lavoro

Le prospettive principali di lavoro con gli audiovisivi sono costituite dall'impiego della macchina fotografica o dalla cinepresa (e dalla telecamera); non sono tuttavia da trascurare altre possibilità che per un contatto con i problemi e per una espressione sincera del gruppo possono acquistare notevole risalto.

Collages murali, fotostorie

Quello che appare a prima vista come un gioco, può trasformarsi in un intervento attivo e fortemente significativo. Si tratta della semplice possibilità di costruire una storia, partendo soltanto dal materiale fornito dalle illustrazioni che si trovano su giornali e riviste. Fissato un tema, il materiale più vario e disparato può essere utile per impostare un cartellone su un argomento di vero impegno, oppure per ordinare una storia « illustrata » e rivisitata secondo le geniali trovate di accostamento che gli stessi ritagli offrono e suggeriscono.
Se il soggetto può essere esplicitamente religioso, come nel caso della ricostruzione con ritagli di giornali della moltiplicazione dei pani (*fig. 12-13*), si offre anche l'occasione di dipanare una storia che abbia una precisa attinenza con un problema che si sta svolgendo.
Il materiale d'impiego potrebbe anche essere fornito da una serie di fotografie che l'insegnante-animatore ha preparato e messo in mano ai ragazzi. Grossi cartelloni, integrati eventualmente con disegni, fumetti, spiegazioni scritte, possono facilmente essere allestiti; si ha anche l'opportunità di impostare un diario del gruppo, un album di fotostorie, uno striscione originale da inserire nell'*epidiascopio*. L'epidiascopio nella sua semplicità di uso e nella sua maneggevolezza si presta a essere supporto per quel lavoro di documentazione preliminare di cui si parlava. Il materiale documentativo più vario vi è inseribile, e presentato al gruppo, ordinato in un determinato montaggio, può offrire una base notevolmente stimolante di partenza.

Il registratore

Ci si accorge presto della preziosità e della funzionalità di avere un commento sonoro a uno striscione di foto, di materiale illustrativo ricavato da fonti diverse, o di poter accompagnare la proiezione di uno stock di diapositive con una colonna sonora, o di sonorizzare direttamente un filmato. Il gruppo stesso è stimolabile a tale scopo, e può prestarsi senza difficoltà. Anzi, per il gruppo, un impegno del genere può costituire una nuova occasione per approfondire e riesprimere meglio quanto ha già precedentemente costruito. Il lavoro cioè non è un complemento al già fatto, ma costituisce una circostanza nuova per rivedere, da una angolazione diversa, il problema o l'argomento che ha trovato una sua formulazione espressiva di gruppo.
In genere si dovrebbero considerare queste occasioni di intervento nella duplice generale (schematica) possibilità indicata all'inizio: come presentazione di materiale di riflessione, di stimolo iniziale a un lavoro del gruppo, e come situazioni nella quale il gruppo orienta la propria forza espressiva e creativa.



EDIZIONI PAOLINE
GRUPPO PERIODICI

FAMIGLIA CRISTIANA

Il più diffuso settimanale italiano.
Attualità, economia, cultura.
18 rubriche di corrispondenza
con i lettori, 120 pagine, 250 lire.

la domenica davanti alla tua chiesa.

vederci chiaro non è peccato

ODG

«PROGETTO UOMO»

5° INCONTRO DEGLI SPERIMENTATORI. ROMA, SETTEMBRE 1976

pre adolescenti

Negli anni scorsi, « Catechesi » ha presentato ripetutamente idee ed esemplificazioni parziali di quella realizzazione catechistica sperimentale per preadolescenti — curata dall'Istituto di Catechetica dell'Università Salesiana di Roma e dal Centro Catechistico Salesiano di Torino — che è stata poi pubblicata nel 1975 con il titolo di « PROGETTO UOMO ».[1]

Il lavoro si era sviluppato a partire dall'inizio degli anni '70 in alcune scuole sperimentali di Roma e si era poi allargato, nel 1973-74 e 1974-75, a circa 60 scuole medie, in prevalenza statali, in diverse parti d'Italia. Dai primi 6000 alunni circa che parteciparono a quella sperimentazione, si è ora passati alle decine di migliaia dopo l'edizione a stampa — tuttora sperimentale e di solito adottata come sussidio al Vangelo o al Nuovo Testamento — del 1975.

Ma il lavoro di approfondimento e di miglioramento continua.

Gli incontri precedenti

La preparazione iniziale degli insegnanti sperimentatori era avvenuta nel corso tenutosi dal 1° all'8 luglio 1973 presso l'Università Salesiana di Roma, in collaborazione con il Centro Didattico Nazionale per la Scuola Media e con la approvazione del Ministero della Pubblica Istruzione.

Altri tre incontri — di studio, progettazione e verifica — ebbero luogo a Roma dal 16 al 19 marzo e dal 24 al 28 giugno 1974, e poi dal 15 al 19 marzo 1975.[2]

Un 5° incontro — di cui vorremmo brevemente riferire — ha avuto luogo nel settembre scorso, dal 21 al 24, sempre a Roma, con l'intervento di sperimentatori vecchi e nuovi, e in particolare di una rappresentanza dell'attivo gruppo di lavoro costituitosi a Treviso.

Il programma del 5° incontro

Il programma dell'incontro prevedeva alcune relazioni di stimolo e aggiornamento, e poi — soprattutto — degli scambi di esperienze tra i partecipanti.

Ecco i punti principali.

[1] Fin dal 1973 erano state pubblicate le prime 4 schede della I media e le prime 3 della II: cf « Catechesi » 42 (1973) 10, fasc. 168, pp. 1-15 e 42 (1973) 11, fasc. 173, pp. 1-15.

Altre schede della I Media, dalla 9ª in avanti — concernenti soprattutto la presentazione della personalità di Gesù come emerge dal Vangelo di S. Marco —, apparvero in « Catechesi » 44 (1975) da marzo a giugno-luglio.

Nel numero di ottobre dello stesso anno veniva presentato il *secondo volume.*

[2] Non teniamo conto qui di un altro tipo di « giornate » di studio, svoltesi a Torino, Milano, Alpe Motta, Padova, Vicenza, Mestre, Treviso, Vercelli, Novara, Albenga, Roma, Catania, ecc. ecc., dedicate alla presentazione del lavoro (testo e guide nell'edizione 1975) e delle sue idee fondamentali, a insegnanti di religione, sacerdoti, religiosi, religiose e catechisti che intendevano adottarlo e partecipare — a un altro livello — alla verifica sperimentale.

Martedì 21 settembre

Ore 17: *Scopo e metodologie dell'incontro* (Ubaldo Gianetto-Roberto Giannatelli). *La realtà educativa della scuola media: finalità e metodologia generale* (Pietro Gianola).

Mercoledì 22

Ore 9: *Passaggio dall'esperienza di vita del preadolescente allo « specifico » dell'IR in alcune situazioni tipiche* (Joseph Gevaert).

Ore 11,30: Scambio di esperienze relative al « Progetto Uomo » nella 1ª e 2ª media.

Ore 16: Tavola rotonda: *L'IR nella Media di fronte all'esperienza socio-politica* (diretta da Claudio Bucciarelli).

Giovedì 23

Ore 9: *La realtà didattica della scuola media: il metodo di ricerca* (Michele Pellerey) - Relazione e discussione.

