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
Lorenzo Chiarinelli - 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° gennaio 1977, n. 1, 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 Gennaio 1977/1

CHIESA E SALVEZZA DELL'UOMO

EDITORIALE
« Catechesi » nel 1977 p. 2

STUDI
Giorgio Gozzelino - La Chiesa come mediazione e i ministeri ordinati (Il problema storico delle mediazioni e la connessione della ecclesiologia con la teologia dei ministeri ordinati) pp. 3-19

Franco Ardusso - La Chiesa, segno e strumento di salvezza (Ciò che dice la teologia oggi) pp. 20-33

Giacomo Grasso - Lo « specifico » della Chiesa e dei cristiani (Elementi per un approfondimento del problema) pp. 34-45

Anselmo Dalbesio - Il Vangelo di Giovanni e la Chiesa (Una Chiesa in totale tensione a Cristo e al bene dei credenti) pp. 46-60

ARTICOLI VARI

SUSSIDI
Gottardo Blasich - Gli audiovisivi nella proposta del messaggio cristiano/3 (Per i ragazzi della scuola media inferiore) pp. 61-69

NOTE
Ubaldo Gianetto - Edizioni recenti dei Catechismi di S. Pio X (Catechismo nuovo o ritorno al passato?) pp. 70-77

PREADOLESCENTI
U. G. - « Progetto Uomo » (Collegamento fra gli sperimentatori) pp. 78-80

LIBRI
Novità librarie e audiovisive Elle Di Ci pp. 81-88

EDITORIALE

«Catechesi» nel 1977

Le linee programmatiche per il 1977, che ora proponiamo, sono indicazioni di massima, capaci di recepire i vari suggerimenti integrativi, in consonanza con l'orientamento fondamentale della Rivista, che i Lettori vorranno farci pervenire.

Nel 1977 la sezione « STUDI ED ESPERIENZE » continuerà anzitutto a sviluppare il tema ecclesiologico, già iniziato nel 1976, con approfondimenti sulla pastorale della chiesa locale e sul rapporto, a tale livello, fra evangelizzazione e promozione umana.

Dal numero di maggio in poi, sono previsti alcuni fascicoli parzialmente monografici (che dedicheranno cioè a un argomento specifico parte delle pagine della Rivista, in media 50 su 80): essi verteranno sulla pastorale catechistica delle diverse età, proponendo studi, relazioni di esperienze, piani di lavoro, sussidi...

Da ottobre fino al termine dell'anno (sconfinando poi nel 1978) l'insistenza maggiore sarà sul tema « catechesi degli adulti », in concomitanza anche con la prevista pubblicazione del « catechismo nazionale 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: L'emarginazione nella pittura di Frateantonio, La fame nel mondo, Inno alla vita, Al servizio dei piccoli, La strumentalizzazione dei bambini, Il progresso scientifico, ecc.

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.

In questo numero

Dopo aver sviluppato lungo il 1976 il tema ecclesiologico nelle sue linee fondamentali, passiamo ora ad alcuni approfondimenti: in particolare insistiamo sulla mediazione ecclesiale per quanto riguarda la salvezza e sul significato della Chiesa e dei cristiani nel mondo; si vuole con questi interventi portare luce sull'originalità-specificità del fatto cristiano e sulla funzione propria della Chiesa nel processo di liberazione integrale dell'uomo.

Una riflessione biblico-teologica sulla Chiesa nel Vangelo di Giovanni chiude una serie di quattro interventi orientati a una lettura in profondità della realtà ecclesiale.

La PARTE NON MONOGRAFICA della rivista ospita un intervento sull'uso degli audiovisivi nella catechesi (il 3° di una serie di 4), una nota critica sulle recenti riedizioni dei Catechismi di Pio X e alcune pagine sulla sperimentazione del sussidio « Progetto Uomo ».

LA CHIESA COME MEDIAZIONE E I MINISTERI ORDINATI

studi

IL PROBLEMA STORICO DELLE MEDIAZIONI E LA CONNESSIONE DELLA ECCLESIOLOGIA CON LA TEOLOGIA DEI MINISTERI ORDINATI

GIORGIO GOZZELINO

Per una giusta impostazione del discorso

LA CHIESA, MISTERO E MEDIAZIONE

Il capo primo della costituzione dogmatica *Lumen Gentium* apre il discorso concreto sulla Chiesa intitolandolo « Il mistero della Chiesa ». Si può presumere che lo faccia perché ritiene che la categoria del « mistero » sia in qualche modo comprensiva della totalità della Chiesa e serva meglio di altre ad esprimere le dimensioni della sua profondità.

Naturalmente una scelta come questa deve essere giustificata: il testo deve spiegare a che cosa sia dovuta la possibilità della Chiesa di essere « mistero ». I primi numeri sono dedicati allora alla illustrazione della verità del progetto di autocomunicazione di Dio al mondo: progetto che Dio realizza in pienezza e totalità mediante il Cristo, nella attualizzazione dello Spirito, grazie alla libera risposta di quelli che accolgono Gesù, ossia grazie alla Chiesa. Risulta così che la Chiesa è mistero in quanto e perché esercita un'opera di mediazione. Se al posto della parola mediazione poniamo — come fa la costituzione, benché i due termini non coincidano del tutto — la parola « sacramento », ci troviamo a concludere che la Chiesa è mistero in quanto e perché sacramento.

« Mistero » nel linguaggio corrente vuol dire qualcosa che non si capisce o non si riesce a capire; qualcosa di incomprensibile e di strano, magari perfino di assurdo. Nel linguaggio della tradizione cristiana significa invece una realtà, un avvenimento, che possiede una densità salvifica così profonda da risultare del tutto inedita ed inaspettata e da rendere impossibile alla nostra esperienza ed intelligenza, per quanti approfondimenti facciano, di scandagliarla fino in fondo.[1]

Perché la Chiesa è mistero? La costituzione risponde: perché è il luogo della presenza salvifica del Padre di Gesù nello Spirito. Il suo segreto è l'intimo di Dio: esso rappresenta la sua vera ricchezza e la spiegazione ultima del

[1] T. Citrini, R. Corti, A. Locatelli, D. Tettamanzi, *La Chiesa. Commento alla « Lumen Gentium » a dieci anni dalla chiusura del Concilio*, Ed. Daverio, Milano 1976, p. 7.

suo paradosso di grandezza e miseria. La Chiesa è grande per quello che possiede. La Chiesa è misera perché ciò che possiede non è suo, né può essere manipolato o disposto da lei a suo piacimento. Essa è un tutto che è nulla. È tutto perché mistero. È nulla perché mediazione.
La coscienza del suo essere mistero la salva dalla tentazione di pessimismo o disfattismo e la rigenera alla missione di lieta annunciatrice della buona novella. La coscienza del suo essere mediazione la libera dal rischio del trionfalismo spocchioso o dell'autocompiacimento fatuo e la riconduce all'umiltà dell'ascolto e della ricerca delle voci dello Spirito. Soprattutto, essa non è mediazione o sacramento perché mistero; ma, al contrario, è mistero in quanto e perché è mediazione.

LA CHIESA E I MINISTERI ORDINATI

Questa precedenza costitutiva della mediazione sul mistero — che è poi un altro modo di dire che l'importanza decisiva del popolo di Dio nella storia non gli proviene dal suo essere popolo ma dal suo essere di Dio — spiega per quale motivo non sia possibile fare un discorso sulla Chiesa senza imbattersi ben presto nel problema della gerarchia o dei ministeri ordinati.
A dieci anni e più dal Concilio dovrebbe ormai essere evidente a tutti che la Chiesa non si limita alla gerarchia. E forse potremmo perfino avere l'audacia di pensare che molti abbiano finalmente capito che la ministerialità non è affatto una funzione esclusiva dei vescovi, preti e diaconi, ma che essa compete alla Chiesa nella sua totalità ed in tutti i suoi livelli.
Eppure, per quanto queste consapevolezze possano essere diventate vive e radicate, il tema di quel particolare livello della ministerialità della Chiesa che sono i ministeri ordinati viene a galla, come è successo nella costituzione *Lumen Gentium,* al capo terzo: ossia non appena si passa dalla considerazione di ciò che è comune a tutti i credenti a ciò che li diversifica.
Perché questa riemergenza, che sembra smentire il movimento di declerizzazione indotto dal Concilio nelle nuove ecclesiologie che ha generato od avvallato? Le risposte possono essere — ed effettivamente sono — molte e diverse. A nostro giudizio, la ragione prevalente sta nel fatto che i ministeri ordinati costituiscono la forma prima e più fondamentale della sacramentalità globale della Chiesa e questa sacramentalità è una delle qualità della Chiesa che meglio giustificano e spiegano le altre.[2]
Ricordiamo che parliamo di ministeri ordinati per distinguerli da quelli istituiti e da quelli non istituiti. I ministeri ordinati sono i ministeri indotti dal sacramento dell'ordine e dalla ordinazione: sono l'episcopato, il presbiterato ed il diaconato. I ministeri istituiti comprendono per ora due degli antichi ordini minori: il lettorato e l'accolitato, indotti non per ordinazione ma appunto per istituzione. I ministeri non istituiti sono tutte quelle altre forme di servizio ecclesiale — in concreto tutte le attività cristiane e ciascuna di esse, dal lavoro alla preghiera, dall'insegnamento alla assistenza, dallo studio alle attività pubbliche — che appunto o non hanno alcuna istituzione o non l'hanno in forma ufficiale e pubblica come quelle menzionate in precedenza. Queste distinzioni rivestono un significato pertinente ed importante ma necessitano di un approfondimento teologico che sembra in gran parte ancora da fare. Ci basti aver chiarito il senso dei termini.

[2] In accordo a questa valutazione molti autori definiscono la Chiesa, sulla scia precisamente della « Lumen Gentium », innanzitutto e soprattutto come sacramento universale della salvezza.

Con ciò giungiamo ad una conclusione precisa: la teologia dei ministeri ordinati entra inevitabilmente in ogni discorso ecclesiologico perché in essi si fa particolarmente viva e problematica una questione che per la Chiesa deve dirsi assolutamente fondamentale: la questione del suo essere mediazione, o, se si vuole, la questione delle mediazioni che fanno di lei il sacramento di Dio e del mondo. Non si può sviluppare lo studio della Chiesa né proporre una immagine credibile di lei senza confrontarsi con i ministeri ordinati perché non si può impostare una ecclesiologia valida e corretta senza chiarire il significato ed il valore delle mediazioni per la realizzazione della salvezza.

Questa conclusione giustifica l'articolazione del nostro studio. Parleremo della Chiesa scegliendo di parlare della correlazione della ecclesiologia con la teologia dei ministeri, di mostrare cioè come e quanto quest'ultima sia legata alla prima. E premetteremo a questa parte un *excursus* inteso a mettere in evidenza l'importanza storica del problema delle mediazioni cristiane. Il tema della circolarità tra ecclesiologia e teologia dei ministeri vuol essere il contributo specifico dello studio; l'introduzione di tipo storico vuole mostrarne lo spessore decisivo e collocarla nel suo contesto più ampio.

1. Il problema delle mediazioni cristiane nella storia

Da molti punti di vista, ma particolarmente da quello che abbiamo scelto, la storia dello sviluppo della vita cristiana, e specialmente del suo pensiero, può essere distinta con sufficiente fondamento in due grandi età, corrispondenti ad un'epoca caratterizzata dal dominio di forme mentali (Denkformen) a struttura ellenica cosmocentrica, e ad un'epoca contrassegnata viceversa dal sorgere e consolidarsi di forme mentali a struttura moderna antropocentrica. Il primo momento comprende l'età patristica ed il medioevo inteso nel senso più largo del termine (cioè quel blocco di secoli — dal IV al XV — con fisionomia abbastanza unitaria che si delineò in seguito al declino della romanità ed al connubio della stessa con una forza venuta da lontano, i germani o barbari, e con un'altra forza che le era cresciuta dentro, i cristiani).[3] Il secondo momento si apre con l'umanesimo ed il rinascimento e si estende fino ai giorni nostri, includendo l'età moderna e contemporanea. Entrambi mostrano che il problema delle mediazioni, lungi dall'essere una questione accademica senza incidenza vitale od un elemento marginale di disputa, costituisce forse il nodo ultimo e la sorgente più importante delle incessanti contraddizioni che la Chiesa ha trovato nel suo cammino.

L'ETÀ A STRUTTURA ELLENICA

La prima epoca si qualifica, abbiamo detto, come età a struttura cosmocentrica. Questo significa che essa assume come realtà tipo e criterio di misura e verità di tutti gli esseri il cosmo, inteso nel senso letterale del termine, ossia come

[3] G. GRACCO, *Il Medioevo*, SEI, Torino 1975, p. 6.

complesso ordinato e stabile di realtà create, rette da leggi precise ed indiscutibili perché fuori della portata dell'uomo. Vuol dire cioè che essa interpreta tutto quanto esiste alla luce di una sua particolare esperienza dei caratteri del cosmo, tendente ad identificare il valore di un essere con il grado della sua stabilità, e di converso a svalutare la storia e con essa le qualifiche più tipiche dell'uomo, quali il divenire, la libertà e la personalità. Nell'ottica di questa età Dio e uomo si configurano come la contrapposizione dello stabile con l'instabile, della consistenza con la precarietà, della verità fontale con la partecipazione o la imitazione: si presentano cioè esattamente come li ha compresi la filosofia che in quei secoli ha registrato il successo più grande e duraturo, il platonismo.

Prende corpo allora, come impegno dominante, la preoccupazione della difesa di Dio — o perlomeno del trascendente — dalla contaminazione dell'uomo e dell'immanente, dei quali la materia rappresenta il livello assieme più basso e più tipico.

Dio e mondo, Dio e uomo sono interpretati in termini di conflittualità, come l'uno contrapposto ai molti, come il principio immutabile opposto al molteplice mutevole. E nasce il problema della connessione tra i due, ossia appunto delle mediazioni, che si collocano con ciò nel cuore del dibattito culturale del tempo e specialmente nel vivo dello scontro frontale causato dall'impatto di questa mentalità trascendentalista con la novità inaudita, introdotta dalla proclamazione cristiana, che Dio si è talmente impegnato nella storia da divenire storia egli stesso.

Le soluzioni più significative emerse da questi secoli di convulsa diatriba su temi che mettevano in gioco la specificità e quindi la sopravvivenza stessa della fede, in quanto conoscevano la legittimità delle promesse e delle esigenze avanzate da Gesù, sono state tre: due elleniche ed una cristiana.

Le soluzioni elleniche si caratterizzano per il loro massimalismo: non accettano mezzi termini, si pronunciano o per l'abolizione o per l'assolutizzazione. Opta per l'abolizione delle mediazioni l'immanentismo panteista, che riduce il mondo ad essere poco più della pelle di Dio, senza alcuna consistenza propria. Sceglie l'assolutizzazione il trascendentalismo dualista, che erige tra Dio e l'uomo la barriera protettiva di un ingegnoso e complicato sistema di enti intermedi che finiscono con l'essere le sole realtà con le quali l'uomo abbia un autentico contatto, senza un vero riferimento al vero Dio. Entrambe compromettono la realtà delle mediazioni e con esse quella dello sbocco in Dio.

La soluzione cristiana invece si distingue per la tutela della loro autenticità, tutela esercitata mostrando — attraverso la difesa appassionata della mediazione salvifica di Gesù, dalla quale traggono valore e consistenza tutte le altre — sia la loro indispensabilità sia la loro referenzialità a quel diverso da esse che, nel caso, è Dio in persona.