Ore 11,30: *Lettura dell'immagine nel « Progetto Uomo », in particolare nel 3° anno* (Bartolino Bartolini).

Ore 16: Scambio di esperienze relative al « Progetto Uomo » nella 3ª media.

Venerdì 24

Ore 9: *IR nella Media e aggancio alla comunità locale, civile e religiosa* (catechesi parrocchiale, Cresima, ecc.). (Roberto Giannatelli).

Ore 11,30: Intese per la sperimentazione - Prossimo convegno - Prospettive per il futuro (Ubaldo Gianetto e Roberto Giannatelli).

Le idee emerse dal convegno

L'incontro si è svolto sostanzialmente secondo il programma prefissato, anche se qualche relazione non ha potuto essere svolta o dibattuta quanto sarebbe stato necessario e interessante, a motivo del tempo che i partecipanti hanno vivacemente rivendicato di voler dedicare a quello che per loro era più interessante ancora: lo scambio di esperienze, in assemblea generale e per gruppi, sul lavoro svolto con il « Progetto Uomo ». Rimandando ad altro momento una relazione più esaustiva e anche forse la pubblicazione di alcune relazioni di esperti e di sperimentatori giudicate particolarmente significative, vorremmo qui ricordare solo alcune linee emerse dal convegno e dalle risposte al questionario che lo aveva preparato:

1. Gli sperimentatori, come già negli incontri precedenti, hanno preso coscienza della ricchezza del loro vivo contributo alla elaborazione di un sussidio valido per una catechesi sempre più efficace dei ragazzi; i ragazzi stessi, a loro volta, sono da considerare protagonisti non secondari di questo lavoro.
Di tutto ciò è stata evidente testimonianza il molteplice materiale portato da parecchi partecipanti: cartelloni, raccoglitori con elaborati dei ragazzi (particolarmente toccanti quelli di alcune classi di spastici; molto vivaci e ricchi altri di Spinèa, in diocesi di Treviso, ecc.), diapofilm, diapositive dei disegni fatti dai ragazzi stessi, relazioni di esperienze, risposte ai questionari, diari di sperimentazione, e anche una tesi fatta da un insegnante di Breganze su un anno di esperienza con il « Progetto Uomo ».
Senza parlare dei numerosi e qualificati interventi scritti e orali, di cui si terrà conto per rielaborazioni ed edizioni future.

2. Si è preso coscienza anche di un fatto più profondo ancora, che va oltre il lavoro attorno a un sussidio determinato: ed è quello dell'amicizia e della collaborazione avviata ormai da anni tra insegnanti laici e laiche, sacerdoti, religiosi, religiose, esperti, di diverse città e regioni; essa costituisce uno degli avvenimenti più vistosi nell'impegno per la catechesi dei preadolescenti oggi in Italia.
Un gruppo di questo tipo deve continuare, ampliandosi con l'apporto nuovo di centinaia di altri insegnanti ed educatori che lavorano con il « Progetto Uomo ».

3. È nata così la *proposta fondamentale: mantenere vivo il collegamento,* scambiarsi esperienze, incontrarsi, lavorare insieme, sostenersi a vicenda nell'opera di educazione dei preadolescenti nella scuola e fuori.

Il lavoro futuro

Come attuare questo progetto?
I suggerimenti sono stati molti:

– continuare i convegni annuali, affrontando numerosi argomenti non ancora approfonditi;

– fare incontri locali, regionali;

– scambiarsi relazioni di esperienze fatte nella scuola, nella preparazione alla Cresima, nella catechesi parrocchiale od oratoriana o di A.C.R.;

– tenere il contatto attraverso la rivista « Catechesi »;

– inviare due o tre volte all'anno una specie di « circolare » a tutti gli interessati di cui si ha l'indirizzo:

a) aggiornandoli sull'andamento della sperimentazione con « Progetto Uomo », sulle iniziative corrispondenti, sui sussidi nuovi in preparazione (per es. una « cassetta » con i canti presenti nel 1° e 2° volume, ecc.);

b) rispondendo alle loro domande, alle loro difficoltà, teoriche e pratiche (problemi di scelta delle schede essenziali per chi ha meno tempo, indicazione di sussidi utili e accessibili, problemi inerenti all'adozione del testo, al suo uso concreto, ecc. ecc.);

c) favorendo lo scambio di esperienze tra gli insegnanti stessi e tra insegnanti e gruppo esperti.

Le proposte sono certo interessanti, e ne sta maturando, a poco a poco, la realizzazione.

Per ora auguriamo a tutti buon lavoro!

R. G.-U. G.

ATTENZIONE!

Quanti adottano **« PROGETTO UOMO »** nella scuola, nell'oratorio, nei gruppi parrocchiali, ecc., favoriscano segnalarci il loro indirizzo con l'indicazione della scuola. oratorio, parrocchia, istituto, associazione... in cui lavorano.

Riceveranno il foglio di collegamento con utili indicazioni.

Scrivere a:

CENTRO CATECHISTICO SALESIANO
Sperimentazione « Progetto Uomo »
10096 LEUMANN (Torino)

TEMI DI PREDICAZIONE - OMELIE

12 numeri annui: quaderni monografici e quaderni omiletici ricchissimi, chiari, moderni, equilibrati.

In ciascun quaderno di OMELIE:

Prima Parte: 1) introduzione liturgica; 2) prospettiva esegetica; 3) una traccia per l'omelia; 4) per un'omelia sulla 2ª lettura; 5) per la gioventù; 6) per ambienti rurali; 7) uno schema. - Suppl. per il Rito Ambrosiano.

Seconda parte: 1) messa con i fanciulli; 2) catechesi ai ragazzi; 3) per i fidanzati; 4) ritiri per religiose; 5) primi venerdì, giornate; 6) i nostri fedeli ci chiedono; 7) dossier; 8) esempi-testimonianze.

Abbonamento

Italia: Ord. L. 7.500; sostenitore L. 10.000 (dall'avvento) - **Estero:** Europa L. 10.500; altri paesi L. 15.500. Effettuare i versamenti sul c.c.p. 6/20947, intestato a:

TEMI DI PREDICAZIONE - Via Luigi Palmieri, 19 - 80133 NAPOLI

VENDITA PER CORRISPONDENZA

NOVITA' LIBRARIE E AUDIOVISIVE

EDITRICE ELLE DI CI

10096 LEUMANN (TORINO) C.C.P. 2/27196

PROBLEMI DELL'UOMO

Per incontri di riflessione, catechesi e preghiera.
È uscita la sesta serie di questo originale sussidio.

Hp 51/60: URBANESIMO - INQUINAMENTO - TERZO MONDO - GUERRA

Hp 51: **La città contro l'uomo** (L'urbanizzazione e i suoi problemi)
Hp 52: **Una città per l'uomo** (L'urbanizzazione e i suoi problemi)
Hp 53: **Un pianeta di cui fare scempio?** (Il problema ecologico)
Hp 54: **Natura, casa dell'uomo** (Il problema ecologico)
Hp 55: **Un colonialismo che perdura** (I problemi del Terzo mondo)
Hp 56: **Un decollo difficile** (I problemi del Terzo mondo)
Hp 57: **La via dello sviluppo** (I problemi del Terzo Mondo)
Hp 58: **Lotta alla violenza** (Contro l'oppressione del potere politico)
Hp 59: **I cannoni non hanno mai ragione** (Militarismo, esercito e guerra oggi)
Hp 60: **La via alla pace** (Cause della guerra e azione per la pace)

— **Ogni cartella con 9 diapositive L. 1.700**
— **Tutta la serie di 10 cartelle** con 90 diapositive a colori, in raccoglitore con libretto-guida **L. 17.000**
— **Libretto-guida a parte L. 500**

Il sussidio è particolarmente diretto ai giovani e agli adulti.

PRESENZA EDUCATIVA

Stimoli culturali ed operativi per educatori
Vol. I: Dimensioni socio-politiche
a cura di Aldo Ellena, pp. 432, L. 6.500

Questo volume nasce dallo studio e dalle esperienze di un gruppo di educazione e animazione sociale e politica che collabora alla Rivista « Animazione sociale ».
Un'opera quindi maturata nella riflessione e avvalorata da ricerche ed esperienze di persone che hanno consacrato la vita alla ricerca e alla soluzione dei problemi educativi.
Nell'attuale contesto culturale ed economico-sociale, il libro coglie come emergente la « condizione giovanile », cui vengono rapportati i temi della **famiglia**, della **scuola**, del **lavoro**, della **città**, della **pubblica amministrazione**, delle **forze politiche** e della **questione cattolica.**
Il volume è una vera **« guida »** per gli educatori: offre loro degli stimoli culturali ed operativi organici per una educazione sociale-politica, adeguata alle esigenze del nostro tempo.

RAGAZZI PROTAGONISTI

Vol. 1°: Tempo di incontri
Paolo Risso e coll. - Collana « Quaderni Erre » - pp. 80 - L. 1.400

Un sussidio nato dall'esperienza scolastica. Una collaborazione attiva e creativa tra un insegnante di lettere della scuola media e i suoi allievi che chiedono chiarificazioni e proposte sulla realtà e sui valori che essi ritengono indispensabili.

Il volume presenta cinque temi così articolati:

Osservo la natura - Incontro la nuova scuola - Incontro la mia famiglia - Gente del mio quartiere - Incontro veri eroi.

La mentalità di fede è l'ottica nella quale si muove tutto il lavoro. Viene proposta, senza ambiguità, una visione cristiana della vita, come opzione umana totale, perché il cristiano è chiamato a misurarsi con Cristo, l'uomo perfetto.
Educatori e ragazzi troveranno nel volume suggerimenti e proposte di grande valore formativo-educativo che li aiuteranno a vivere **in un modo nuovo** la meravigliosa avventura della vita.

Collana « INCONTRI MISSIONARI »
Volumetti di pp. 32/40 - L. 350

Serie di libretti per aiutare i gruppi ad aprirsi ai fratelli, a diventare cellule vive nella Chiesa: una Chiesa attiva, capace di lievitare e trasformare la società.
Vanno dallo studio della « missione evangelica », ai documenti conciliari del Vaticano II, alle problematiche specificamente missionarie. Sono impostati su un piano teorico-pratico che induce gli adolescenti a riflettere e ad agire.

7 - CRESCERE

Tracce per due giornate di ritiro: la prima di riflessione e di preghiera, la seconda sulla partenza di un missionario, come espressione della comunità che lo manda.

8 - L'UOMO ABBANDONATO

Tre incontri di riflessione e discussione sul problema del dolore e della sofferenza.

9 - I TALENTI

Costruire la propria personalità è il primo impegno di chi vuol donarsi agli altri. Incontri articolati lungo l'asse della parabola dei talenti.

10 - L'IO

Incontri di gruppo su tre temi: la situazione del giovane oggi. Le mie aspirazioni più profonde. Piano per una futura verifica.

N.B. In precedenza sono usciti: **Vangelo made in Europe - Missionari a casa nostra? - Cristo missionario - Cristianesimo missionario - Giovani, Vangelo e impegno missionario - La felicità.**

L'IMPEGNO DELLA FAMIGLIA SALESIANA PER LA GIUSTIZIA

Autori vari - pp. 386, L. 5000
Collana « Colloqui sulla vita salesiana », n. 7

Raccoglie gli atti del settimo convegno internazionale, tenutosi a Jünkerath, presso Colonia, in Germania.

L'incontro ha avuto come risultato il chiarimento di alcune idee su un problema così difficile e dibattuto, e, insieme, la « formulazione di una politica capace di riempire di contenuto affermazioni solenni, rimaste a volte senza palesi risonanze pratiche ».
La giustizia si pone oggi non solo come problema politico e sociale, ma anche come impegno morale che tocca la coscienza di tutti i credenti, chiamati non più alla rassegnazione ma a una volontà di lotta contro l'oppressione in tutte le sue forme.
Mai come ora si sente l'urgenza della beatitudine evangelica: « Beati quelli che hanno fame e sete di giustizia ». Ma per attuare la giustizia è necessario diventare prima « personalmente giusti », e l'uomo giusto è il santo.
Il tema tocca in profondità un argomento che riguarda la stessa identità del cristiano e del religioso. Uno studio, quindi, che interessa vivamente non solo i religiosi, ma tutti coloro che sentono l'impegno di vivere il messaggio di giustizia e di pace del Cristo.

INDICE DELL'ANNATA 1976

TITOLI DEI DIECI NUMERI DI « STUDI ED ESPERIENZE »

Gen. — Evangelizzazione e Matrimonio

Feb. — Evangelizzazione e famiglia

Mar. — Esperienze di pastorale dei preadolescenti

Apr. — Appunti su « Evangelizzazione e promozione umana »

Mag. — Gli uomini d'oggi di fronte alla Chiesa

Giu. — Sussidi per la catechesi

Ago. — Il 3° momento del Catechismo dei fanciulli

Ott. — Catechesi sulla Chiesa - Catechesi dei fanciulli

Nov. — Metodologia della catechesi sulla Chiesa

Dic. — Chiesa come istituzione - Ministeri ecclesiali

TITOLI DEGLI OTTO NUMERI DI « FOTOPROBLEMI »

Gen. — Matrimonio
Feb. — Famiglia
Mar. — La morte
Apr. — Contro la malattia
Mag. — Uomini di speranza
Ott. — Il segno dell'oppressione
Nov. — Minaccia alla natura, minaccia all'uomo
Dic. — Una città per l'uomo

TITOLI DEGLI OTTO FASCICOLI DI « DOSSIER GIOVANI »

1 — Violenza e nonviolenza
2 — Processo allo sport
3 — Dissenso e alternativa
4 — Il rischio « preghiera »
5 — Il Vangelo e l'uomo
6 — Corpo e comunicazione
7 — La sofferenza dell'uomo
8 — La religione ha un senso?

INDICE ANALITICO DEI CONTENUTI DI « STUDI ED ESPERIENZE »

(*Tutta la materia è stata suddivisa in 22 voci fondamentali. Per ogni articolo vengono dati nell'ordine: Autore, Titolo, Sottotitolo, Mese, Numero progressivo della Rivista, Pagine. L'asterisco premesso a un articolo sta a indicare che appartiene allo stesso autore dell'articolo precedente*).