I primi sette secoli della storia della Chiesa

Essi sono dominati dalla controversia soteriologica sulla identità ultima del Cristo quale garanzia della salvezza cristiana; controversia che si sviluppa attraverso due momenti articolati: uno più propriamente trinitario,[4] concluso

[4] Almeno nel senso che la questione in giuoco riguarda direttamente la compossibilità e compatibilità della divinità di Gesù con la divinità di Dio. In termini formali espliciti, allargati quindi necessariamente alla divinità dello Spirito Santo, il dibattito si è fatto direttamente trinitario solo nel periodo relativamente breve che separa il sinodo di Alessandria del 362 dal primo concilio di Costantinopoli, del 381.

al chiudersi del sec. IV; e l'altro più direttamente cristologico, completato al termine del sec. VII. Il primo momento garantisce concettualmente in termini culturali ambientali l'autenticità delle dimensioni costitutive di Gesù quale luogo definitivo ed insuperabile della autocomunicazione escatologica di Dio agli uomini. Le conclusioni decisive sono raggiunte con il superamento di ogni forma di docetismo da una parte, e con la fissazione del dogma del « Dio da Dio » di Nicea (325), allargato alla professione di fede nella divinità dello Spirito del primo concilio di Costantinopoli (381), dall'altra. Con ciò si autentica il fondamento dell'essere mediatore di Gesù, vero uomo e vero « Dio da Dio, luce da luce »; e si apre la strada al secondo momento, il quale sigilla la verità della mediazione di Cristo fissandola nei termini razionali dell'unità di due dimensioni, umana e divina, nell'unico Gesù. Impostata in prima istanza ad Efeso (431), e poi formalmente proposta a Calcedonia (451), tale autenticazione si calibra, attraverso il secondo concilio di Costantinopoli del 553, nel terzo concilio di Costantinopoli del 680-681.

Gli otto secoli della età medievale

In essi la Chiesa torna ripetutamente sulla questione fondamentale della mediazione « Gesù » sia a livello magisteriale (concilio Laterano IV del 1215; di Lione II, nel 1274; di Firenze, del 1438, molto importanti dal punto di vista trinitario) sia a livello teologico (basti ricordare, perché particolarmente emblematica, la sintesi cristologico-trinitaria di S. Tommaso).
Il suo interesse si rivolge però non più alla mediazione come tale, ormai saldamente testificata, quanto piuttosto ai suoi effetti, ossia ai contenuti originali della salvezza cristiana. Con questo si allarga — in quanto esse pure sono un elemento di questa salvezza — alle mediazioni suscitate dalla mediazione fontale Cristo, in particolare ai sacramenti. Manca invece una trattazione esplicita e rigorosa del carattere mediatorio della Chiesa. Non perché tale carattere venga giudicato non rilevante bensì, paradossalmente, per un motivo opposto: non esiste una riflessione sistematica sulla Chiesa perché la verità ed indispensabilità della sua mediazione sono sentite con tanta evidenza da dispensare da qualsiasi commento.[5] Tanto che, non appena la situazione tragica causata dal grande scisma di occidente dapprima, e dall'ussitismo poi, scuoteranno rudemente questa evidenza, sorgeranno immediatamente i primi trattati completi di ecclesiologia.[6]
In ogni caso si constata che il tema delle mediazioni domina la scena di questo primo periodo storico da un capo all'altro del suo lungo itinerario.

L'ETÀ A STRUTTURA MODERNA

A differenza della precedente, l'età introdotta dall'evo moderno e protratta da quello contemporaneo si contrassegna, perlomeno in occidente, per una struttura di pensiero che non identifica più la realtà tipo nel cosmo ma la individua nell'uomo, anzi più specificamente in ciò che in lui risulta più proprio, e cioè la storicità e la libertà.

[5] G. COLOMBO, *Il dato e lo sviluppo storico della definizione di Chiesa della costituzione « Lumen Gentium »*, in *La costituzione dogmatica « De Ecclesia Lumen Gentium »*, Parma 1965, p. 22.

[6] Y. CONGAR, *La fede e la teologia*, Desclée, Roma 1967, p. 268.

Ne conseguono, accompagnate da un capovolgimento radicale del clima culturale: l'identificazione della verità con la creatività o del valore con la molteplicità ed il divenire; la consapevolezza crescente della centralità e decisività dell'opera dell'uomo per il destino suo e del mondo; la formazione progressiva di una coscienza specificamente secolare.
L'impegno e la preoccupazione dominanti mutano indice e direzione in un senso esattamente inverso a quello praticato nell'antichità: non si lotta più per difendere Dio dalla supposta degradazione di un suo rapporto con l'uomo, ma per salvare l'uomo dalla supposta alienazione di un suo affidamento a Dio.
Ciò che conta non è più la sacralità, ma la secolarità.

Crisi delle mediazioni

Ancora una volta, tuttavia, il rapporto Dio e uomo viene interpretato come un rapporto di concorrenza o di rivalità. Ancora una volta il compito storico della fede risulta essere quello della ricerca di mediazioni che uniscano i due termini della controversia senza mutilare od annullare né l'uno né l'altro. Ed anche qui il quadro delle soluzioni storiche si articola nella triplice direzione di prima: nella direzione di un panteismo, non più sacrale evidentemente ma laico, che svuota di ogni significato le mediazioni; in quella di un dualismo conflittuale che le rende tutte quante impossibili e false; ed in quella della ricerca faticosa e non sempre fortunata di un ricupero del senso vero delle mediazioni sulle quali si regge l'unità effettiva dell'uomo con Dio.
La prima strada è quella tracciata dai vari monismi secolari che si succedono dall'età dei lumi fino ai giorni nostri; la seconda è la via dei materialismi e dell'umanesimo ateo; la terza è quella che si è data un volto ufficiale e pubblico nel Vaticano II.
La storia dell'età moderna e contemporanea può essere descritta, dal punto di vista religioso, come il tempo della instaurazione e del consolidamento di un divorzio apparentemente irreversibile tra fede e cultura, causato ultimamente dalla crisi delle mediazioni. Le sue tappe più evidenti infatti consistono tutte in crisi di rigetto delle mediazioni religiose e si condensano in tre momenti storici abbastanza precisi ed in diretta dipendenza gli uni dagli altri, che sono: il momento della riforma luterana, opposta alla mediazione della Chiesa; il momento dell'età dei lumi, opposta alla singolarità e specificità di Cristo; ed il momento dell'ateismo odierno, opposto a Dio.
La prima crisi — nata dalla mancata riforma della Chiesa, assunta in proprio e gestita in piena consonanza con i canoni della nuova mentalità antropocentrica da Lutero — suppone l'identificazione della Chiesa con l'istituzionalizzazione delle precedenti forme di pensiero a struttura cosmocentrica, la interpreta, in quanto mediazione, come un attentato all'autosufficienza dell'uomo e la rifiuta in nome della età adulta dell'uomo moderno. Va dal sec. XVI ad oggi.
La seconda crisi si forma nel sec. XVII e si consolida con l'illuminismo del sec. XVIII. In nome della autonomia della ragione riduce la religione ai limiti della ragione e conclude logicamente nel deismo, una interpretazione di Dio, ridotto alle dimensioni precristiane di un essere supremo e distante (il « Dio ottimo e massimo » del frontespizio di tante nostre chiese), che dequalifica la singolarità decisiva di Gesù e riduce il cristianesimo al rango di una religione tra le tante, non peggiore ma neppure migliore delle altre.
La terza crisi infine prende forma nel sec. XIX e si generalizza nel nostro: è

la crisi dell'ateismo militante fondato sul postulato che quanto viene concesso a Dio risulta con ciò tolto e perduto per l'uomo.

Le sue conseguenze

Le tre crisi si connettono tra di loro in forza di una logica di facile individuazione: la terza dipende dalla seconda e questa a sua volta proviene dalla prima.
Siccome la Chiesa costituisce il contesto necessario e primo della proclamazione viva del Cristo,[7] ove si perda il senso della sua mediazione si perde con esso la percezione della decisività di Gesù Cristo. I « no » detti alla Chiesa si traducono prima o dopo, per una legge che non è soltanto psicologica ma teologica, in « no » rivolti a Gesù Cristo. Non esiste accesso al vero Gesù Cristo se non nella vera Chiesa: respinta la Chiesa, Gesù Cristo scade al rango di un profeta o di un grand'uomo tra i tanti. Ma egli è l'unica via alla pienezza, definitività e totalità di Dio: allora, la caduta della sua non originalità coinvolge quella della sua mediazione in ordine a Dio, ed il volto di Dio si perde nelle deformazioni di una interpretazione concentrata su di una immagine di lui che nel migliore dei casi è previa alla pienezza dei tempi inaugurata dall'evento Cristo e quindi si trova in ritardo sulla storia di quasi due millenni.
Posta questa premessa, l'ateismo diventa un corollario logico e conseguente.

La risposta della Chiesa

La risposta della comunità credente a questo processo di divaricazione tra cristianesimo e mentalità moderna non ha conosciuto la prontezza e non ha raggiunto l'incisività verificate nell'impatto con l'ellenismo.
Si spiega: mentre in quella prima esperienza il cristianesimo rappresentava la forza nuova e l'ellenismo era l'elemento messo in discussione, nella seconda i termini risultano rovesciati: il cristianesimo diventa l'accusato ed il suo ruolo passa da una fase di attacco ad una fase di difesa. Tale è stato l'atteggiamento base di Trento e del Vaticano I.
Tale è rimasto pure, per quanto si dica, quello del Vaticano II, il quale infatti non deve la sua originalità ad una supposta rinuncia a difendere la fede quanto piuttosto al mutamento profondo di strategia operato nel realizzarla. In ogni caso, la ferma riproposizione della specificità del cristianesimo c'è stata. E si è espressa, significativamente, nella ritestificazione della verità ed indispensabilità delle mediazioni cristiane. Trento l'ha realizzata soprattutto a livello della Chiesa istituzione, dei sacramenti, ed appunto del sacerdozio, ossia dei ministeri ordinati; il Vaticano I ha ufficializzato l'incompatibilità del panteismo secolare e del deismo con la fede; ed il Vaticano II ha pazientemente cercato — a partire dal dato di fatto dell'ateismo imperante — di riannodare il filo del discorso là dove si era smarrito, ossia a livello della Chiesa come mediazione: della quale ha tentato di riportare alla luce il significato primigenio di buona novella intesa come annuncio non già di minorazione o limitazione ma di liberazione dell'uomo.
Con questo si comprende come mai il discorso sulla Chiesa mediazione risulti tanto centrale; per quale motivo esso si allarghi così facilmente a quello sui ministeri ordinati; e perché esista tra i due la circolarità che ora ci accingiamo a documentare.

[7] E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 51-53.

GLI INSEGNAMENTI DELLA STORIA

Prima di farlo, però, ci preme raccogliere in poche indicazioni sintetiche le principali conclusioni maturate dal breve bozzetto storico delineato.

a) La questione delle mediazioni fa da struttura portante a tutte le grandi controversie dei due periodi: tanto basta per escludere a priori che possa trattarsi di un problema marginale o che l'ecclesiologia possa dispensarsi dal misurarsi con essa.

b) Sebbene opposte per mentalità e preoccupazioni, le due epoche storiche sopra ricordate posseggono un denominatore comune nell'idea della contraddizione tra Dio e l'uomo. Le loro differenze non stanno nella accettazione o meno di questo postulato, bensì nella direzione scelta per dargli risposta: la prima epoca preferisce pregiudizialmente Dio all'uomo; la seconda la ripaga della stessa moneta in senso inverso.

c) Le scelte corrispettive determinano una reazione opposta di fronte alle mediazioni: l'età cosmocentrica, per lo più, le assolutizza, collocandole a modo di schermo protettivo tra Dio e l'uomo, a tutela di Dio; l'età antropocentrica le combatte per abolire, a tutela dell'uomo, la supposta invadenza di Dio.

d) Una retta interpretazione delle mediazioni, e quindi della Chiesa come mediazione e dei ministeri ordinati in quanto forma determinante dell'essere mediatorio della Chiesa, assume una importanza centrale non soltanto per l'ecclesiologia o la teologia dei ministeri ma anche per il rapporto della fede con il mondo, e conseguentemente per il superamento dell'ateismo e del secolarismo dominanti.

2. La teologia dei ministeri ordinati e l'ecclesiologia

Accertati, grazie alle precedenti conclusioni, lo spessore e la rilevanza della questione che ora discuteremo, precisiamo i passi attraverso i quali intendiamo procedere. La nostra esposizione toccherà tre punti: dapprima richiameremo sinteticamente il quadro delle principali interpretazioni del ministero ordinato proposte dalla teologia contemporanea; in un secondo momento presenteremo un abbozzo delle ecclesiologie contemporanee che ci è parso particolarmente indicativo; infine mostreremo la correlazione tra le due.

LE TEOLOGIE CONTEMPORANEE DEI MINISTERI ORDINATI

Premettendo un principio che, almeno in teoria, viene ammesso da tutti o quasi, e cioè che il ministero ordinato si definisce per un doppio rapporto rivolto rispettivamente da una parte al Cristo, di cui è diaconia (dimensione cristologica) e dall'altra alla Chiesa al servizio della quale agisce (dimensione ecclesiologica), le interpretazioni dell'unità episcopato, presbiterato, diaconato oggi ancora correnti possono essere classificate secondo una triplice tendenza: la tendenza alla esclusivizzazione od alla maggiorazione del rapporto cristologico; la tendenza a fare altrettanto in favore del rapporto ecclesiologico; e la tendenza ad un riequilibrio sintetico dei due.

Alcune interpretazioni tendono ad isolare nel ministero ordinato la dimensione cristologica, a danno della sua appartenenza alla Chiesa e della sua essenziale funzione di servizio della Chiesa: sono il clericalismo e la teologia della prospettiva sacrificale.
Altre fanno l'inverso: sono il funzionalismo e la teologia della prospettiva della missione.[8]
Altre ancora tentano una composizione che dia a ciascuna delle due dimensioni quanto le compete senza danno dell'altra: così cerca di fare la teologia della prospettiva sacramentale.

a) Interpretazioni di tipo cristologico

Si annoverano tra le più rappresentative il clericalismo e la teologia della prospettiva sacrificale, sovente compresenti negli stessi autori o nelle stesse scelte di fondo, ma per sé distinte.

– L'idea di fondo del *clericalismo* sta nella convinzione che i ministeri ordinati costituiscano, se non la totalità della Chiesa, perlomeno la parte che veramente conta, che è pienamente autentica e che possiede il diritto più reale di chiamarsi Chiesa.
I ministri infatti sono gli uomini di Chiesa: rappresentano il Cristo ed hanno la sua autorità, non già come fondamento e punta di una rappresentanza che appartiene rigorosamente a tutta la comunità, ma a modo di chi sta di fronte alla comunità quale detentore unico di un potere che non può essere né discusso né condiviso.
La forma di clericalismo più grezza ribalta la direzione naturale del rapporto ministeri ordinati e comunità, insegnando che la comunità vive in funzione della gerarchia, almeno nel senso che il compito primo della comunità sta nel consentire alla gerarchia — mediante l'obbedienza fedele ed assoluta alle sue decisioni — di realizzare compiti profetici, sacerdotali e regali ritenuti esclusivamente propri della gerarchia.
Altre varianti più moderne e moderate riconoscono che la ministerialità è di tutti e di ciascuno dei membri della Chiesa, e che non esiste in funzione di qualcuna delle sue forme, sia pure la più stabile e visibile quale è la gerarchia, bensì del corpo intero; tuttavia diffidano dei ministeri non ordinati, ed assegnano a quelli ordinati il compito non già di animare, favorire, verificare e unificare gli altri, ma al contrario di tenerli a bada.
Se si eccettuano i tradizionalisti più fanatici, questa interpretazione non trova quasi più sostenitori espliciti. Sovente però fa da sfondo inespresso e decisivo a prese di posizione di non pochi teologi e vescovi.

– Con la *teologia della prospettiva sacrificale* ci troviamo di fronte ad un interlocutore che probabilmente rimane tuttora il più conosciuto, il più classico ed il più radicato tra tutti.
Corrisponde alla interpretazione che propugna l'identificazione del ministero ordinato con il sacerdozio, e che definisce i ministri come uomini del sacrificio, dell'altare e del confessionale.[9]

[8] Questi termini sono delle pure etichette, formule di comodo che possono essere sostituite da qualsiasi altra si giudichi più significativa.
[9] E magari, della talare: quanto questa mentalità sia diffusa e radicata è dimostrato, tra l'altro, dalla frequenza ed abbondanza di interventi sull'abito del prete registrata dalla pagina dei lettori del giornale cattolico « Avvenire ».

Essa indica nella attività liturgico-sacramentale, intesa nel senso più rigidamente rituale, lo specifico della attività dei membri della gerarchia; non riconosce come elementi primari, pur non svalutandoli, né il ministero della parola né quello della reggenza pastorale; tende a privilegiare il presbiterato; si muove su di un piano piuttosto individualistico (teologia del prete e della « sua » messa [10]), abbastanza chiuso alla comprensione della essenzialità della collegialità ministeriale.
A rigore non si dovrebbe dire che questa concezione teologica maggiori il riferimento cristologico dei ministeri, perché in realtà lo lascia piuttosto in ombra: la sottovalutazione del ministero della parola e della reggenza, che pure in Gesù sono preminenti, ne è una prova eloquente.
L'abbiamo classificata tra le interpretazioni di tipo cristologico perché tende a ridurre il rapporto prete e sacrificio di Cristo ad una questione privata tra i due, e perché, pur sottacendo il riferimento alla azione attuale del Cristo glorificato, conferisce un grande rilievo alla passione e morte di Gesù.

b) Interpretazioni di tipo ecclesiologico

Le due forme che costituiscono questo orientamento si connettono a vicenda in una maniera affine a quella constatata nei modelli di tipo cristologico.
Anche qui la prima forma rappresenta, pur se a livelli differenti per ciascuna delle sue varianti, un caso limite che abbisogna di una profonda rettificazione.
Invece per la seconda forma il discorso appare diverso: a nostro giudizio, la prospettiva della teologia della missione non necessita di una rettificazione ma soltanto di un approfondimento, che la porterebbe, qualora fosse spinto realmente fino alle radici del problema, sul terreno della prospettiva sacramentale.
Inoltre, mentre la paternità delle interpretazioni di tipo cristologico risale per lo più ad autori di mentalità tradizionalista e conservatrice, che le ripropongono in modo generale ed implicito, queste altre sono sostenute da autori di matrice — se ci è lecito usare un termine così logoro ed ambiguo — progressista, e sono propugnate in maniera esplicita, diretta e sovente polemica.

– Secondo il *funzionalismo* più rigido, i ministeri ordinati riproducono a livello di Chiesa il senso ed il valore che sono propri, a livello di vita civile, di qualunque struttura sociale o politica, senza altri elementi.
Essi sono delle pure funzioni, e vanno giudicati, come tutte le funzioni, non su fantomatici caratteri ontologici ma semplicemente sul servizio effettivo che compiono. La loro giustificazione non consiste affatto in un presunto collegamento immediato col Cristo, etichettato dispregiativamente come « cristomonismo ». Né si collocano di fronte alla Chiesa, ma al suo interno. Come ogni pura funzione, sono un servizio *ad tempus*, assunto per un certo periodo, con possibilità — quando le esigenze del ministero o i problemi personali del prete lo giustifichino — di un perfetto rientro nella condizione di Chiesa che si aveva prima della ordinazione.[11]

[10] Si vedano le eccellenti annotazioni di R. FALSINI, *Il sacerdote e l'Eucaristia, dal mutuo rapporto alle forme celebrative*, in « Rivista di Pastorale Liturgica », 13 (1976), n. 5, pp. 26-36.
[11] Questa dottrina fa sì che gli autori che professano il funzionalismo siano concordi nel negare l'esistenza del carattere ministeriale. Per maggiori dettagli cf G. GOZZELINO, *Carattere ministeriale e spiritualità*, in « Rivista Liturgica », 63 (1976), n. 5, pp. 68-89.

Non reggendosi su altro fondamento, o quasi, che su quello sociologico, i modelli dei ministeri sono liberi da qualunque vincolo di fedeltà a forme supposte permanenti e fluttuano liberamente in conformità al mutare dei tempi. Non sono vincolati neppure dalla tripartizione episcopato, presbiterato e diaconato; e superano del tutto il rischio dell'autoritarismo clericale, perché rinnegano la sua vera radice, l'ontologizzazione sacrale di ciò che è soltanto funzionale.
Questa dottrina è sostenuta nei termini più estremi da Ch. Wackenheim; [12] in forma forte da R. J. Bunnik, H. Küng, J. Flamand e J. Moingt;[13] ed in forma più temperata da P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx e H. M. Légrand.[14]

– Secondo la *teologia della prospettiva missionaria* invece, il ministero ordinato è essenzialmente missione, ossia un essere mandati dal Cristo tra gli uomini nel senso delle parole che si leggono in *Gv* 20,21. Sulla linea della asserzione paolina che non esiste fede senza ascolto del messaggio e che non esiste predicazione senza missione (*Rm* 10,15), questo invio efficace viene inteso per lo più come una investitura ufficiale ed autentica di un servizio di annuncio della parola. Si addita il punto focale della identità ministeriale nella predicazione, e si ricuperano e valorizzano gli altri aspetti specifici della sua attività — la cura pastorale autorevole ed il servizio sacerdotale — a partire da essa.
L'idea dell'invio autentico per la predicazione viene sviluppata in modi diversi da autori diversi, sempre in stretta correlazione con le loro ecclesiologie. Accenniamo a tre nomi: K. Rahner, W. Kasper e S. Dianich; ma dovremmo menzionarne altri, primo tra tutti J. Ratzinger.[15]

[12] Ch. Wackenheim, *Esquisse d'une théologie des ministères*, in « Revue des Sciences Religieuses », 47 (1975), pp. 3-28; *Les « nouveaux ministères »: sortir de l'impasse*, in « Communautés et Liturgies », (1976), n. 1, pp. 3-14; e più globalmente *Christianisme sans idéologie*, Gallimard, Paris 1974, opera criticata in modo pertinente da V. Miano, *Dio parla ancora? Il problema della fede oggi*, in « Salesianum », 38 (1976), n. 3, pp. 559-591.
[13] R. J. Bunnik, *C'è un prete per il domani. Il ministero ecclesiastico in un tempo di evoluzione*, Queriniana, Brescia 1969; H. Küng, *Prete, perché? Un aiuto*, Anteo, Bologna 1971; J. Flamand, *Réflexions pour une intelligence renouvelée du caractère sacerdotal*, in *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*, Ed. du Cerf, Paris 1970, pp. 380-389; J. Moingt, *Caractère et ministère sacerdotal*, in « Rech. Sciences Rel. », 56 (1968), pp. 563-589; Id., *Nature du sacerdoce ministériel*, *Ibid.*, 58 (1970), pp. 237-272.
[14] P. Schoonenberg, *Quelques réflexions sur le sacrement de l'ordre, en particulier sur le caractère sacramentel*, in « Bulletin d'information de l'Institut pour l'entraide sacerdotale en Europe », Maastricht 1968, pp. 59-62; E. Schillebeeckx, *La missione della Chiesa*, Ed. Paoline, Roma 1971, pp. 557-620; *Teologia del ministero ecclesiastico*, in « Diaconia », (1970), pp. 106-119; H. M. Legrand, *Carattere indelebile e teologia del ministero*, in « Concilium », 8 (1972), n. 4, pp. 698-709; Id., *I ministeri nella Chiesa. Bilancio delle linee fondamentali di ricerca della teologia cattolica*, in « Catechesi », 45 (1976), n. 19, pp. 12-27. Ci basti un esempio, tratto dall'articolo più reperibile per i lettori, quello di H. M. Legrand, citato per ultimo. Dopo di avere ribadito — come fa più volte — che la sua linea è la sola valida ed attuale, che cioè: « benché capiti ancora al magistero di esprimersi, dopo il Vaticano II, in termini di ontologia della persona secondo la sequenza caratteresacerdozio-poteri, o di consacrazione per la missione, questo non corrisponde più alla linea direttrice della riflessione teologica sul ministero presbiterale-episcopale » (p. 22), Legrand aggiunge significativamente: « 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 » (p. 24). Qui speculativo è sinonimo di bizantino ossia astratto ed insignificante; e canonico vuol dire legalistico e senza fondamento nella realtà.
[15] J. Ratzinger, *Il senso del ministero sacerdotale*, Pubblicazioni religiose, Trento 1970.

K. Rahner [16] riporta tutto all'annuncio autentico della parola di Dio, intesa sia come parola di predicazione e reggenza sia come parola sacramentale. Alla base della sua interpretazione sta una antropologia che vede l'uomo anzitutto e soprattutto come « uditore della parola », individua nella Chiesa la banditrice di questa parola, e considera il ministero ordinato come il livello di Chiesa in cui ed attraverso cui essa realizza in forma diretta e visibile tale compito. Qui i sacramenti sono visti come vertice della parola, e la reggenza come suo effetto.
W. Kasper [17] privilegia il servizio della parola come governo della comunità nella costruzione e nel mantenimento della unità che la fa Chiesa.
S. Dianich invece identifica lo scopo dei ministeri ordinati nell'essere i portatori autentici del messaggio apostolico in quanto apostolico, ossia in quanto fondante l'evento Chiesa. Ad esso è affidata la cura, la custodia e la trasmissione della testimonianza apostolica, e perciò si parla, a loro proposito, di successione apostolica. Alla base di questa concezione sta una idea precisa di Chiesa come « evento che si compie quando viene proclamato l'annuncio di Cristo e da esso nasce una comunione di fede ».[18] Tale evento dispone di tre strumenti: lo strumento dell'oggettivo, la Sacra Scrittura, che garantisce all'evento Chiesa la fondazione nell'oggettivo dell'avvenimento storico Gesù di Nazareth; lo strumento della comunione, il sacramento, che garantisce la dimensione comunionale della Chiesa; e lo strumento dell'interpersonale, i ministeri ordinati e i liberi carismi dello Spirito, i quali permettono alla Chiesa di essere una realtà intersoggettiva e perciò veramente umana e personalizzante. La Chiesa vive del rapporto oggettivo con l'esperienza di Cristo (scritture), stabilendosi come comunione di fede con tale evento (sacramento), mediante una fitta rete di rapporti interpersonali (ministeri e carismi). Assieme ai carismi, ma in modo diverso dal loro, perché contrassegnato — di fronte alla loro continua mobilità — dalla costanza e stabilità, il ministero è l'interpersonale dell'oggettivo della Chiesa.[19]

c) Interpretazioni di tipo sintetico

Si tratta, come si è detto, di quelle posizioni che cercano di mantenere uniti i due versanti del rapporto costitutivo del ministero, senza maggiorarne uno a scapito dell'altro.

– Qui la prospettiva dominante è quella della *sacramentalità,* secondo la quale i ministeri ordinati vanno interpretati come la rappresentanza autentica, a livello di persone, della azione attuale del Cristo glorificato datore dello Spirito nella Chiesa. La comunicazione del « deposito della fede », ossia della esperienza salvatrice del Cristo totalizzata con la risurrezione, è compiuta dal Cristo in persona, attraverso la Chiesa: e, si badi, tutta la Chiesa, la quale infatti è sacramento in tutte e ciascuna delle sue componenti.
Un conto però è riconoscere — finalmente [20] — l'universalità della ministe-

[16] K. Rahner, *L'aggancio teologico per la determinazione della essenza del sacerdozio gerarchico,* in « Concilium », 5 (1969), pp. 106-113.
[17] W. Kasper, *Nuovi accenti nella concezione dogmatica del ministero sacerdotale,* in « Concilium », 5 (1969), pp. 39-53.
[18] S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione,* Marietti, Torino 1975, p. 12.
[19] *Ibid.,* p. 126.
[20] Cf G. Rambaldi, *Ministero dei laici nel ministero della Chiesa,* in « La rivista del clero italiano », 57 (1976), n. 10, pp. 862-872.

rialità della Chiesa, ben altro è confonderla con una uniformità che livella i differenti modi di essere ministro delle diverse membra della Chiesa; come se una gamba per il fatto di essere parte del corpo dovesse essere identica a quell'altra parte del corpo che è un braccio. Nei ministeri ordinati la ministerialità universale della Chiesa trova il suo fondamento e la radicazione che rende possibili tutte le altre: la rappresentanza efficace di Cristo si allarga a tutti i membri della Chiesa a partire da e grazie ai ministri.
La logica del ministero quindi imbocca una direzione opposta a quella ipotizzata dal clericalismo: va dai ministri alla comunità; a beneficio e favore della comunità. I ministeri si definiscono davvero come missione e costituiscono realmente l'interpersonale stabile e permanente dell'oggettivo della Chiesa. Ma lo fanno grazie a quel riferimento particolare al Cristo che essi hanno in quanto corpo collegiale, e che i ministri posseggono in quanto parte integrante di questo corpo: un riferimento distinto da tutti gli altri che fa del corpo ministeriale la prima e fondamentale forma di mediazione, a livello delle persone, della Chiesa mediazione.
Ripetiamo: la riscoperta della universalità di una qualifica tanto importante della Chiesa come la mediazione non deve condurre ad una sua omogeneizzazione e quindi al suo appiattimento. Non solo, nella Chiesa tutto è servizio, perciò ogni realtà sacramentale è ministeriale. Ma lo è appunto in quanto e perché sacramentale, ossia in forza del Cristo. Il ministero non deve assolutizzarsi né sul versante Cristo né sul versante Chiesa. Esso è interamente relazione e tale deve restare, pena la perdita della propria identità. Esso è lì per prestare al Cristo il servizio della instaurazione e del mantenimento di quel suo rapporto intimo e costitutivo con la Chiesa che consente alla Chiesa di essere tutta sua e tutta strumento di una unità che è essenziale per entrambi.[21]

GLI ORIENTAMENTI DELLE ECCLESIOLOGIE CONTEMPORANEE

In un lucido articolo di sintesi delle principali ecclesiologie di oggi, L. Sartori [22] dopo di aver preso atto del fatto che si parla spesso e volentieri del passaggio da una ecclesiologia preconciliare di tipo giuridico e gerarchico ad un'altra, conciliare e postconciliare, di tipo mistico e comunionale, dichiara la propria insoddisfazione per questo schema bipolare che egli giudica troppo semplicistico e propone l'allargamento del quadro ad almeno quattro orientamenti diversi che non si cancellano a vicenda e tuttavia risalgono a fasi cronologiche successive.
Si tratta di un orientamento di tipo giuridico-storico; di un altro di tipo sacramentale (eucaristico)-pneumatico; di un altro ancora di tipo pneumatologico-carismatico; ed infine di un quarto di tipo ecumenico-escatologico.

a) L'ecclesiologia a struttura giuridico-storica

È la più nota e la più longeva: parte dal sec. XIV e si allarga, passando attraverso la vetta del Vaticano I, fino al Vaticano II e al postconcilio. Privilegia la dimensione societaria della Chiesa istituzione: di conseguenza presta una