ADULTI (v. anche **Animazione cristiana del mondo; Catechisti; Chiesa; Cultura; Evangelizzazione; Marxismo; Matrimonio e famiglia; Sussidi**)

001 AGOSTINUCCI CAMPANINI G., Il ministero della coppia cristiana (Riflessione su alcune nuove prospettive teologiche e pastorali), Febb. 3, 41-47
002 ARDUSSO F., Sensibilità e atteggiamenti nei confronti della Chiesa (Descrizione fenomenologica, cause e conseguenze per il futuro della Chiesa), Magg. 9, 3-17
003 BONGIOVANNI P., Il Matrimonio nella società d'oggi (Analisi socioculturale e istanze pastorali), Genn. 1, 5-16
004 CAMPANINI G., La famiglia nella società d'oggi (Analisi socioculturale e istanze pastorali), Febb. 3, 3-14
005 GIUSTETTI M., Linee di pastorale del Matrimonio (Nuove istanze e orientamenti di fondo), Genn. 1, 34-41
006 * Linee di pastorale della famiglia (Nuove istanze e orientamenti di fondo), Febb. 3, 33-40
007 « GRUPPO TEOLOGICO » DEL CONSIGLIO PASTORALE DELLA DIOCESI DI TORINO, Evangelizzazione e liberazione (Riflessione biblico-teologica), Apr. 7, 11-19
008 REVELLI A., Il mondo operaio di fronte alla Chiesa (Analisi del fenomeno e opzioni pastorali), Magg. 9, 30-44
009 Strumenti di lavoro sul tema: « Evangelizzazione e promozione umana » (Annotazioni sul « Documento-Base » per il Convegno Pastorale. Traccia di riflessione utilizzata in una chiesa locale), Apr. 7, 20-28
010 TETTAMANZI D., Per una visione cristiana aggiornata del Matrimonio (Gli attuali orientamenti biblico-teologici), Genn. 1, 17-33
011 * Per una visione cristiana aggiornata della famiglia (Gli attuali orientamenti biblico-teologici), Febb. 3, 15-32

ANIMAZIONE CRISTIANA DEL MONDO (v. anche **Cultura; Evangelizzazione; Marxismo; Matrimonio e famiglia**)

012 ALBERICH E., Evangelizzazione e promozione umana (Riflessione pastorale), Apr. 7, 3-10
013 BONGIOVANNI P., Il Matrimonio nella so-

cietà d'oggi (Analisi socioculturale e istanze pastorali), Genn. 1, 5-16
014 CAMPANINI G., La famiglia nella società d'oggi (Analisi socioculturale e istanze pastorali), Febb. 3, 3-14
015 DAMU P., Catechesi e promozione umana (Stimoli per una riflessione sugli ostacoli alla promozione umana che possono essere presenti nella nostra catechesi), Giugno 11/12, 43-56
016 « GRUPPO TEOLOGICO » DEL CONSIGLIO PASTORALE DELLA DIOCESI DI TORINO, Evangelizzazione e liberazione dell'uomo (Riflessione biblico-teologica), Apr. 7, 11-19
017 REVELLI A., Il mondo operaio di fronte alla Chiesa (Analisi del fenomeno e opzioni pastorali), Magg. 9, 30-44
018 Strumenti di lavoro sul tema: « Evangelizzazione e promozione umana » (Annotazioni sul « Documento-Base » per il Convegno Pastorale. Traccia di riflessione utilizzata in una chiesa locale), Apr. 7, 20-28
019 TRENTI Z., Dibattito sulla fede/3 (M. Heidegger: il silenzio di Dio), Genn. 1, 49-58
020 * Dibattito sulla fede/4 (G. Marcel: fede e realizzazione dell'uomo), Febb. 3, 72-79
021 * Dibattito sulla fede/5 (K. Marx: contro la religione), Marzo 5, 55-63
022 * Dibattito sulla fede/6 (E. Bloch: Meta-religione. « Trascendere senza trascendenza »), Apr. 7, 57-64
023 * Dibattito sulla fede/7 (R. Garaudy: Parola di uomo: « Io sono cristiano »), Magg. 9, 61-69
024 * Dibattito sulla fede/8 (Conclusione: l'itinerario antropologico. Problematica pastorale), Giugno 11/12, 66-72

AUDIOVISIVI (V. anche **Catechesi; Espressione; Sussidi**)

025 BLASICH G., Gli audiovisivi nella proposta del messaggio cristiano/1 (Riflessioni e orientamenti generali), Nov. 17, 60-70
026 * Gli audiovisivi nella proposta del messaggio cristiano/2 (Per i fanciulli della scuola elementare), Dic. 19, 69-76
027 Esperienza (Una) di catechesi con gli audiovisivi, Genn. 1, 66-76

BIBBIA (V. anche **Cristo; Sussidi**)

028 ARDUSSO F. - SEGATTI E., Marxismo e Vangelo (A proposito del libro di F. Belo: « Una lettura politica del Vangelo ». Analisi critica e implicanze pastorali), Apr. 7, 29-46
029 BISSOLI C., Breve introduzione alla Bibbia (Traccia di conversazione per gli animatori), Giugno 11/12, 3-25
030 * Dio interviene nella storia dell'uomo (Traccia per una catechesi biblico-pastorale su Dio), Giugno 11/12, 26-42
031 DALBESIO A., Il Vangelo di Matteo e la Chiesa (Messaggio per una Chiesa alla ricerca della propria identità), Ott. 15, 13-28
032 * La Chiesa negli scritti di Luca (Incontriamo Cristo nella vita ecclesiale), Dic. 19, 28-41
033 GALIZZI M., La « Bibbia TOB » (Un eccezionale strumento di lavoro anche per gli operatori pastorali), Agosto 13/14, 75-78
034 * Il Vangelo di Marco e la Chiesa (Una risposta ai problemi della primitiva comunità cristiana e a quelli di oggi), Nov. 17, 33-39
035 « GRUPPO TEOLOGICO » DEL CONSIGLIO PASTORALE DELLA DIOCESI DI TORINO, Evangelizzazione e liberazione dell'uomo (Riflessione biblico-teologica), Apr. 7, 11-19
036 NOSIGLIA C., L'iniziazione dei ragazzi alla Bibbia nel CdF/3 (Analisi del testo e prospettive catechistiche), Agosto 13/14, 9-23

CATECHISTI (V. anche **Audiovisivi; Esperienze; Espressione; Sussidi; Evangelizzazione; Rassegne bibliografiche per temi; Sussidi; le singole età; i singoli sacramenti**)

037 Animatori della catechesi ai preadolescenti (Documenti elaborati da un gruppo di giovani animatori in una parrocchia della cintura di Torino. Commento pastorale dell'esperienza), Marco 5, 33-46
038 CARRÙ G., Una diocesi si interroga sulla catechesi dei fanciulli, Ott. 15, 45-49
039 Catechesi (La) nel nostro tempo, con particolare riferimento alla catechesi dei fanciulli e dei giovani (Lineamenti di studio per la preparazione del Sinodo dei Vescovi), Agosto 13/14, 60-73
040 DAMU P., Catechesi e promozione umana (Stimoli per una riflessione sugli ostacoli alla promozione umana che possono essere presenti nella nostra catechesi), Giugno 11/12, 43-56
041 Esperienza (Una) di preparazione alla Cresima (Precisazioni e indicazioni suppletive di un gruppo di catechisti su una loro precedente relazione), Giugno 11/12, 57-65
042 GATTI G., Formazione dei catechisti (Presentazione di un progetto e descrizione di un'esperienza), Marzo 5, 47-53
043 R. G. - U. G., « Progetto Uomo » (5° incontro degli sperimentatori. Roma, settembre 1976), Dic. 19, 78-80
044 Preparazione (La) alla Cresima (Presentazione di due esperienze. Commento pastorale e approfondimento sul tema), Marzo 5, 3-18
045 Rinnovamento (Il) della catechesi (Spunti di riflessione per i catechisti e le comunità parrocchiali), Febb. 3, 57-64