[21] Per un commento più dettagliato di questa dottrina ci permettiamo di rimandare a due nostri contributi: G. GOZZELINO, *Dottrina sul presbiterato*, in *Il ministero presbiterale*, LDC, Leumann (Torino) 1972, pp. 47-190; ID., *Pastorale giovanile aperta alla animazione vocazionale: quale prete?*, in « Note di Pastorale Giovanile », 8 (1974), pp. 2-33.
[22] L. SARTORI, *Chiesa*, in *Dizionario Teologico* (a cura di J. B. BAUER e C. MOLARI), Cittadella, Assisi 1974, pp. 102-111.

attenzione particolare alla individuazione dei vincoli (fede-sacramenti-disciplina) che mantengono l'unità dei credenti; e dà molto rilievo alla gerarchia vista come principio base di unità e di ordine. È una ecclesiologia che guarda di preferenza al passato: che è più sensibile al Gesù terreno ed alla sua opera storica che non al Cristo glorioso ed all'azione attuale dello Spirito. Il suo pregio — dice bene Sartori — è la preoccupazione di essere fedele alle intenzioni espresse, in modo più o meno esplicito, dal Gesù delle origini. Ma si espone a molti rischi. Primo tra tutti, quello di ridurre Gesù alle dimensioni di un fondatore od iniziatore che avvia l'opera e poi scompare nel tempo. Poi, il rischio di una visione statica della Chiesa come società perfetta pressoché totalizzata, che si distingue a fatica dal Regno di Dio. Poi ancora, il rischio dell'ampliamento del distacco tra pastori e fedeli e quello conseguente della pratica identificazione della Chiesa con la gerarchia. I suoi elementi di verità sono stati sanciti dal Vaticano I con le definizioni del primato e della infallibilità del papa, e dal Vaticano II con il riconoscimento della collegialità dell'autorità suprema della Chiesa. Ma si tratta, nell'insieme, di una visione parziale, che ha bisogno di un vigoroso allargamento di orizzonti che risultano troppo ristretti.

b) L'ecclesiologia sacramentale (eucaristico) - pneumatica

Se l'ecclesiologia giuridica proviene dal preconcilio e si ritrova, nei suoi dati migliori, anche nel Vaticano II, l'ecclesiologia *sacramentale* (*eucaristico*)-*pneumatica* caratterizza invece il Concilio Vaticano II. Con essa l'attenzione si sposta dal Cristo di ieri al Cristo di oggi, dal Gesù istitutore e fondatore al Cristo attualmente presente ed operante nella Chiesa. A sua volta, la Chiesa viene interpretata come il luogo specifico e fontale dell'azione salvifica del risorto: quindi, in consonanza a quanto abbiamo detto in apertura, come una realtà che è mistero in quanto e perché è mediazione. La Chiesa nasce — commenta Sartori — nel punto in cui s'incontrano il segmento orizzontale che viene lungo la storia dal lontano passato ed il segmento che scende in verticale dall'alto della eternità del Cristo pasquale presente.
Da questa realtà prende forza una delle sue definizioni più qualificanti, quella che la presenta come sacramento primordiale e che conferisce rilievo, ben prima e ben più che agli aspetti istituzionali, a quelli propriamente sacramentali ed innanzitutto al primato del Battesimo e dell'Eucaristia. Al passaggio dal riferimento al passato al riferimento al presente fa eco, così, il passaggio dal primato dell'istituzionale al primato del sacramentale.

c) L'ecclesiologia pneumatologico-carismatica

Essa viene chiamata così perché si preoccupa soprattutto di evidenziare il ruolo dello Spirito nella salvezza, ruolo che si fa particolarmente visibile nel conferimento dei carismi. Nonostante la fissità degli statuti del Cristo fondatore (= prima ecclesiologia) — dice Sartori — e dei canali della sua incessante presenza-azione (sacramenti) a costruzione della Chiesa (= seconda ecclesiologia), la storia mostra variazioni e novità notevoli che si spiegano soltanto con l'inventiva della fantasia creatrice dello Spirito. In effetti, la vita della Chiesa non è solo iniziativa divina di salvezza ma anche libera risposta umana avviata e sostenuta da tale iniziativa. Paradossalmente il movimento dall'alto, che è opera comune del Cristo e del suo Spirito ma si tipicizza nell'azione del risorto, si traduce in movimento dal basso che viene dall'uomo

ed è esso pure opera comune di Gesù e del suo Spirito ma si tipicizza nell'azione dello Spirito.
Se la seconda ecclesiologia allarga le misure della prima innestando sull'orizzontale del rapporto diacronico al passato il verticale del rapporto sincronico con l'azione presente del risorto, rimane tuttavia ancora incompleta, perché considera soltanto la verticale discendente. Esiste pure il movimento di ritorno della libera risposta umana resa feconda e creativa dai carismi dello Spirito. Alla ecclesiologia dall'alto occorre integrare allora questa terza ecclesiologia che è dal basso.
Recepito in linea di principio già dal Vaticano II, e però non sviluppato, questo discorso ha acquistato importanza soprattutto nel primo postconcilio.

d) L'ecclesiologia ecumenico-escatologica

Si dà infine una quarta ecclesiologia che può essere propriamente definita *ecumenico-escatologica* ed è tipica del tardo postconcilio. La prima ecclesiologia guarda al passato; la seconda e la terza guardano al presente (la verticale che scende dall'alto o sale dal basso); quest'ultima guarda al futuro. Con essa i quattro punti cardinali, i quattro bracci della croce sono al completo. La Chiesa non ha solo il suo oriente; possiede pure il suo occidente. L'ecclesiologia ecumenico-escatologica può essere ecumenica perché è escatologica. La sua caratterizzazione di fondo consiste nella sua sensibilità per il futuro, per l'incompleto, per il non ancora; e proprio questa sensibilità permette di scoprire che esistono molte cose della Chiesa che si trovano fuori ed al di là della Chiesa. Con ciò essa s'avvede di essere chiamata a congiungersi con ciò che è suo e non sta in lei, alla parte di se stessa che ancora le manca: di dovere ricapitolare in Cristo tutto ciò che anche nel futuro appartiene già al Cristo. Lo farà se uscirà con coraggio dalla sicurezza dei propri steccati per immergersi senza complessi nel mondo. Ma non dovrà perdere la propria identità.
Se è vero perciò che questa ecclesiologia è essenziale perché ricupera l'unità della Chiesa con il mondo, è altrettanto vero che essa si espone al rischio più grave di tutti: quello della evacuazione della specificità della Chiesa in una presunta omnicomprensività del mondo.
Ognuno dei quattro orientamenti qui delineati possiede rischi e difetti, ma si poggia su indiscutibili aspetti di verità. Questo vuol dire che una comprensione non parziale e mortificante della Chiesa proverrà non già dalla scelta di una qualunque di queste ecclesiologie con esclusione delle altre, bensì dalla reciproca integrazione di tutte e quattro e dalla loro sintesi.

LA CIRCOLARITÀ DELLE ECCLESIOLOGIE CON LE TEOLOGIE DEI MINISTERI ORDINATI

Accostiamo i due schemi fin qui delineati, e paragoniamo le tendenze, le sensibilità e le attenzioni di ciascuno. Constateremo che esiste tra loro una connessione che li lega a vicenda come in una specie di circolo ermeneutico.

— Il *clericalismo* rimanda immediatamente alla *ecclesiologia giuridico-storica,* della quale infatti rappresenta l'assolutizzazione prima e più evidente.[23] È qualcosa cioè che proviene direttamente da essa e con ciò la conferma.

[23] Y. CONGAR, *Ministeri e comunione ecclesiale,* Ed. Dehoniane, Bologna 1973, p. 34.

Tra i rischi di quella prima ecclesiologia abbiamo annotato la tendenza ad ampliare il distacco tra pastori e fedeli e ad identificare la Chiesa con la gerarchia: questo accade precisamente col clericalismo.
È possibile tuttavia — come dimostra largamente l'esperienza del postconcilio, nel quale il clericalismo ha dimostrato di possedere sette vite e di saper risorgere dalle proprie ceneri nei modi più rapidi ed imprevisti — che esso si radichi pure su altre ecclesiologie di matrice diversa: in particolare su *quella sacramentale* (la seconda). Questo succede quando questa ecclesiologia viene assolutizzata, ossia non viene integrata con l'ecclesiologia carismatica: la quale ha il vantaggio di mostrare immediatamente — sottolineando il primato della Chiesa sulla gerarchia — lo specifico carattere di servizio proprio della gerarchia, che la pone non già sopra la Chiesa ma al suo interno, come sostentamento della sua autenticità. O succede quando l'ecclesiologia sacramentale perde di vista l'universalità della sacramentalità della Chiesa, che infatti si realizza non soltanto nella gerarchia ma in tutti e ciascuno dei credenti.

— Anche *la teologia della prospettiva sacrificale* si annoda, per sé, alla *ecclesiologia giuridico-storica*: lo dimostra il lungo cammino storico percorso dalle due in buona armonia e nel reciproco sostegno. E si spiega con la constatazione della effettiva convergenza delle loro prospettive.
La teoria sacrificale pone in primo piano il sacerdozio dei ministri e svaluta il sacerdozio comune riducendolo ad un pallido riflesso del primo, ammesso solo per via delle asserzioni tanto esplicite delle scritture. Perché lo fa? Perché vede la Chiesa soprattutto come la società che ha ereditato i poteri del Cristo e che è tanto più se stessa quanto più risale a quei suoi membri che hanno più poteri od hanno i poteri più alti. In questa maniera la teoria sui ministeri conferma quella sulla Chiesa, e la teoria sulla Chiesa giustifica quella sui ministeri.
Data la sua affinità col clericalismo, peraltro, la teoria della prospettiva sacrificale può trovare appoggio, per i motivi già visti a proposito di quello, anche nella *ecclesiologia sacramentale.* Nella quale tuttavia si sente a disagio perché l'ecclesiologia sacramentale si caratterizza per la sensibilità all'azione attuale del Cristo glorificato, e questo è proprio quanto la teologia sacrificata lascia maggiormente da parte.

— Con il *funzionalismo* parrebbe, a prima vista, che il quadro cambi completamente di tono, in direzione opposta alla precedente: sembrerebbe cioè che esso non abbia nulla a che fare con l'ecclesiologia giuridico-storica e si fondi esclusivamente sulle altre.
Intanto è facile rendersi conto che il funzionalismo non può poggiarsi sulla *ecclesiologia sacramentale.* Dal suo punto di vista le polemiche che spesso e volentieri intrattiene contro di essa sono giustificate: se i ministeri hanno come loro fondamento un rapporto particolare col Cristo, se cioè quella ecclesiologia è vera, esso è necessariamente falso. È naturale che si difenda. Si fonda allora sulla *terza ecclesiologia,* ove gioca sul riconoscimento della universalità dei carismi per immergerli tutti in una tinozza bigia ove tutti i panni sono bigi; per negare cioè la verticale discendente, sua principale avversaria, in nome della verticale ascendente. Il circolo si stabilisce così tra il funzionalismo e la terza ecclesiologia: cosa che viene confermata dalla coincidenza cronologica dello sviluppo di entrambi.
Dalla terza ecclesiologia peraltro il funzionalismo può passare con facilità *alla quarta,* perché questa tende a diluire la distinzione della Chiesa dal

mondo e con ciò offre un elemento di conferma alla sua riduzione delle funzioni ecclesiali al rango di semplici funzioni sociali di una società civile.
Ma qui si fa luce una constatazione nuova ed imprevista: il funzionalismo convive egregiamente anche con *l'ecclesiologia giuridico-storica.* Gli estremi si toccano: la prima e l'ultima ecclesiologia si mostrano molto vicine. La sensibilità per la Chiesa istituzione da una parte e quella per l'unità della Chiesa con il mondo dall'altra convergono nell'attenzione al dato societario: tale dato viene necessariamente interpretato a partire dai modelli civili; con ciò può perdersi il senso della originalità della Chiesa ed allora le funzioni ecclesiali s'affiancano paritariamente, come insegna precisamente il funzionalismo, alle pure funzioni di una qualunque società di tipo civile.

— Ed eccoci alle battute finali che riguardano rispettivamente la teologia del ministero come missione e quella del ministero come segno-persona del Cristo capo nella vita terrena a servizio della Chiesa.
La *teologia della missione* richiama immediatamente *la quarta ecclesiologia* in quanto pure questa si qualifica come missionaria. Ma si tratta di una evocazione suggerita più dalla affinità delle parole che da contenuti reali. Il vero sfondo di quella prospettiva sui ministeri sta in una ecclesiologia che si colloca a mezza strada tra *l'ecclesiologia sacramentale* e quella *carismatica.*
Gravitano quasi del tutto nell'orbita dell'una le proposte di K. Rahner e W. Kasper, le quali infatti si differenziano dalla teologia dei ministeri come segno — che è l'espressione più conseguente della ecclesiologia sacramentale — solo per il fatto che non completano il discorso, ossia non spiegano a che cosa si debba la possibilità dei ministeri di essere missione nel modo loro proprio.
Appare più prossima all'ambito dell'altra, la proposta di S. Dianich, che infatti avvicina i ministeri ordinati ai liberi carismi, ed assieme ne rimarca la differenza, individuandola in una costanza e stabilità che non vengono ulteriormente approfondite come e quanto si dovrebbe.
L'approfondimento proviene, peraltro, dalla *teologia dei ministeri ordinati come segno*: la quale costituisce, come già abbiamo detto, l'espressione più completa e fedele della *ecclesiologia sacramentale.* Ciò, non già nel senso che si chiuda alle altre ecclesiologie o che obblighi l'ecclesiologia sacramentale a fare altrettanto; ma nel senso che si apre ai loro apporti solo a partire da essa e giustificandosi su di essa.
Come tutte le cose, anche le due teologie — dei ministeri ordinati come segno di Cristo e della Chiesa quale suo sacramento — possono essere usate in modo molto maldestro, fino a causare errori dottrinali o pastorali deprecati da tutti. Un conto però è l'uso di uno strumento, un altro il suo valore effettivo. Quando la circolarità delle due teologie venga sfruttata in maniera da consentirle di aprirsi con naturalezza agli apporti delle altre, si constaterà che essa è singolarmente idonea a farlo: ad operare cioè quella sintesi che è necessaria per raggiungere la verità sul piano dottrinale e la validità sul piano pratico.

LA CHIESA, SEGNO E STRUMENTO DI SALVEZZA

CIÒ CHE DICE LA TEOLOGIA OGGI

FRANCO ARDUSSO

La Chiesa deve interrogarsi continuamente su se stessa

Ad ogni tornante della storia la Chiesa è chiamata ad approfondire la sua autocomprensione, a ridefinire il suo messaggio e la sua proposta di salvezza, a legittimare il significato della sua presenza in mezzo agli uomini.
Ciò non è da intendere evidentemente in senso storicistico, come un assoluto ricominciare daccapo senza altri punti di riferimento che le urgenze del presente.
La Chiesa stabilisce la sua autocomprensione richiamandosi innanzitutto al progetto salvifico di Dio che è all'origine della sua esistenza: essa ha infatti una precisa identità che le deriva dalla sua origine, dal fatto di essere la comunità di Cristo Risorto e del suo Spirito. Il ricordo e la presenza del Risorto nella Chiesa le impediscono un'autocomprensione esclusivamente in termini di attualità e di adeguamento al rapido mutare della storia.
E tuttavia la relazione col presente entra a far parte dell'autocomprensione della Chiesa e della definizione del significato della sua presenza nella storia. Essa esiste per gli uomini esistenti qui e ora. Recentemente questo principio è stato applicato alla stessa cristologia dal teologo E. Schillebeeckx in base ad uno studio approfondito sulla storia e preistoria della cristologia del NT (cf E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente,* Queriniana, Brescia 1976, p. 54).