CHIESA (V. anche **Adulti; Animazione cristiana del mondo; Catechisti; Cristo; Esperienze; Evangelizzazione; Marxismo; le singole età; i singoli sacramenti**)

046 ARDUSSO F., Sensibilità e atteggiamenti nei confronti della Chiesa (Descrizione fenomenologica, cause e conseguenze per il futuro della Chiesa), Magg. 9, 3-17
047 DALBESIO A., Il Vangelo di Matteo e la Chiesa (Messaggio per una Chiesa alla ricerca della propria identità), Ott. 15, 13-28
048 * La Chiesa negli scritti di Luca (Incontriamo Cristo nella vita ecclesiale), Dic. 19, 28-41
049 GALIZZI M., Il Vangelo di Marco e la Chiesa (Una risposta ai problemi della pri-

mitiva comunità cristiana e a quelli di oggi), Nov. 17, 33-39
050 GATTI G., I fanciulli e la Chiesa (L'educazione dei fanciulli al senso della Chiesa), Nov. 17, 3-13
051 GIUSTI G., I preadolescenti e la Chiesa (Orientamenti metodologici di fondo e indicazioni pratiche), Nov. 17, 14-24
052 GRASSO G., « Cristo, sì; Chiesa, no » (Motivazioni del rifiuto nei confronti della Chiesa e orientamenti di base per l'azione di « recupero » da parte della catechesi), Ott. 15, 3-12
053 * La Chiesa come istituzione (Riflessioni teologico-pastorali), Dic. 19, 3-11
054 LEGRAND H., I ministeri nella Chiesa (Bilancio delle linee fondamentali di ricerca della teologia cattolica), Dic. 19, 12-27
055 MORERO V., I giovani di fronte alla Chiesa (Elementi di analisi e suggestioni operative), Magg. 9, 19-29
056 PAJER F., I giovani e la Chiesa (Spunti di metodologia per una catechesi ecclesiale), Nov. 17, 25-32
057 REVELLI A., Il mondo operaio di fronte alla Chiesa (Analisi del fenomeno e opzioni pastorali), Magg. 9, 30-44
058 SEGATTI E., Comunismo italiano e questione cattolica/1 (Il pensiero di Gramsci sul cattolicesimo, fino alla fondazione del « Partito Popolare »), Magg. 9, 45-60
059 * Comunismo italiano e questione cattolica/2 (Il pensiero di Gramsci sul « Partito Popolare » e sulla Chiesa Cattolica), Ott. 15, 29-44
060 * Comunismo italiano e questione cattolica/3 (Il pensiero di Gramsci sull'Azione Cattolica, il Concordato e il « centralismo » cattolico), Nov. 17, 40-59
061 * Comunismo italiano e questione cattolica/4 (Gli interventi nel periodo della « coesistenza pacifica »), Dic. 19, 42-55

CRESIMA

062 Esperienza (Una) di preparazione alla Cresima (Precisazioni e indicazioni suppletive di un gruppo di catechisti su una loro precedente relazione), Giugno 11/12, 57-65
063 Preparazione (La) alla Cresima (Presentazione di due esperienze. Commento pastorale e approfondimento sul tema), Marzo 5, 3-18
064 Ritiro spirituale in preparazione alla Cresima (Un'esperienza della parrocchia romana di S. Clemente), Nov. 17, 75-78

CRISTO (V. anche Bibbia; Chiesa; Evangelizzazione; le singole età; i singoli sacramenti)

065 ARDUSSO F., Walter Kasper: « Gesù il Cristo » (Sintesi dell'opera e guida alla lettura), Ott. 15, 51-61
066 * Edward Schillebeeckx: « Gesù, la storia di un Vivente » (Sintesi dell'opera e guida alla lettura), Dic. 19, 56-68
067 ARDUSSO F. - SEGATTI E., Marxismo e Vangelo (A proposito del libro di F. Belo: « Una lettura politica del Vangelo ». Analisi critica e implicanze pastorali), Apr. 7, 29-46
068 GRASSO G., « Cristo, sì; Chiesa, no » (Motivazioni del rifiuto nei confronti della Chiesa e orientamenti di base per l'azione di « recupero » da parte della catechesi), Ott. 15, 3-12

CULTURA (V. anche Animazione cristiana del mondo; Espressione; Evangelizzazione; Marxismo; Scuola)

069 ARDUSSO F. - SEGATTI E., Marxismo e Vangelo (A proposito del libro di F. Belo: « Una lettura politica del Vangelo ». Analisi critica e implicanze pastorali), Apr. 7, 29-46
070 SEGATTI E., Comunismo italiano e questione cattolica/1 (Il pensiero di Gramsci sul cattolicesimo fino alla fondazione del « Partito Popolare »), Magg. 9, 45-60
071 * Comunismo italiano e questione cattolica/2 (Il pensiero di Gramsci sul « Partito Popolare » e sulla Chiesa Cattolica), Ott. 15, 29-44
072 * Comunismo italiano e questione cattolica/3 (Il pensiero di Gramsci sull'Azione Cattolica, il Concordato e il « centralismo » cattolico), Nov. 17, 40-59
073 * Comunismo italiano e questione cattolica/4 (Gli interventi nel periodo della « coesistenza pacifica »), Dic. 19, 42-55
074 TRENTI Z., Dibattito sulla fede/3 (M. Heidegger: il silenzio di Dio), Genn. 1, 49-58
075 * Dibattito sulla fede/4 (G. Marcel: fede e realizzazione dell'uomo), Febb. 3, 72-79
076 * Dibattito sulla fede/5 (K. Marx: contro la religione), Marzo 5, 55-63
077 * Dibattito sulla fede/6 (E. Bloch: Meta-religione. « Trascendere senza trascendenza »), Apr. 7, 57-64
078 * Dibattito sulla fede/7 (R. Garaudy. Parola di uomo: « Io sono cristiano »), Magg. 9, 61-69
079 * Dibattito sulla fede/8 (Conclusione: l'itinerario antropologico. Problematica pastorale), Giugno 11/12, 66-72

ESPERIENZE (V. anche Catechisti; Espressione)

080 Animatori della catechesi ai preadolescenti (Documenti elaborati da un gruppo di giovani animatori in una parrocchia della cintura di Torino. Commento pastorale dell'esperienza), Marzo 5, 33-46
081 CARRÙ G., Una diocesi si interroga sulla catechesi dei fanciulli, Ott. 15, 45-49
082 Esperienza (Una) di catechesi con gli audiovisivi, Genn. 1, 66-76
083 Esperienza (Una) di preparazione alla Cresima (Precisazioni e indicazioni suppletive di un gruppo di catechisti su una loro precedente relazione), Giugno 11/12, 57-65
084 GATTI G., Formazione dei catechisti (Presentazione di un progetto e descrizione di un'esperienza), Marzo 5, 47-53
085 R. G. - U. G., « Progetto Uomo » (5° incontro degli sperimentatori. Roma, settembre 1976), Dic. 19, 78-80
086 MAROTTA FALCO M., Una esperienza di fede tra i preadolescenti (Esposizione dell'esperienza e commento pastorale), Marzo 5, 19-32