Lasciarsi stimolare dagli interrogativi del nostro tempo

Chi conosce la teologia del passato sa che essa è stata particolarmente vivace e feconda proprio quando si è lasciata co-determinare dalle domande e dalle attese del proprio tempo, mentre, nei periodi di isolamento, si è condannata alla sterilità e all'esoterismo. In base a considerazioni teologiche che qui sarebbe lungo riassumere, il teologo precedentemente citato può scrivere che « la proclamazione e la teologia devono sempre avere un indice di tempo... La rivelazione non è veramente compiuta, come rivelazione reale, che nella risposta credente che nasce da una situazione molto concreta con un

proprio orizzonte di domande. E le nostre domande sono diverse da quelle del passato » (E. SCHILLEBEECKX, *o.c.*, pp. 55s).
La situazione presente co-determina dunque l'autocomprensione della Chiesa e della sua missione. Ora è un fatto che vasti settori del mondo contemporaneo sono pervasi da aspirazioni di liberazione e di emancipazione a largo spettro (psicologico, sociale, politico) che trovano espressione in quelli che si chiamano i messianismi delle utopie laiche di salvezza e liberazione. Si pensi anche soltanto al successo avuto in questi anni dal termine « liberazione » che Congar chiama « la parola-chiave di quest'ultimo terzo di secolo » (Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération,* Du Cerf, Parigi 1975, p. 165). Si parla correntemente di liberazione socio-economica dei lavoratori, di liberazione dei popoli colonizzati, di liberazione della donna, di liberazione sessuale, ecc.
Tutto ciò si riflette sulla vita della Chiesa e sulla ricerca teologica. Dopo il 1968 infatti c'è stata una vera proliferazione di « teologie della liberazione », tanto che nel linguaggio teologico la parola « liberazione » tende a diventare il nuovo nome della « salvezza ». Gesù stesso e il suo messaggio vengono presentati in un contesto profetico di liberazione da tutto ciò che impedisce all'uomo di realizzarsi, da tutte le alienazioni, compresa quella fra Dio e l'uomo causata dal peccato (si pensi alle opere di C. Duquoc, H. Küng, E. Schillebeeckx, ecc.). Sia presso il Consiglio Ecumenico delle Chiese (Bangkok 1973) che nei sinodi dei vescovi cattolici (Medellín 1968; sinodi romani dei vescovi del 1971 e 1974; episcopato francese) il tema della liberazione-salvezza affiora in tutta la sua urgenza.
In Italia si parla particolarmente di promozione umana e del suo rapporto con l'evangelizzazione. « Sta di fatto — osserva L. Sartori — che oggi, su tutti i fronti del pensiero e della pastorale cristiana, si sta centrando la riflessione sul tema della « salvezza » (L. SARTORI-J. RATZINGER, *Salvezza cristiana tra storia e aldilà,* AVE, Roma 1976, p. 9).

Un'esistenza per il mondo

Si può vedere in tutto questo un lento maturare di un processo avviato dal Vaticano II. « Ciò che ha determinato nel modo più decisivo lo spirito e l'orientamento del Concilio — fa osservare Y. Congar — è stato il sentimento che, se la Chiesa esiste in se stessa, essa non esiste tuttavia per se stessa. Essa esiste per Dio, certamente... Ma essa esiste per convertire il mondo a Dio, e dunque esiste per il mondo » (Y. CONGAR, *o.c.* p. 20).
È sintomatico il fatto che nei documenti conciliari la Chiesa si autocomprenda, in questo orizzonte di ricerca di salvezza-liberazione, come « sacramento universale di salvezza » (LG 1; 9; 48; GS 45; AG 1), come « popolo messianico » (LG 9) che nella storia costituisce « un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza per tutta l'umanità » (LG 9). Sono dichiarazioni di immensa portata sia teologica che pastorale.
Nei fenomeni di contestazione ecclesiale che caratterizzano a volte drammaticamente il periodo postconciliare si può leggere anche un aspetto positivo e consequenziale: la Chiesa del Concilio è presa in parola, la prassi e la realtà della Chiesa vengono messe a confronto con le sue dichiarazioni e promesse di salvezza (si veda H. FRIES, in *Mysterium Salutis* VII, Queriniana, Brescia 1972, p. 338. Cf anche Y. CONGAR, *o.c.*, p. 85).

In questo breve studio ci proponiamo di analizzare il rapporto tra Chiesa e salvezza con l'intento di focalizzare la missione della Chiesa nell'attuale situazione storica.

In verità questo tema non ha avuto grande considerazione nella letteratura teologica più recente. C'è stato indubbiamente un grande interesse per la Chiesa negli anni intorno al Vaticano II. Ma in seguito i temi della secolarizzazione, della speranza, della teologia politica e della liberazione portarono con sé « una specie di inconscio deprezzamento per la teologia della Chiesa ». Il tema della salvezza venne affrontato « quasi in rapporto diretto al mondo, sembrando scavalcare la Chiesa e la sua funzione » (S. DIANICH, *La teologia della missione della Chiesa negli ultimi dieci anni,* in « Bollettino dell'Ass. teol. ital. », 6, luglio 1976, p. 38). Le stesse opere recenti di ecclesiologia non si sono preoccupate molto d'illustrare il significato e la missione della Chiesa: « quasi sempre la Chiesa è studiata dal di dentro, come realtà costituita, e non nel suo processo genetico e meno ancora nel suo rapporto con il mondo » (*ivi,* p. 32).

Credo sia necessario riprendere le indicazioni molto feconde del Vaticano II sulla Chiesa come « segno e strumento di salvezza » cui non si è prestato ancora sufficiente attenzione per arrivare poi a stabilire un confronto tra il progetto salvifico della Chiesa e altre proposte di salvezza che oggi si pongono come sfida e sollecitazione alla Chiesa stessa. Bisognerà poi confrontare la pretesa della Chiesa di essere « segno e strumento di salvezza » con le possibilità di salvezza (nel senso di salvezza definitiva, ultraterrena) che si aprono per coloro che sul loro cammino non hanno avuto modo di incontrarsi con la Chiesa visibile. Di qui scaturisce l'articolazione di questo scritto:

1. *L'autocomprensione della Chiesa come segno e strumento di salvezza*; 2. *La salvezza offerta dalla Chiesa e altre proposte di salvezza*; 3. *Fuori della Chiesa non c'è salvezza?*

1. L'autocomprensione della Chiesa come segno e strumento di salvezza

A. LA SALVEZZA, DI CUI LA CHIESA È SEGNO E STRUMENTO, È QUELLA PORTATA DA CRISTO

La Chiesa non annuncia e non porta altra salvezza che quella annunciata e portata da Cristo, il Salvatore, al quale deve obbedienza assoluta. Il discorso sulla salvezza rimanda quindi alla cristologia, al Cristo che con parole e atti si è presentato come Salvatore: *per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo.* Per un cristiano il concetto di salvezza dipende radicalmente dalla sua cristologia.

Bisogna domandarsi allora: in che modo e in che senso Gesù è stato salvatore? Condensiamo la risposta in tre proposizioni desunte letteralmente da Congar (*o.c.,* pp. 114; 120; 126).

1. « *Gesù ha rifiutato la prospettiva di un messianismo temporale. La sua parola e la sua azione hanno avuto tuttavia un impatto politico* ».
Pur senza entrare in un programma o in un movimento di rivoluzione politica o anche solo di riformismo sociale, le parole, il comportamento e gli atti di Gesù costituiscono un'istanza critica nei confronti di tutte le realtà temporali che pretendono di imporsi come degli assoluti: il denaro, la ricchezza, l'autorità politica, la legge, le istituzioni legali e cultuali del giudaismo, le divisioni sociali, ecc.

2. « *Gesù salva dal peccato, dall'ira di Dio e, escatologicamente, dalla morte* ».
L'uomo non è salvato finché non sono tolti gli ostacoli che impediscono la comunione e l'alleanza col Dio tre volte santo (il peccato e la morte). Per questo la salvezza piena e totale è escatologica: pur essendo la redenzione compiuta quanto al suo principio, essa è ancora da compiere per quanto riguarda la pienezza dei suoi effetti. Per questo la Scrittura parla della salvezza sia al futuro che al presente.

3. « *L'azione di Gesù-Salvatore, e quindi la portata della sua salvezza, comporta delle guarigioni corporali e il ristabilimento di rapporti veri e fraterni fra tutti gli uomini* ».

Ben diciotto guarigioni miracolose operate da Gesù sono designate nei Sinottici col verbo « salvare », indicando così che l'integrità dell'uomo totale rientra nella missione di Gesù Salvatore, e che il messaggio del Regno concerne anche il corpo. Altro aspetto caratteristico dell'attività di Gesù Salvatore è la reintegrazione nella comunità umana e religiosa degli Israeliti di uomini che ne erano esclusi (samaritani, pubblicani, peccatori, lebbrosi, emarginati, ecc.).

Né pura mondanità né pura trascendenza

La salvezza portata da Gesù non si lascia ridurre né ad un'interpretazione puramente mondana né ad una dimensione puramente trascendente.
Gesù lotta contro tutto ciò che impedisce all'uomo di realizzarsi, e in primo luogo contro l'alienazione fra Dio e l'uomo causata dal peccato. Cristo è venuto in primo luogo a vincere il peccato e la morte, per fare degli uomini una comunità filiale nei confronti del Padre, e fraterna nei confronti dei propri simili.
Però a Gesù interessa che tutto quanto l'uomo sia salvo: per questo risuscita dei morti, guarisce degli ammalati, sfama la folla, accoglie e predilige i poveri e gli oppressi, le persone che non contano, lotta contro una legge e una tradizione disumana (il sabato è per l'uomo, e non l'uomo per il sabato!), condanna l'ingiustizia e l'oppressione, esclude un'autorità dominatrice e tirannica non ispirata al concetto di servizio, incentra la vita etica dell'uomo sull'amore, insegna a perdonare rompendo così la logica della riproduzione del male.
Il regno che Gesù annuncia con le parole e con i fatti è la vittoria su tutte le espressioni del male: esso non si situa nella pura interiorità. Per questo Gesù non sfugge i precisi conflitti della sua epoca e viene condannato da tutti i detentori del potere come un sovvertitore dell'ordine stabilito. La risurrezione di Cristo a sua volta illumina il destino dell'uomo e il senso della storia prospettando la meta finale verso la quale sono in cammino gli uomini e la loro storia: la risurrezione è il segno della riconciliazione con Dio e del per-

dono dei peccati, ma anche del rinnovamento di tutte le relazioni umane e dell'intero universo (Per una trattazione più ampia in materia rimando a F. ARDUSSO, *La salvezza cristiana,* in « Note di pastorale giovanile », 6, giugno 1975, pp. 2-24).

B. IN CHE SENSO LA CHIESA È SEGNO E STRUMENTO DI SALVEZZA

Nel Vaticano II la Chiesa si presenta come colei che « è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano » (LG 1), oppure come « universale sacramento della salvezza, che svela e insieme realizza il mistero dell'amore di Dio verso l'uomo » (GS 45). Alcune precisazioni si impongono per interpretare rettamente questi testi.

Necessità e relatività della Chiesa

Innanzitutto la Chiesa non è *la* salvezza, ma la conseguenza e il frutto dell'agire salvifico di Dio. In quanto *frutto* della salvezza, e quindi in quanto è pervasa dalla pienezza di Cristo, la Chiesa è anche *mezzo* di salvezza, e cioè lo strumento del Signore glorificato attraverso il quale la salvezza di Cristo, nel senso sopra illustrato, si rende presente e operante in tutti i tempi e in tutti i luoghi.

La Chiesa non ha quindi nessuna autonomia rispetto al Cristo il quale solo, propriamente parlando, può essere designato come « sacramento fondamentale » di salvezza. Come fa giustamente osservare il Congar, « il Cristo e la Chiesa sono portatori della salvezza in condizioni molto diverse. Il Cristo è mediatore come capo e sorgente; la Chiesa non ha che un ministero di questa mediazione di Cristo... Non è per se stessa, in se stessa, che la Chiesa è sacramento di salvezza, ma in virtù della sua unione al Cristo, completamente alle sue dipendenze e per mezzo di lui » (Y. CONGAR, *o. c.,* p. 38).

Da questa situazione deriva il carattere necessario e insieme relativo della Chiesa: essa è il segno istituito da Cristo nella storia e il pegno della volontà salvifica di Dio per il mondo, ma Dio conserva intatta la sua libertà. Dio « non farà mai mancare alla sua Chiesa la salvezza, eppure potrà realizzarla anche in modi che escludono l'esplicita partecipazione della Chiesa. Così questa si renderà pienamente conto che la collaborazione che è chiamata a rendere è frutto di grazia: Dio, nella sua sovranità, potrebbe conferire la salvezza anche con altri strumenti e rendere la Chiesa superflua. Se ha promesso che non lo farà ed ha liberamente deciso di servirsene, questa è una ragione di più per ricordare il tratto di servizio che deve sempre caratterizzarla e per rendersi sempre più umile » (W. BEINERT, *Il senso della Chiesa,* in « Mysterium Salutis », VII, Queriniana, Brescia 1972, p. 360).

La Chiesa, « sacramento universale di salvezza »

In che modo la Chiesa è sacramento universale di salvezza? Essa lo è secondo le due accezioni possibili del termine Chiesa: Chiesa come *istituzione di salvezza* o insieme dei mezzi oggettivi di grazia, e Chiesa come *popolo di Dio* o comunità di coloro che vivono di questi mezzi di grazia.

Stando al primo aspetto, la Chiesa è l'insieme dei mezzi o mediazioni di grazia nei quali Cristo Risorto agisce tramite il suo Spirito (Parola di Dio, sacramenti, ministeri).

Stando al secondo aspetto, è la Chiesa come popolo di Dio che è sacramento

della presenza salvifica di Cristo in quanto lo fa conoscere e ne trasmette la grazia (cf quanto dice del laico la LG 33b).
In virtù dell'Incarnazione si può dire che già ogni uomo, anche non facente espressamente parte della Chiesa, è in certo qual modo sacramento di Cristo e della salvezza: « facendosi uomo, Dio ha preso ogni uomo come fratello, e il mistero del Figlio dell'Uomo si riflette in ogni essere umano » (Y. CONGAR, *Cette église que j'aime,* Du Cerf, Parigi 1968, p. 56).
Pertanto appare giustificato parlare di « sacramento del prossimo » a proposito di qualsiasi uomo. Resta però da precisare la differenza fra il « sacramento del prossimo » applicabile ad ogni uomo e il « sacramento universale di salvezza » che è la Chiesa.

La specificità della Chiesa

Brevemente si può osservare che:

a) la Chiesa non è solo l'*occasione* di incontrare Dio, essendo essa la depositaria della sua rivelazione storica e di tutti i mezzi da lui istituiti per procurare la salvezza dell'intiera umanità;

b) mentre l'incontro col prossimo è un sacramento privato, occasionale e particolare, la Chiesa è il sacramento pubblico e universale della salvezza, istituito per tutti e sufficiente per tutti, il solo capace di radunare gli uomini in un unico e visibile popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito, corrispondente al disegno di Dio; « Gli incontri occasionali potrebbero fare e, per grazia di Dio, fanno degli uomini salvati. Solo una rivelazione pubblica, solo un sacramento pubblico di salvezza, con una portata universale, possono riunire un popolo di Dio visibile e rispondere al disegno di Dio che è tale » (Y. CONGAR, *Cette église..., o. c.,* p. 57).