087 Preparazione (La) alla Cresima (Presentazione di due esperienze. Commento pastorale e approfondimento sul tema), Marzo 5, 3-18
088 Ritiro spirituale in preparazione alla Cresima (Un'esperienza della parrocchia romana di S. Clemente), Nov. 17, 75-78
089 STERMIERI E., Un ritiro spirituale di revisione (L'esperienza di un gruppo parrocchiale di ragazzi), Nov. 17, 71-74
090 Strumenti di lavoro sul tema: « Evangelizzazione e promozione umana » (Annotazioni sul « Documento-Base » per il Convegno Pastorale. Traccia di riflessione utilizzata in una chiesa locale), Apr. 7, 20-28

ESPRESSIONE (V. anche **Catechisti; Esperienze; Sussidi**)

091 BARTOLINI B., L'immagine nel CdF/3: « Sarete miei testimoni », Ott. 15, 63-71
092 BLASICH G., La « drammatizzazione » nella proposta del messaggio cristiano/1 (Riflessioni e orientamenti di fondo), Genn. 1, 59-65
093 * La « drammatizzazione » nella proposta del messaggio cristiano/2 (Per i fanciulli della scuola elementare), Febb. 3, 65-71
094 * La « drammatizzazione » nella proposta del messaggio cristiano/3 (Per i ragazzi della scuola media inferiore), Marzo 5, 65-72
095 * La « drammatizzazione » nella proposta del messaggio cristiano/4 (Per i giovani della scuola media superiore), Apr. 7, 65-72
096 * Gli audiovisivi nella proposta del messaggio cristiano/1 (Riflessioni e orientamenti generali), Nov. 17, 60-70
097 * Gli audiovisivi nella proposta del messaggio cristiano/2 (Per i fanciulli della scuola elementare), Dic. 19, 69-76
098 Esperienza (Una) di catechesi con gli audiovisivi, Genn. 1, 66-76

EVANGELIZZAZIONE (V. anche **Animazione cristiana del mondo; Catechisti; Chiesa; Cristo; Cultura; Marxismo**)

099 ALBERICH E., Evangelizzazione e promozione umana (Riflessione pastorale), Apr. 7, 3-10
100 Catechesi (La) nel nostro tempo, con particolare riferimento alla catechesi dei fanciulli e dei giovani (Lineamenti di studio per la preparazione del Sinodo dei Vescovi), Agosto 13/14, 60-73
101 DAMU P., Catechesi e promozione umana (Stimoli per una riflessione sugli ostacoli alla promozione umana che possono essere presenti nella nostra catechesi), Giugno 11/12, 43-56
102 « GRUPPO TEOLOGICO » DEL CONSIGLIO PASTORALE DELLA DIOCESI DI TORINO, Evangelizzazione e liberazione dell'uomo (Riflessione biblico-teologica), Apr. 7, 11-19
103 Strumenti di lavoro sul tema: « Evangelizzazione e promozione umana » (Annotazioni sul « Documento-Base » per il Convegno Pastorale. Traccia di riflessione utilizzata in una chiesa locale), Apr. 7, 20-28

FANCIULLI

104 BARTOLINI B., L'immagine nel CdF/3: « Sarete miei testimoni », Ott. 15, 63-71
105 BLASICH G., La « drammatizzazione » nella proposta del messaggio cristiano/2 (Per i fanciulli della scuola elementare), Febb. 3, 65-71
106 * Gli audiovisivi nella proposta del messaggio cristiano/2 (Per i fanciulli della scuola elementare), Dic. 19, 69-76
107 CARRÙ G., Una diocesi si interroga sulla catechesi dei fanciulli, Ott. 15, 45-49
108 Catechesi (La) nel nostro tempo, con particolare riferimento alla catechesi dei fanciulli e dei giovani (Lineamenti di studio per la preparazione del Sinodo dei Vescovi), Agosto 13/14, 60-73
109 COSTA F., Per un primo accostamento al CdF/3 (Schede di lettura dei singoli capitoli), Agosto 13/14, 24-33
110 * Le formulazioni nel CdF/3 (Significato e limiti delle formule nella catechesi), Agosto 13/14, 34-36
111 COSTA M., Tre momenti, un solo Catechismo (La continuità del discorso catechistico nel CdF/3), Agosto 13/14, 37-41
112 * Il progetto catechistico nel CdF/3 (Prospettive per un itinerario catechistico), Agosto 13/14, 54-59
113 Esperienza (Una) di preparazione alla Cresima (Precisazioni e indicazioni supplettive di un gruppo di catechisti su una loro precedente relazione), Giugno 11/12, 57-65
114 FILIPPI M., Orientamenti metodologici nel CdF/3 (Riflessioni e stimolazioni per l'utilizzazione catechistica), Agosto 13/14, 42-53
115 FILIPPI M. - BARTOLINI B., « Verso la vita »: un nuovo catechismo per la scuola, Ott. 15, 72-79
116 GATTI G., L'educazione religiosa nella scuola primaria (Indicazioni metodologiche), Apr. 7, 47-56
117 * I fanciulli e la Chiesa (L'educazione dei fanciulli al senso della Chiesa), Nov. 17, 3-13
118 MAZZARELLO M. L., « Sarete miei testimoni » (Premesse generali per una lettura globale del 3° volume del CdF), Agosto 13/14, 4-8
119 NOSIGLIA C., L'iniziazione dei ragazzi alla Bibbia nel CdF/3 (Analisi del testo e prospettive catechistiche), Agosto 13/14, 9-23
120 Preparazione (La) alla Cresima (Presentazione di due esperienze. Commento pastorale e approfondimento sul tema), Marzo 5, 3-18
121 Ritiro spirituale in preparazione alla Cresima (Un'esperienza della parrocchia romana di S. Clemente), Nov. 17, 75-78

GIOVANI E ADOLESCENTI

122 BLASICH G., La « drammatizzazione » nella proposta del messaggio cristiano/4 (Per i giovani della scuola media superiore), Apr. 7, 65-72
123 BUCCIARELLI C., « Dossier Giovani »: perché?... (Motivazioni dei dossier. Appunti

orientativi per l'utilizzazione), Magg. 9, 70-75
124 Catechesi (La) nel nostro tempo, con particolare riferimento alla catechesi dei fanciulli e dei giovani (Lineamenti di studio per la preparazione del Sinodo dei Vescovi), Agosto 13/14, 60-73
125 MORERO V., I giovani di fronte alla Chiesa (Elementi di analisi e suggestioni operative), Magg. 9, 19-29
126 PAJER F., I giovani e la Chiesa (Spunti di metodologia per una catechesi ecclesiale), Nov. 17, 25-32
127 Serve ancora il testo di religione? (Presentazione di « Uomini per un mondo nuovo », testo di religione per le secondarie superiori), Giugno 11/12, 73-78

MARXISMO

128 ARDUSSO F. - SEGATTI E., Marxismo e Vangelo (A proposito del libro di F. Belo: « Una lettura politica del Vangelo ». Analisi critica e implicanze pastorali), Apr. 7, 29-46
129 SEGATTI E., Comunismo italiano e questione cattolica/1 (Il pensiero di Gramsci sul cattolicesimo, fino alla fondazione del « Partito Popolare »), Magg. 9, 45-60
130 * Comunismo italiano e questione cattolica/2 (Il pensiero di Gramsci sul « Partito Popolare » e sulla Chiesa Cattolica), Ott. 15, 29-44
131 * Comunismo italiano e questione cattolica/3 (Il pensiero di Gramsci sull'Azione Cattolica, il Concordato e il « centralismo » cattolico), Nov. 17, 40-59
132 * Comunismo italiano e questione cattolica/4 (Gli interventi nel periodo della « coesistenza pacifica »), Dic. 19, 42-55
133 TRENTI Z., Dibattito sulla fede/5 (K. Marx: contro la religione), Marzo 5, 55-63
134 * Dibattito sulla fede/6 (E. Bloch: Meta-religione. « Trascendere senza trascendenza), Apr. 7, 57-64
135 * Dibattito sulla fede/7 (R. Garaudy. Parola di uomo: « Io sono cristiano »), Magg. 9, 61-69

MATRIMONIO E FAMIGLIA

136 AGOSTINUCCI CAMPANINI G., Il ministero della coppia cristiana (Riflessione su alcune nuove prospettive teologiche e pastorali), Febb. 3, 41-47
137 BONGIOVANNI P., Il Matrimonio nella società d'oggi (Analisi socioculturale e istanze pastorali), Genn. 1, 5-16
138 BURRONI U., Bibliografia sul Matrimonio (Uno strumento di lavoro per gli operatori pastorali), Genn. 1, 42-48
139 * Bibliografia sulla famiglia (Uno strumento di lavoro per gli operatori pastorali), Febb. 3, 49-56
140 CAMPANINI G., La famiglia nella società d'oggi (Analisi socioculturale e istanze pastorali), Febb. 3, 3-14
141 GIUSTETTI M., Linee di pastorale del Matrimonio (Nuove istanze e orientamenti di fondo), Genn. 1, 34-41
142 * Linee di pastorale della famiglia (Nuove istanze e orientamenti di fondo), Febb. 3, 33-40
143 TETTAMANZI D., Per una visione cristiana aggiornata del Matrimonio (Gli attuali orientamenti biblico-teologici), Genn. 1, 17-33
144 * Per una visione cristiana aggiornata della famiglia (Gli attuali orientamenti biblico-teologici), Febb. 3, 15-32

PREADOLESCENTI

145 Animatori della catechesi ai preadolescenti (Documenti elaborati da un gruppo di giovani animatori in una parrocchia della cintura di Torino. Commento pastorale dell'esperienza), Marzo 5, 33-46
146 BLASICH G., La « drammatizzazione » nella proposta del messaggio cristiano/3 (Per i ragazzi della scuola media inferiore), Marzo 5, 65-72
147 Catechesi (La) nel nostro tempo, con particolare riferimento alla catechesi dei fanciulli e dei giovani (Lineamenti di studio per la preparazione del Sinodo dei Vescovi), Agosto 13/14, 60-73
148 Esperienza (Una) di catechesi con gli audiovisivi, Genn. 1, 66-76
149 Esperienza (Una) di preparazione alla Cresima (Precisazioni e indicazioni suppletive di un gruppo di catechisti su una loro precedente relazione), Giugno 11/12, 57-65
150 FLORIS F., Per educare a pregare (Uno strumento: « Ragazzi in preghiera »), Apr. 7, 73-76
151 GATTI G., Formazione dei catechisti (Presentazione di un progetto e descrizione di una esperienza), Marzo 5, 47-53
152 GIANETTO U., « Progetto Uomo » (5° incontro degli sperimentatori. Roma, settembre 1976), Dic. 19, 78-80
153 GIUSTI G., I preadolescenti e la Chiesa (Orientamenti metodologici di fondo e indicazioni pratiche), Nov. 17, 14-24
154 MAROTTA FALCO M., Una esperienza di fede tra i preadolescenti (Esposizione dell'esperienza e commento pastorale), Marzo 5, 19-32
155 Preparazione (La) alla Cresima (Presentazione di due esperienze. Commento pastorale e approfondimento sul tema), Marzo 5, 3-18
156 Ritiro spirituale in preparazione alla Cresima (Un'esperienza della parrocchia romana di S. Clemente), Nov. 17, 75-78
157 STERMIERI E., Un ritiro spirituale di revisione (L'esperienza di un gruppo parrocchiale di ragazzi), Nov. 17, 71-74

PRESENTAZIONE DI LIBRI

158 ARDUSSO F., Walter Kasper: « Gesù il Cristo » (Sintesi dell'opera e guida alla lettura), Ott. 15, 51-61
159 * Edward Schillebeeckx: « Gesù, la storia di un Vivente » (Sintesi dell'opera e guida alla lettura), Dic. 19, 56-68
160 ARDUSSO F. - SEGATTI E., Marxismo e Vangelo (A proposito del libro di F. Belo: « Una lettura politica del Vangelo ». Analisi critica e implicanze pastorali), Apr. 7, 29-46
161 FILIPPI M. - BARTOLINI B., « Verso la

vita »: un nuovo catechismo per la scuola, Ott. 15, 72-79
162 Floris F., Per educare a pregare (Uno strumento: « Ragazzi in preghiera »), Apr. 7, 73-76
163 Galizzi M., La « Bibbia TOB » (Un eccezionale strumento di lavoro anche per gli operatori pastorali), Agosto 13/14, 75-78
164 Serve ancora il testo di religione? (Presentazione di « Uomini per un mondo nuovo », testo di religione per le secondarie superiori), Giugno 11/12, 73-78

RASSEGNE BIBLIOGRAFICHE PER TEMI

165 Burroni U., Bibliografia sul Matrimonio (Uno strumento di lavoro per gli operatori pastorali), Genn. 1, 42-48
166 * Bibliografia sulla famiglia (Uno strumento di lavoro per gli operatori pastorali), Febb. 3, 49-56
167 Centro (Il) Catechistico Salesiano per il « Catechismo dei fanciulli », Ott. 15, 81-84

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

168 Medica G. M., Rassegna bibliografica (Alcune opere di teologia e di pastorale), Genn. 1, 77-79
169 Novità librarie e audiovisive Elle Di Ci, Febb. 3, 81-88; Marzo 5, 75-80; Apr. 7, 77-80; Ott. 15, 85-88; Nov. 17, 81-88
170 Libri, Febb. 3, 80
171 Libri ricevuti, Marzo 5, 73-74
172 Libri recenti, Giugno 11/12, 79-80
173 Dischi e libri, Agosto 13/14, 79-80
174 Libri, Nov. 17, 79-80

SCUOLA (V. anche **Audiovisivi; Catechisti; Esperienze; Espressione; Sussidi; le singole età**)