È necessario sottolineare, pena la incomprensione o la svalutazione delle missioni di cui il Vaticano II ha riaffermato la necessità, che il disegno di Dio non consiste solo nel salvare degli uomini presi singolarmente, ma nel costituire l'umanità come popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito (cf AG 7). Lo esprime Congar con precisione tecnica: « Dal punto di vista della salvezza individuale, la realtà (*res* nel senso dell'analisi classica della teologia sacramentaria) è data talvolta indipendentemente dal *sacramentum.* Ma questa unità dell'umanità *quale Dio la vuole* non può essere ottenuta al di fuori della Chiesa che ne è il sacramento » (Y. CONGAR, *Cette église..., o. c.,* p. 61).

Coscienza e prassi di salvezza

Precisata così l'autocoscienza della Chiesa, diventa inevitabile il confronto con la sua realtà storica e la sua prassi di vita. Essa deve significare e portare, nell'avvicendarsi delle situazioni storiche, la stessa salvezza portata da Cristo, con tutto il suo spessore e la sua densità.
In tutto ciò che la Chiesa è e fa dovrebbe pertanto apparire il suo altruismo. Se essa è « l'essere-per-il-mondo di Dio, la sua esistenza dev'essere una "pro-esistenza" nel senso di "esistenza da altri, per altri, in rappresentanza di altri" » (W. BEINERT, *o. c.,* pp. 364s.). La Chiesa però vive e realizza la sua missione nella duplice precarietà di tutto ciò che è umano, la contingenza e il peccato. « Sacramento di salvezza per il mondo, essa stessa (la Chiesa) ha un grande bisogno di essere "salvata" » (Y. CONGAR, *Un peuple messianique...,* *o. c.,* p. 135).

Di qui scaturisce, tra l'altro, un impegno di vigilanza da parte della Chiesa sulla propria autenticità e veracità.

È necessario che il suo carattere di *segno* non risulti compromesso e menzognero alla prova dei fatti. È nella natura del segno di essere leggibile e trasparente, pena la sua perdita di funzionalità. Bisogna vigilare per ridurre lo scarto esistente tra il linguaggio delle parole e il linguaggio concreto dei fatti e delle istituzioni, pena la non credibilità della Chiesa e l'allontanamento da essa di tutti coloro che sono assetati di autenticità (cf F. ARDUSSO, *Sensibilità e atteggiamenti nei confronti della Chiesa,* in « Catechesi », 9, 1° maggio 1976, pp. 3-17).

In questo contesto si può comprendere, al di là delle esagerazioni e delle intemperanze, il significato di molte ricerche e anche contestazioni attuali. Esse « sono, o almeno vogliono essere, dei tentativi per rendere l'istituzione ecclesiale leggibile ed efficace come segno di salvezza per gli uomini d'oggi: verità delle nostre celebrazioni, verità della parola che noi annunciamo sia per quanto riguarda la sua forma, il linguaggio utilizzato, che il suo contenuto; autenticità delle nostre comunità; realtà dei nostri impegni e adeguamento dell'atto alla parola. Altrettante richieste di veracità del segno rispetto alla sua portata intenzionale » (Y. CONGAR, *Un peuple messianique..., o. c.,* pp. 86s.).

È opportuno ricordare di sfuggita che non bisogna confondere, perché sono di natura essenzialmente diversa, la presenza nella Chiesa dello scandalo della croce, e gli scandali dovuti al peccato degli uomini e delle istituzioni. Fa osservare realisticamente il Congar in proposito: « C'è lo scandalo che viene dalla "saggezza della croce", che viene da Dio: e noi cerchiamo piuttosto di eliminarlo. E c'è lo scandalo che proviene dagli uomini: noi tendiamo senza posa a riprodurlo, allorché dovremmo tendere a farlo sparire » (*ivi,* p. 86).

2. La salvezza offerta dalla Chiesa e altre proposte di salvezza

Oggi, più che in altri tempi, altri progetti di salvezza e di liberazione entrano in concorrenza con la pretesa della Chiesa di essere « sacramento universale di salvezza ». Scaturisce di qui una sfida e una reciproca provocazione tra il progetto salvifico della Chiesa e altri progetti. E siccome per la Chiesa la salvezza piena è quella escatologica (= la vita eterna), succede non di rado che altri progetti umani di salvezza emarginino come superfluo o inutile, se non addirittura dannoso, il discorso sulla salvezza fatto dalla Chiesa, accusata di mantenere in piedi una struttura alienante e disimpegnata.

A questo proposito mi pare necessario da parte dei credenti un serio discorso in tre direzioni: *a*) innanzitutto occorre sfatare la troppo facile accusa di « alienazione » rivolta al messaggio di salvezza proposto dalla Chiesa; *b*) occorre poi confrontare fra loro in modo critico la salvezza di cui parla la Chiesa e le salvezze promosse o promesse dai progetti storici di liberazione; *c*) infine occorre determinare con esattezza i contenuti della salvezza cristiana.

A. IL MESSAGGIO DELLA CHIESA NON È ALIENANTE

È nota l'accusa rivolta da più parti al messaggio salvifico della Chiesa: esso avrebbe « consolato » gli uomini prospettando la speranza dell'aldilà, ma fa-

cendo chiudere gli occhi sulla condizione del presente, invitando alla pazienza piuttosto che alla lotta, alla conservazione piuttosto che alla trasformazione. Che il Cristianesimo abbia talvolta funzionato nel senso dell'obiezione, non lo si potrà contestare, anche se non è necessario cedere alla mentalità masochista che vede nella Chiesa soltanto motivi di sfiducia, pensando ingenuamente di non ravvisare altro che valori e aspetti positivi al di fuori di essa. Va rifiutata inoltre un'opposizione di principio tra fede nella vita eterna e impegno in questo mondo, tra consolazione e trasformazione.

La fede nella vita eterna non costituisce forse un'istanza critica nei confronti di sogni utopistici che a lungo andare generano rassegnazione totale? Non conferisce all'impegno umano una nota di realismo e una solida base, proprio perché si àncora all'eterno?

Val la pena di riflettere su di una indicazione avanzata recentemente da J. Ratzinger il quale scrive: « Il richiamo alla vita eterna s'accompagna ad un realismo che smaschera, nel suo carattere di "fata morgana", il progresso dell'umanità, concepito in termini collettivistici e ad esso contrappone un mondo in cui si deve continuamente combattere a favore dell'umanità, un mondo in cui sarà sempre difficile essere uomini. Ma questo realismo implica anche la certezza della realtà dell'eterno, e quindi la convinzione che sarà sempre *possibile* essere uomini proprio perché esiste il cielo, che non è semplicemente futuro, ma anche realtà estremamente importante per il nostro presente... Quanto più vivo gli uomini sentono il desiderio di vita eterna, tanto più "umani" e umanizzanti essi diventano... Nonostante tutte le nefandezze che la storia della Chiesa presenta, una cosa è certa: la distruzione e l'indifferenza non provennero mai da coloro che erano veramente ripieni di fede nella vita eterna... Una fede che allo stesso tempo crede e spera in un mondo futuro è però anche convinta che valga la pena e sia bello impegnarsi perché in questo mondo si affermino la giustizia e la verità. Siccome essa attende un altro mondo, è pure in grado di rendere felice anche al presente un uomo che lotta per il trionfo di ciò che essa considera permanente. Solo il regno "che non è di questo mondo" può rendere questo stesso mondo degno d'essere vissuto... Essendo ultraterrena, la fede è anche di questa terra, e quando smarrisce questa sua trascendenza non solo diventa un fantasma privo di significato, ma rende questa nostra stessa terra una casa abitata da fantasmi, dove vanno e vengono gli spiriti del cinismo e del fanatismo » (U. Hommes-J. Ratzinger, *La salvezza dell'uomo in prospettiva intramondana e cristiana,* Queriniana, Brescia 1976, pp. 65-67; 77-78).

B. LA SFIDA DELLA CHIESA AI NUOVI MESSIANISMI

Abbiamo sopra ricordato che il progetto salvifico della Chiesa è oggi sfidato da altri progetti che offrono risultati tangibili, facilmente verificabili.

Proprio da queste sfide provengono ai cristiani innumerevoli stimoli che li destano dal loro torpore. Dobbiamo ringraziare anche proprio queste sfide lanciate dai messianismi delle utopie laiche e dai movimenti di liberazione se nella Chiesa si cerca oggi di restituire al concetto di « salvezza » quella densità e globalità che le competono in nome della rivelazione cristiana, abbandonando alcune sottolineature unilaterali di un recente passato (come, ad es., il dualismo, l'ultraterrenismo, l'individualismo) (cf F. Ardusso, *La salvezza cristiana, a.c.,* pp. 6-8).

La Chiesa sfidata, dopo un primo momento di disorientamento, lancia a sua volta la sua sfida alle nuove vie di liberazione e di salvezza che qualcuno

chiama le « religioni dell'uomo moderno » (come, ad es., la tecnologia, il marxismo, le ideologie di liberazione).
Alla prova dei fatti, pur senza voler mettere in dubbio la nuova coscienza suscitata e gli importanti risultati conseguiti, possiamo dire che l'uomo sia stato veramente liberato e salvato in profondità? Le alienazioni non sono forse più profonde di quelle denunciate, ad es., dalla tecnologia, dal marxismo, dalla psicanalisi?
Si parla oggi di crisi delle grandi ideologie, ed effettivamente sia l'ideologia di un'evoluzione tecnologica che conduca di per sé ad un mondo autenticamente umano, come pure l'ideologia di una rivoluzione politico-sociale capace di condurre di per sé ad una condizione di autentica umanità, sono oggi segnate da profonde incrinature (Si veda H. KÜNG, *Essere cristiani,* Mondadori, Milano 1976, pp. 13-48).
Discutibile appare in ogni caso il presupposto basilare delle attuali proposte laiche di salvezza e di liberazione, condensato da A. Rizzi in queste righe: « Le proposte attuali di salvezza si muovono entro un orizzonte strettamente antropocentrico: nulla è al di là dell'uomo, nessuno può venirgli incontro per liberarlo. Egli può soltanto liberarsi da sé, cavare da se stesso le forze di resistenza contro il male che lo assale e di creazione della propria umanità autentica. L'uomo del marxismo, della psicanalisi, della tecnologia, non è soltanto oggetto della liberazione; ne è il soggetto esclusivo... L'uomo liberato è l'uomo ateo, creatore unico di se stesso e della propria storia » (A. RIZZI, *Proposte laiche di salvezza,* in « Servizio della parola », 76, marzo 1976, p. 15).
C'è da domandarsi con molta schiettezza se un simile presupposto costituisca il caposaldo di un'autentica salvezza e liberazione, o non sia piuttosto l'inizio di una nuova schiavitù. In realtà, come faceva recentemente osservare R. La Valle, la città secolare e industriale che rifiuta Dio è piena di aspiranti al ruolo di Dio che si pongono come criteri assoluti (il potere, la legge, l'ordine, il danaro, il partito, la scienza, ecc.): « L'assenza di Dio impedisce di liberarsi dalle copie di Dio. Al contrario, il vero Dio è il solo criterio possibile per smascherare le caricature di Dio, per distruggere il potere degli idoli, per rimetterli nelle mani degli uomini. Questa è l'opera che ha fatto il Signore. Svelandoci e comunicandoci l'autentico Dio,... Gesù ci ha messo in grado di smascherare i demoni camuffati, e di sottrarci al potere degli idoli, e all'idolo del potere » (R. LA VALLE, in « Servizio della parola », numero citato, p. 28).

C. I CONTENUTI DELLA SALVEZZA

Di fronte ad altre proposte di liberazione la Chiesa è chiamata a ridefinire con esattezza i contenuti di quella salvezza di cui essa vuole essere « segno e strumento », assumendo eventualmente quanto di valido c'è nelle altre proposte, secondo il principio enunciato dal Vaticano II: la Chiesa « procura... che quanto di buono si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e culture proprie dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato... » (LG 17. Cf AG 9).

Una realtà ricca e complessa

Per riscoprire il concetto cristiano di salvezza nella sua intierezza ci rivolgiamo alla Bibbia, la quale adopera una sorprendente varietà di immagini per indicare la realtà della salvezza.

Essa è vita, luce, verità, libertà, perdono, riconciliazione, giustificazione, santificazione, redenzione, alleanza, gioia, amore, regno, nuova creazione, pace, ecc.
La Bibbia non riduce la salvezza ad un unico concetto o ad un'unica definizione. E ciò è un chiaro indizio della molteplicità di aspetti, livelli e dimensioni implicate nella salvezza.
La Bibbia inoltre parte da esperienze e situazioni umane e storiche molto concrete nelle quali l'esistenza non è salva, per rivolgersi a tutto quanto l'uomo nei suoi aspetti corporali e spirituali, personali e sociali, storici e ultraterreni, orizzontali e verticali. La salvezza è un progetto globale e integrale di Dio nei confronti dell'uomo, del mondo e della storia.
Si può parlare della salvezza cristiana soltanto come di una realtà complessa, comprendente aspetti diversi, i quali, se non devono essere separati, vanno però distinti perché ne risulti la struttura interna e si percepisca che non tutto va collocato sullo stesso livello secondo una piatta uniformità, quasi che i valori salvifici avessero tutti quanti la medesima importanza.

Il livello più alto della realtà salvifica

Il livello salvifico *superiore* o ultimo consiste nella *liberazione dal peccato* (in tutte le sue concretizzazioni storiche: personali, sociali, strutturali), che è la radice profonda di tutte le situazioni umane di non-salvezza, e nel dono della *nuova libertà dei figli di Dio,* e cioè la comunione di vita col Padre e coi fratelli realizzata tramite Cristo e il suo Spirito (= grazia).
Questa relazione filiale con Dio appartiene anch'essa alla costituzione di un uomo completo e pienamente realizzato secondo tutte le sue capacità di relazione. Essa è anzi il compimento più profondo dell'uomo che in tal modo può partecipare, per grazia, della vita stessa di Dio, e condurre un'esistenza riconciliata, filiale e fraterna, in rapporto a Dio e agli uomini. Qui si trova senza dubbio il bisogno più profondo del cuore umano. Non per nulla esso è spesso latente, represso o deviato verso surrogati.
Questa salvezza è data già quaggiù, tramite il ministero della Chiesa, secondo una dialettica che vede impegnata da un lato la grazia divina, e dall'altro lato la libertà umana. Ma la realizzazione piena di questa salvezza è per il tempo futuro, quando il regno di Dio verrà in pienezza.

Altri livelli della realtà salvifica

I livelli *inferiori* sono costituiti dalle varie salvezze particolari che interessano le molteplici dimensioni dell'esistenza umana nel mondo (fisico, psicologico, sociale, economico, politico, culturale, ecc.).
Tali salvezze particolari, anche assommate fra loro, non si possono identificare semplicemente con *la* salvezza, includendo quest'ultima quel compimento trascendente di cui abbiamo sopra parlato.
La tensione esistente tra le salvezze particolari e la salvezza trascendente non si risolve scegliendo una oppure l'altra, perché tale scelta altererebbe il cristianesimo infliggendo un colpo mortale al disegno divino unitario di salvezza racchiuso nei misteri dell'Incarnazione e della Risurrezione.
Ne consegue che ogni autentica opera di promozione umana esercitata dalla Chiesa è già salvezza e attuazione del regno di Dio, e non una semplice tat-

tica di apostolato. E tuttavia la salvezza cristiana *tout court* trascende le varie realizzazioni storiche di liberazione e di promozione umana.

Rapporto tra salvezza cristiana e liberazioni umane

È un rapporto piuttosto complesso da precisare.
Sinteticamente, sulla scorta di alcune indicazioni di Congar, possiamo dire innanzitutto che le liberazioni non sono estranee alla salvezza, come risulta dall'A. e NT. « Ma "salvezza" dice più di "liberazione". Salvezza significa qualcosa di totale e di definitivo: ... La pienezza è futura, escatologica. Noi *saremo* salvati » (Y. CONGAR, *Un peuple messianique, o.c.*, p. 154).
La fede cristiana allarga singolarmente il campo della salvezza: l'uomo dev'essere liberato non solo dalle molteplici forme di miseria (personali, collettive, strutturali), ma anche da ciò che lo aliena in profondità nel suo rapporto con Dio.
Per questo Gesù è venuto non solo come liberatore e salvatore, ma come redentore. E la fede cristiana parla di « redenzione » all'interno di un'affermazione sul destino soprannaturale e divinizzante dell'uomo che costituisce per la creatura umana simultaneamente un dono di grazia gratuito e il compimento della sua stessa natura.
Se i movimenti di autentica liberazione umana rientrano nel disegno di Dio come parte costitutiva, tuttavia « il disegno di Dio di cui Gesù Cristo e lo Spirito Santo sono gli attori e che va al Regno, supera le liberazioni umane, le giudica e ne radicalizza la portata... Si può e si deve dire: "La salvezza è liberazione". Ma non si può dire equivalentemente: "La liberazione è la salvezza" » (*ivi,* pp. 168; 190).

La salvezza cristiana come superamento e radicalizzazione delle liberazioni umane

La salvezza cristiana *supera* le liberazioni umane promettendo loro un *avvenire assoluto* di cui fanno parte il perdono dei peccati, la risurrezione dei nostri corpi, la vita senza limiti nella visione di Dio, la riconciliazione totale nella quale anche il cosmo sarà reso partecipe della condizione dei figli di Dio.
La salvezza di Cristo *radicalizza* i motivi e le esigenze di liberazione: lo Spirito liberatore del Cristo introduce nelle liberazioni temporali « una purezza, una profondità, uno stile nei quali traspare, nel cuore stesso delle lotte terrene, qualcosa della libertà gloriosa dei figli di Dio e della riconciliazione assoluta di cui ci è stato affidato il ministero » (*ivi,* p. 171).
Non sarà lecito pertanto, in base alle considerazioni sopra esposte, identificare storia del mondo e salvezza. « Costruzione del mondo e liberazione non si prolungano in avvenimento del Regno come una fase in un'altra secondo un processo omogeneo.
Il progresso umano non è indifferente al compimento escatologico dell'umanità, ma quest'ultimo è altra cosa che il naturale sfociare del primo.
Una critica e un rigetto radicale del "dualismo" chiesa-mondo mostra qui il suo pericolo. Si arriva a misconoscere l'autonomia e la priorità dell'evangelizzazione, col suo punto di arrivo, la conversione al Vangelo e l'ingresso nella Chiesa come membri » (*ivi,* p. 180).

La necessità delle anticipazioni storiche della salvezza

La consapevolezza che la fede nel Dio di Gesù Cristo, a differenza di certe forme di religione, non è alienante nei confronti dei compiti mondani e delle

liberazioni storiche, esige che la Chiesa offra in maniera credibile delle anticipazioni di salvezza che permettano di sperimentarla in qualche modo quaggiù.
Osserva giustamente C. Molari: « Le anticipazioni della salvezza rendono possibile la fede nella salvezza definitiva, e nello stesso tempo la costituiscono nella storia. È impossibile credere alla salvezza se vengono meno le sue anticipazioni storiche. È illusione pensare che si possa accogliere il dono definitivo di Dio se non ci si rende capaci ogni giorno accogliendone le promesse o meglio le progressive realizzazioni. In questo senso la funzione salvifica della Chiesa è essenziale: essa è realmente sacramento universale di salvezza » (C. MOLARI, *La salvezza cristiana oggi,* Relazione al VI Congresso naz. dell'Ass. Teol. Ital., Roma, 2-4 gennaio 1975, p. 44).

3. Fuori della Chiesa non c'è salvezza?

Per rispondere a questo interrogativo bisogna tener conto di quanto la Scrittura afferma con chiarezza: « Dio vuole che tutti si salvino » (*1 Tm* 2,4). Concretamente, secondo il suo piano, Dio vuole salvare gli uomini per mezzo di Gesù Cristo. Ma Gesù ha associato intimamente a sé la Chiesa « quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde su tutti la verità e la grazia » (LG 7). La Chiesa diventa così il passaggio obbligato per la salvezza per tutti coloro che la *conoscono* e *sanno* che è la via fissata dal Signore: « Perciò non possono salvarsi quegli uomini, i quali, pur non ignorando che la Chiesa Cattolica è stata da Dio per mezzo di Gesù Cristo fondata come necessaria, non vorranno entrare in essa o in essa perseverare » (LG 14).

La salvezza di quanti non « conoscono » la Chiesa

Il nostro pensiero corre immediatamente ai miliardi di uomini i quali o non conoscono la Chiesa o non sanno (per vari motivi, tra i quali vi può essere la scarsa credibilità della Chiesa stessa) che essa è la via fissata da Dio per conseguire la salvezza.
Quanti vivono al di fuori dei confini visibili della Chiesa non vanno considerati come umanità abbandonata da Dio perché non c'è uomo in cui la grazia non lavori per chiamarlo a salvezza. Seguendo vie che non è possibile descrivere nei particolari (pensiamo soprattutto alla via dell'amore generoso e disinteressato per il prossimo), ogni uomo di buona volontà può entrare vitalmente in dialogo col Dio che vuole salvarlo: « Quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e che tuttavia cercano sinceramente Dio, e con l'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna » (LG 16. Cf UR 3; GS 22).
In base alle precedenti considerazioni ci si può domandare se il detto tradizionale « fuori della Chiesa non c'è salvezza » sia illuminante o non sia piuttosto fonte di ambiguità. Scrive in proposito Congar: « È questa una formula che a nostro parere bisognerebbe francamente abbandonare come tale, perché non la si può intendere rettamente che chiosandola fino a farle dire

tutt'altra cosa rispetto a ciò che dice quando la si prende ingenuamente » (Y. CONGAR, *Cette église..., o.c.,* p. 61). Sempre secondo Congar, ciò che questa formula intende dire va espresso in maniera positiva come ha fatto il Vaticano II: la Chiesa è sacramento universale di salvezza.

Ma si può ancora dire che la Chiesa è « sacramento universale di salvezza »?

Ma i nostri interrogativi non si arrestano qui. È legittimo chiedersi: in che senso la Chiesa può essere detta « sacramento universale di salvezza » se c'è possibilità di salvezza per coloro che vivono al di fuori dei suoi confini visibili?

Credo si possa parlare di un accordo dei teologi nel rispondere che:

a) solo la Chiesa è l'istituzione creata e incaricata da Dio di procurare agli uomini la salvezza di Cristo;

b) la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore tutto ciò che è necessario per procurare la salvezza di tutta quanta l'umanità;

c) i doni di grazia e di luce, che operano per la salvezza dell'uomo al di fuori dei confini visibili della Chiesa, sono in vista della Chiesa verso la quale orientano o, secondo altri, incorporano in modo invisibile (cf Y. CONGAR, *Cette église..., o.c.,* pp. 58-63).

In questa prospettiva è legittimo affermare che nessuno si salva senza qualche misterioso contatto con la Chiesa. Coloro che si salvano senza conoscerla sono ad essa ordinati, almeno per la finalità ultima della grazia che ricevono. È pure necessario ritenere che tutte le grazie di salvezza provengono agli uomini tramite la Chiesa, anche per coloro che vivono al di fuori dei suoi confini visibili? Non è necessario rispondere affermativamente ad una domanda così rigidamente formulata che non sembra tenere sufficientemente conto della trascendenza di Dio (cf Y. CONGAR, *ivi,* p. 58).

Il significato salvifico della Chiesa

E tuttavia nella domanda è implicito un problema reale riguardante non tanto la possibilità di salvezza di chi è fuori della Chiesa (cosa oggi fuori discussione in linea di principio), quanto piuttosto il significato e la missione di chi è dentro di essa.
Si tratta, come scrive un teologo contemporaneo, « di comprendere nuovamente la posizione e la missione della Chiesa nella storia in un senso positivo, che ci permetta di credere tanto all'universalità dell'offerta divina della salvezza, quanto all'indispensabilità del servizio della Chiesa in ordine alla salvezza... Non ci muove più in ultima analisi il problema, se e come gli "altri" possono essere salvati — cosa che lasciamo tranquillamente a Dio —; ci tocca piuttosto la domanda: perché devo *io* tuttavia credere?... Non si tratta quindi di fare i conti in tasca agli altri, ma di comprendere il nostro proprio mandato » (J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio,* Queriniana, Brescia 1971, pp. 379s).
Mi sembra una buona prospettiva quella aperta dal Ratzinger col concetto di « rappresentanza ».

L'umanità non può salvarsi con le sue sole forze. Se è vero che è l'amore che salva (cf *Mt* 25), bisogna tuttavia constatare che nell'amore umano vi è un fondo di egoismo radicale che lo perverte e lo rende insufficiente. Esso dev'essere redento dal servizio di rappresentanza di Cristo.
La vocazione della Chiesa consiste nell'entrare in questo servizio di rappresentanza di Cristo, nell'essere la *pars pro toto*: « la sua essenza consiste nell'essere la schiera dei pochi, tramite i quali Dio vuole salvare i molti. La Chiesa non è tutto, ma esiste per tutti » (*ivi*, p. 387).

La Chiesa è per gli uomini

Dicevamo sopra che la Chiesa dev'essere nel mondo l'espressione dell'altruismo di Dio, del suo essere-per-gli-uomini.
Questo ci porta al nocciolo della esistenza cristiana ed ecclesiale nella sua autenticità, liberata da prospettive narcisistiche e ampliata a dimensioni universalistiche: « Si diventa cristiani non per sé, ma per gli altri; o piuttosto: lo si è per sé, soltanto quando lo si è per gli altri. L'esistenza cristiana è un appello alla generosità dell'uomo, alla sua nobiltà di cuore, perché sia pronto a camminare... con Simone di Cirene sotto la croce — sotto la croce della storia del mondo — di Gesù Cristo... Il servizio non gli si presenta grande, per il fatto che egli solo viene salvato mentre gli altri sono oggetto di condanna (sarebbe l'atteggiamento del fratello invidioso e dei lavoratori della prima ora), ma perché *tramite* lui anche gli altri vengono salvati » (*ivi*, pp. 386s).

Conclusione

Il discorso sulla missione della Chiesa ci ha richiamati incessantemente alla missione e al servizio di Cristo. È il primo ed essenziale punto di riferimento. Ma nello stesso tempo le esigenze del presente, l'esistenza di altri progetti di salvezza, ci obbligano a ripensare la missione della Chiesa in termini di concretezza, di universalità, di autenticità, di dialogo e di cooperazione. Anche il presente interviene a co-determinare la missione della Chiesa, come si diceva all'inizio. Si delinea a questo riguardo una crescente presa di coscienza nella Chiesa, come dimostrano i recenti discorsi sulla promozione umana e sulla teologia della liberazione. Significativa è anche la presa di posizione del sinodo dei Vescovi del 1971 con la sua dichiarazione secondo la quale « l'agire per la giustizia e il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo, cioè della missione della Chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni stato di cose oppressive ».
Bisognerà però vigilare affinché il discorso sulla missione della Chiesa non venga impostato su criteri di pura efficienza e su esiti controllabili in base ai nostri parametri mondani. Cristo ha servito Dio e gli uomini anche con la croce che agli occhi del mondo appare come un non-valore. E neppure bisognerà dimenticare che per attuare la sua missione di salvezza, la Chiesa è dotata di forze soprannaturali e del dono dello Spirito. Il suo primo dovere pertanto sarà di stare in ascolto orante di quanto « lo Spirito dice alle Chiese » (*Ap*).

LO «SPECIFICO» DELLA CHIESA E DEI CRISTIANI

studi

ELEMENTI PER UN APPROFONDIMENTO DEL PROBLEMA

GIACOMO GRASSO

1. Perché una riflessione su questo argomento?

Un approfondimento della tematica ecclesiologica

La rivista « Catechesi » sta offrendo ai suoi lettori una serie di riflessioni sulla Chiesa.
Nell'ambito di queste riflessioni ritengo si debba proporre il problema dello « specifico », cioè di quanto caratterizza essenzialmente la Chiesa e i cristiani, anche se i contributi ecclesiologici pubblicati o in via di pubblicazione contengono già un riferimento allo « specifico ». In genere lo contengono implicitamente. È conveniente esplicitarlo per misurarsi con esso, soprattutto nell'ambito di una preoccupazione catechetica. Ed è conveniente esplicitarlo tenendo presente che lo sforzo teorico e pratico che le Chiese locali italiane fanno a livello di « evangelizzazione » richiede, come cercherò di dimostrare, una grande chiarezza su quello che la Chiesa è nei confronti dell'economia della salvezza (quindi in riferimento alla Trinità, cf *Lumen gentium* nn. 2, 3, 4) e nei confronti dell'uomo salvato (e quindi in riferimento alla storia del mondo).
Comunque si sviluppi il tema dell'evangelizzazione, una Chiesa che evangelizza dev'essere profondamente conscia di quello che è in entrambe queste due prospettive.

La risposta a una nuova situazione socioculturale

Al di là di quello che la Rivista ha proposto e ancora proporrà, sta un altro motivo, molto più importante, che induce ad una riflessione del genere. E il motivo è dato da una situazione socioculturale nuova e molto diversa da quella precedente. Se fino a ieri, o ad avantieri, si poteva fare a meno, almeno in Occidente, di interrogarsi sullo « specifico » della Chiesa (e del cristiano), perché in un clima di « cristianità » era sufficiente un « vissuto » che implicitamente faceva cogliere l'immagine della Chiesa, oggi si vive una condizione diffusa di post-cristianità che chiede alla Chiesa e ai cristiani di riflettere su quel che sono. Ci si rende sempre maggiormente conto che la

situazione nuova, e specialmente il passaggio da una civiltà statica ad una civiltà dinamica (la civiltà dell'*energia tecnologica*), propone una pluralità di condizioni e di coinvolgimenti che chiedono una ricerca dello « specifico », ad evitare, ad es., che questo venga individuato in elementi (ideologici, culturali, filosofici, politici, ecc.), che in realtà non hanno a che fare (se non storicamente, e quindi relativamente ad un tempo), con la Chiesa e con l'essere in Cristo.

Evidentemente una riflessione sullo « specifico » della Chiesa ingloba anche una riflessione sullo « specifico » del cristiano. Anzi, almeno nella mia ricerca, è venuta prima un'attenzione allo specifico del cristiano, e poi allo specifico della Chiesa, intendendosi questa nel suo senso più ricco di Popolo di Dio (cf *Lumen gentium,* cap. II) che comprende carismi e ministeri diversi. Qui, però, va comunque introdotta una limitazione (in riferimento all'ampiezza di contenuti che il testo conciliare attribuisce all'espressione Popolo di Dio). Parlando, perciò, di « specifico » della Chiesa, faccio più propriamente riferimento alla Chiesa « cattolica ». Così parlando di « specifico » dei cristiani faccio riferimento a quanti « sono pienamente incorporati nella società della Chiesa... avendo lo Spirito di Cristo, e accettano integralmente la sua organizzazione e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti e nel suo corpo visibile sono congiunti con Cristo — che la dirige mediante il Sommo Pontefice e i Vescovi — dai vincoli della professione della fede, dei sacramenti, del regime ecclesiastico e della comunione » (*Lumen gentium,* 14). Questa limitazione non vuole essere di esclusione di quanti non si ritrovino nella situazione ora descritta; solo viene posta per chiarezza, e anche per motivi molto concreti: questo scritto si rivolge a « cattolici ».