175 Blasich G., La « drammatizzazione » nella proposta del messaggio cristiano/1 (Riflessioni e orientamenti di fondo), Genn. 1, 59-65
176 * La « drammatizzazione » nella proposta del messaggio cristiano/2 (Per i fanciulli della scuola elementare), Febb. 3, 65-71
177 * La « drammatizzazione » nella proposta del messaggio cristiano/3 (Per i ragazzi della scuola media inferiore), Marzo 5, 65-72
178 * La « drammatizzazione » nella proposta del messaggio cristiano/4 (Per i giovani della scuola media superiore), Apr. 7, 65-72
179 * Gli audiovisivi nella proposta del messaggio cristiano/1 (Riflessioni e orientamenti generali), Nov. 17, 60-70
180 * Gli audiovisivi nella proposta del messaggio cristiano/2 (Per i fanciulli della scuola elementare), Dic. 19, 69-76
181 Filippi M. - Bartolini B., « Verso la vita »: un nuovo catechismo per la scuola, Ott. 15, 72-79
182 Gatti G., L'educazione religiosa nella scuola primaria (Indicazioni metodologiche), Apr. 7, 47-56
183 Serve ancora il testo di religione? (Presentazione di « Uomini per un mondo nuovo », testo di religione per le secondarie superiori), Giugno 11/12, 73-78

SUSSIDI (V. anche: **Audiovisivi; Catechisti; Espressione; Presentazione di libri; Rassegne bibliografiche; Scuola; le singole età**)

184 Bissoli C., Breve introduzione alla Bibbia (Traccia di conversazione per gli animatori), Giugno 11/12, 3-25
185 * Dio interviene nella storia dell'uomo (Traccia per una catechesi biblico-pastorale su Dio), Giugno 11/12, 26-42
186 Catechesi (La) nel nostro tempo, con particolare riferimento alla catechesi dei fanciulli e dei giovani (Lineamenti di studio per la preparazione del Sinodo dei Vescovi), Agosto 13/14, 60-73
187 Damu P., Catechesi e promozione umana (Stimoli per una riflessione sugli ostacoli alla promozione umana che possono essere presenti nella nostra catechesi), Giugno 11/12, 43-56
188 Gatti G., Formazione dei catechisti (Presentazione di un progetto e descrizione di un'esperienza), Marzo 5, 47-53
189 Rinnovamento (Il) della catechesi (Spunti di riflessione per i catechisti e le comunità parrocchiali), Febb. 3, 57-64
190 Strumenti di lavoro sul tema: « Evangelizzazione e promozione umana » (Annotazioni sul « Documento-Base » per il Convegno Pastorale. Traccia di riflessione utilizzata in una chiesa locale), Apr. 7, 20-28

TAVOLA DEGLI AUTORI

(*I numeri che accompagnano il nome dell'autore si riferiscono alle citazioni degli articoli, riportate nelle pagine precedenti*).

Agostinucci Campanini G. 1
Alberich E. 12
Ardusso F. 2, 28, 65, 66
Bartolini B. 91, 115
Bissoli C. 29, 30
Blasich G. 92-97
Bongiovanni P. 3
Bucciarelli C. 123
Burroni U. 138, 139
Campanini G. 4
Carrù G. 38
Costa F. 109, 110
Costa M. 111, 112
Dalbesio A. 31, 32
Damu P. 15
Filippi M. 114, 115
Floris F. 150
Galizzi M. 33, 34
Gatti G. 42, 116, 117
Gianetto U. 43
Giustetti M. 5, 6
Giusti G. 51
Grasso G. 52, 53
Legrand H. 54
Mazzarello M. L. 118
Marotta Falco M. 86
Medica G. M. 168
Morero V. 55
Nosiglia C. 36
Pajer F. 56
Revelli A. 57
Segatti E. 28, 58-61
Stermieri E. 89
Tettamanzi D. 10, 11
Trenti Z. 19-24

LA ELLE DI CI PRESENTA
UN'OPERA DI ECCEZIONALE RILIEVO
SCIENTIFICO E PASTORALE

LA BIBBIA «TOB»

La TOB (Traduction Oecuménique de la Bible) è un'opera originale francese che comprende la TRADUZIONE e il COMMENTO ECUMENICO della Bibbia.

È un lavoro di alto valore scientifico, durato dieci anni e realizzato su un piano di totale parità da oltre cento tra i più noti biblisti cattolici, protestanti, ortodossi.

L'EDIZIONE ITALIANA, curata dal Centro Catechistico Salesiano, offre agli studiosi la ricchezza:

— delle introduzioni generali ai singoli libri;
— delle note, applicate con studiati e concordati criteri alla Bibbia della CEI;
— degli innumerevoli rimandi marginali che aiutano a leggere il testo nel contesto biblico;
— dei titoli, indici analitici, tavole cronologiche, cartine geografiche...

Il lettore troverà in quest'opera il meglio della ricerca esegetica contemporanea nel campo biblico.

TOB

Opera completa in tre volumi formato 21 x 15,5, rilegati con copertina cartonata in tela, con all'interno un « poster » della Palestina.

3° volume

IL NUOVO TESTAMENTO
pp. 864, L. 12.000

PER RICHIESTE

EDITRICE ELLE DI CI - 10096 LEUMANN/TORINO
Librerie ELLE DI CI, LES e Librerie religiose.

Catechesi
Studi ed esperienze

GENNAIO 1977

CHIESA E SALVEZZA DELL'UOMO

Continuando la trattazione del tema ecclesiologico, già sviluppato nelle sue linee fondamentali nel 1976, fissiamo ora l'attenzione su alcuni punti particolarmente importanti e attuali, come il discorso sul rapporto fra la dimensione misterica e quella strutturale della Chiesa, sullo « specifico cristiano », sulla funzione della Chiesa nell'economia della salvezza. A conclusione si ha uno studio sull'immagine di Chiesa che emerge dal Vangelo di Giovanni.
La PARTE NON MONOGRAFICA della Rivista ospita un intervento sull'uso degli audiovisivi nella catechesi, una nota critica sulla recente riedizione dei Catechismi di S. Pio X, altro materiale catechistico vario.

Catechesi
Fotoproblemi

GENNAIO 1977

L'EMARGINAZIONE NELLA PITTURA DI FRATEANTONIO

Dopo il riuscito esperimento dell'introduzione in « Fotoproblemi » di una serie di tavole riproducenti sculture di V. Trubbiani (ottobre 1976), proponiamo ora un intero numero dedicato al pittore Corrado Frateantonio.
La nostra scelta è caduta su questo noto artista in quanto la sua opera ci è apparsa particolarmente ricca di umanità nell'accorata partecipazione alle sofferenze della povera gente.
La rappresentazione plastica di uno stato di grave emarginazione che ancora perdura e che allo stesso tempo assurge, attraverso l'arte, a una funzione simbolico-universale, risulta una forte provocazione per la catechesi, soprattutto dei giovani e degli adulti.

Catechesi
Dossier giovani

1° TRIMESTRE 1977

9. L'INTERESSE PER GESÙ, OGGI
10. PER CONOSCERE GESÙ DI NAZARETH

I due fascicoli avviano un discorso articolato su Gesù Cristo, che verrà sviluppato progressivamente da « Dossier giovani » in questo e negli anni successivi.
Comunque, ciascuno dei presenti dossier è completo in se stesso e può essere usato a parte.
Nel numero 9 vengono analizzati a fondo l'interesse per Gesù e i diversi modi di rapportarsi a lui nel nostro tempo.
Nel numero 10 vengono proposti gli strumenti essenziali per un accostamento corretto al Gesù dei Vangeli, tappa fondamentale per una conoscenza autentica in lui.