È un tema fondamentale

Un terzo motivo che induce a compiere una riflessione sullo « specifico » della Chiesa e del cristiano è offerto dalla discussione che si svolge in questi anni nella Chiesa. Non sempre si tratta di una discussione che ha come argomento esplicito quello da me affrontato. Ritengo, però, che al di sotto di numerose controversie — che arrivano anche a lacerare all'interno la comunità cristiana e a indurre o mantenere tra i cristiani non piccole perplessità — stia proprio questo problema e una cattiva soluzione di esso. In genere il problema viene posto a proposito del tema: « Il cristiano (e/o la Chiesa) e la politica », o a proposito della presenza più ampia del cristiano nella società.

Troppe volte la soluzione del problema fa riferimento a situazioni contingenti, a decisioni prese storicamente. E allora la soluzione risente di questa contingenza e di questa storicità e si confonde tra quello che Chiesa e credenti sono nella loro realtà più profonda, e quello che al più si può identificare con il vestito col quale ci si è ricoperti in una certa epoca. Ma il vestito vero, per la Chiesa e per il credente, è Cristo, secondo l'espressione di san Paolo ai Galati: « Poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo » (*Gal* 3,27).

Un'ultima osservazione, a livello di premessa. La ricerca dello « specifico » della Chiesa e del cristiano non vuole essere l'enunciazione di una complessa e completa confessione di fede. Ché, altrimenti, sarebbe più facile rimandare il lettore alle confessioni di fede della Chiesa antica, o al *Credo* di Paolo VI, o a trattati di teologia cattolica. Neppure si vuole proporre in poche pagine quello che ogni credente e ogni comunità cristiana può leggere come tipico, per la propria vita nel Signore, nella Parola di Dio manifestata dalle Scritture.

Un discorso per i credenti

Questa ricerca è occasionata da alcuni motivi che sono stati sopra enunciati. Non ha altra pretesa se non quella di aiutare chi vuol vivere la vita della Chiesa, e la vita in Cristo, a cogliere quanto differenzia il credente e la comunità cristiana da coloro che non credono.
Si tratta di una differenziazione che può essere letta solo da chi crede. Lo « specifico », infatti, è in Cristo, e quindi nella fede: chi non crede può fare analisi anche interessanti, ma che solo raggiungono l'esterno della realtà proposta. D'altra parte chi crede è in grado di cogliere anche in chi non crede la presenza operosa e trasformante del dono di Dio: questo non vieta, però, che i gesti e le prese di posizione dei non credenti abbiano uno sviluppo anche autonomo. Per spiegarmi subito a livello di esempi, mi permetto di fare due diversi casi:

a) Il pane e il vino della celebrazione eucaristica sono, e il credente lo proclama nella sua fede, corpo e sangue del Signore Gesù, per la salvezza. E sono realmente tali: ma solo chi crede li coglie come tali, cioè come corpo e sangue del Signore Gesù.

b) Un gesto di umana solidarietà compiuto da un non credente è colto, da chi crede, come un gesto possibile « per il dono di Dio »; il non credente lo ha compiuto esplicitamente come manifestazione di un senso profondo di umanità che è in lui e che lui non attribuisce ad altro se non a quelle virtù umane che un'etica profondamente attenta all'uomo gli ha suggerito di compiere.

Ho posto subito in evidenza questa osservazione perché il mio intervento tiene conto di quello che la teologia ha chiamato, già alcuni decenni fa, « autonomia delle realtà terrene », e tiene anche conto di quella distinzione (non vivisezione anatomica di un cadavere, ma distinzione fatta per unire, per cogliere attentamente la ricchezza complessa di una realtà globale), tra naturale e soprannaturale che è stata il fondamento di grande parte della teologia classica e che, almeno in questo problema dello specifico, è ancora molto utile.

2. Due posizioni contrapposte

Ho già fatto cenno alla discussione che si sta svolgendo nella Chiesa in questi anni. È una discussione che vede tra loro contrapposte almeno due posizioni. In particolare io farò riferimento a situazioni italiane. E lo farò evitando, per diversi motivi, le attribuzioni a questo o a quel gruppo, a questo o a quel teologo. Ritengo che la mia esposizione permetterà di comprendere a chi mi sto rivolgendo. Preferisco usare questo metodo perché la mia ricerca non è di tipo « storico », e neppure desiderosa di fare un elenco di quelli che io ritengo i « buoni » o i « cattivi ». Ancora: nella mia esposizione desidero radicalizzare le posizioni contrapposte. Non faccio perciò un'analisi punto per punto e momento per momento dei singoli atteggiamenti assunti (a livello di dibattiti pubblici, di pubblicazioni, di documenti, ecc.). Evidenzio quelle che mi sembrano le linee di forza di alcuni, pur sapendo e chiarendo già adesso, a scanso di equivoci, che esistono posizioni intermedie molto sfumate. Aggiungo, anche, che non mi permetto di entrare nel giudizio dei fatti. Può cioè capitare che

quanti sostengono posizioni, che a livello teoretico riesco ad intravedere come lontane o molto lontane da quanto ritengo essere una esposizione corretta dello « specifico » del cristiano e della Chiesa, svolgano poi nella loro pratica di vita ecclesiale una presenza e una serie di attività anche positive per le comunità cristiane in Italia.

A. L'ESASPERAZIONE DEL « GIÀ PRESENTE »

Una prima posizione è quella che si può sintetizzare coll'espressione: *Il Regno è già totalmente qui, adesso.*
Questa posizione mi sembra che abbia oggi, in Italia, almeno due diverse e opposte accezioni.

1) Il Regno di Dio e la realizzazione della giustizia fra gli uomini

C'è chi ritiene che il Regno di Dio (o dei cieli) si può realizzare sulla terra operando la giustizia. In questo senso il Regno è già presente qui e adesso, anche se solo dove si opera per la giustizia. Poiché occorre dare un volto a questa operazione per la giustizia, si ricerca l'ideologia, o la filosofia, o la pratica politica, che sembra più adatta perché la giustizia si possa realizzare. In una società, come quella italiana, appartenente al mondo occidentale, e quindi al mondo in cui è genericamente presente un'economia di tipo neocapitalista, si identifica facilmente l'operazione di giustizia con il socialismo. È ben evidente che io uso in senso assai generico questa espressione. È pure evidente che un atteggiamento di questo tipo (cioè tale da identificare in effetti il Regno con una realizzazione terrena di giustizia) corre il rischio (o già cade nell'errore) di fare una proposta di tipo « pelagiano ». Sembra quasi, almeno là dove si esaspera l'equivalenza tra Regno e operazione di giustizia, che l'uomo, in grado per le sue analisi e le sue terapie di superare lo stallo di ingiustizia creato ad es. dal neocapitalismo, possa stabilire il Regno. L'uomo, in qualche modo, si sostituisce a Dio. Io non entro qui nel merito della « scelta socialista »: solo osservo che in genere non si fa neppure un buon servizio alla scelta compiuta a livello « umano », quando si pretenda che essa possa far entrare nei cieli. In questo senso rimando all'episodio della Torre di Babele, descritto da Genesi (cf *Gn* 11,1-9).

2) Il Regno di Dio e la « cultura » cristiana

C'è chi ritiene che il Regno (non più inteso come spazio di giustizia umana, ma nel suo significato « trascendente »), sia già qui adesso, secondo una dinamica propria all'escatologia realizzata (quella che, in qualche modo, si può cogliere esasperando alcune espressioni giovannee). E allora si tratta, per chi si pone in questa prospettiva, di affermarlo di fronte ad una cristianità ritenuta rinunciataria e impaurita, pronta a « fornicare » con gli « stranieri » (cioè pronta ad innamorarsi delle ideologie che via via « il mondo » propone). Si tratta, ancora, di scoprire, o riscoprire nelle pieghe di una tradizione di popolo e di cultura, di Chiesa e di comunità, il soggetto cristiano. Esso sarebbe ricco — per il fatto di vivere globalmente e senza incomprensibili dualismi il suo essere in Cristo — di una vera e propria cultura. Esso avrebbe la possibilità nativa di una espressione propria che ha il diritto di porsi accanto alle altre espressioni culturali, in nome di libertà civili che debbono riconoscere e rispettare i pluralismi anche a livello di strutture istituzionali. Questo

atteggiamento dà luogo, a mio dire, a conclusioni (anche se rifiutate) di tipo integrista. Teologicamente si può facilmente incorrere in quello che nei primi secoli veniva chiamato « docetismo ». Infatti, in nome di un rifiuto totale ad ogni possibile dualismo, si finisce col non riconoscere, o almeno col disconoscere, prima la legittima autonomia delle realtà terrene, poi — come conclusione forse difficilmente avvertita almeno a livello di prassi cristiana — la vera umanità del Cristo. Dunque, facilmente, si può parlare anche di posizione che tende al monofisismo.

Le due accezioni descritte hanno una ben diversa concezione del pluralismo. Mi sembra che, in qualche modo, lo neghino entrambe. Mentre però la prima accetta un pluralismo (almeno verbale) nell'ambito della Chiesa, per poi negarlo di fatto privilegiando la « scelta socialista », la seconda accoglie unicamente la possibilità di un pluralismo nella società e cioè, in poche parole, dice: il pluralismo si pone perché esistono cristiani e non cristiani. All'interno della comunità cristiana al massimo c'è pluralità, non può esserci pluralismo.

B. L'ESASPERAZIONE DEL « NON ANCORA »

Esiste una seconda posizione, che potremmo chiamare dell'« esasperazione escatologica ». È quella di chi accentua talmente il « non ancora » del Regno da considerarlo come totalmente assente dall'oggi del mondo (e della Chiesa). Forse una posizione come questa non è molto diffusa (ad essa, almeno, non si rifanno esplicitamente, per quanto ne sappia, grossi movimenti organizzati). È invece espressa da alcuni pensatori che ritengono, con tale posizione, di poter rifiutare validamente quella che abbiamo descritto prima (in entrambe le accezioni). Secondo tale posizione la condizione dei credenti e della Chiesa è di attesa provvisoria, inseriti come si è in una realtà che attende il suo totale cambiamento. Ideologie e avvenimenti mondani scivolerebbero sulla pelle dei credenti e della comunità ecclesiale senza impressionarli, perché tutto consiste in quello che deve ancora definitivamente compiersi. In questo senso cristiani e Chiesa si differenziano totalmente dalle realtà quotidiane e non hanno nulla di umanamente leggibile, proprio perché tutto deve ancora realizzarsi e, comunque, con una novità totalmente diversa da quella cui sono abituate le sapienze e le potenze del mondo. Solo la fede, già attuale, in quello che deve compiersi contraddistingue credenti e Chiesa.
Mi sembra sufficientemente chiaro, e già l'ho detto, che mia intenzione è quella di radicalizzare queste diverse posizioni, perché possano esserne conosciuti gli elementi più difficilmente accoglibili. Elementi che se talora rimangono nascosti nelle pieghe di una pratica, tutto sommato accettabile, possono rivelarsi quanto mai negativi una volta inseriti, quasi come cunei, in singoli interventi che manifestano, se attentamente esaminati, i difetti di fondo che tutti possono rilevare nelle posizioni da me descritte.

Lasciando un momento da parte la critica ad ognuno di questi modi di risolvere il problema che è sempre quello dello « specifico » del cristiano e della comunità ecclesiale, è giunto il momento di affrontare positivamente il tema dello « specifico ». Lo farò senza dimenticare di motivare ancora il perché del rifiuto delle posizioni precedentemente descritte e cercando di muovermi da una prospettiva che rispetti alcuni elementi portanti della Tradizione ecclesiale. Li trarrò, in maniera specifica, dalla cristologia e dall'escatologia. In particolare da una cristologia attenta al mistero dell'Incarnazione e da una ecclesiologia che parta dalla Chiesa intesa come sacramento di Cristo.

3. Lo «specifico» del cristiano e della Chiesa

Volendo sintetizzare al massimo lo « specifico » del cristiano e della Chiesa, allo scopo di esprimere rapidamente l'essenziale, cerco di dare una definizione sintetica che dovrò poi spiegare, esplicitandone il significato.
Lo « specifico » del cristiano e della Chiesa consiste nella proclamazione e nel riconoscimento.
Proclamazione che solo il Signore è Dio (contro ogni tentazione o affermazione idolatrica); *riconoscimento* del Cristo (nella storia, e quindi nella realtà e più particolarmente sul volto di ogni uomo).
Per rendere comprensibile, e utilizzabile a livello pastorale e specialmente a livello catechistico, tale sintesi, evidenzio le prospettive dalle quali mi muovo.

A. UNA PRIMA COPPIA DI PROSPETTIVE

È data da una riflessione sull'Incarnazione e da una riflessione sulla Chiesa come sacramento.

1) L'Incarnazione

È l'evento nel quale si compie una storia della salvezza che il pio israelita, e poi il cristiano, cominciano ad intravedere nella stessa Creazione (appunto con la C maiuscola). La Creazione non è tanto, per chi crede, un dato di filosofia naturale, o di teologia naturale, quanto un dato di Fede: la Fede, appunto, in Colui che ha un disegno di salvezza per l'uomo. Tanto meno è, per il credente, un dato cosmogonico. E si tratta, a proposito di Incarnazione, di riferirsi al Cristo « vero Dio e vero uomo ». Non sto qui a discutere sulla definizione di Calcedonia (451) e sul significato che le espressioni « persona » e « nature » avevano per i Padri calcedonesi e per i teologi contemporanei. Ritengo (cf lo studio di R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa. Tentativo di interpretazione della cristologia patristica,* in AA. VV., *Il problema cristologico oggi,* Cittadella, Assisi 1973, pp. 131-182) che già nel Nuovo Testamento sia evidente una precisa affermazione della vera umanità e della vera divinità di Cristo. Ritengo anche che sia necessario costantemente riaffermare, senza confusioni e senza divisioni, la natura umana e la natura divina di Cristo. Questo sapendo come oggi sia facile rifiutare, anche implicitamente, la vera divinità ma anche sapendo che da sempre è stato facile rifiutare — magari nascostamente ma con conseguenze per nulla nascoste — la vera umanità di Cristo.

2) La sacramentalità della Chiesa

Affermata vigorosamente dal Vaticano II, permette di aprire una riflessione su una sacramentaria che non limita la sua attenzione ai « sette sacramenti », ma allarga ad una « sacramentalità diffusa » che permette al credente e alla Chiesa di cogliere nella realtà che ci circonda un forte riferimento a Cristo. Questo riferimento a Cristo avviene *solo nella Fede,* perché i sacramenti sono « segni » (e segni visibili, carichi di concretezza), efficaci (di un'efficacia

data loro dalla Potenza di Dio in Gesù Cristo), dimensionati nella Fede (sono « sacramenti della Fede), nella Chiesa (sono « sacramenti della Chiesa »), nel Regno (sono « sacramenti del Regno »).
La prospettiva sacramentale cui si fa cenno in relazione alla ricerca dello « specifico », è tale da permettere una lettura della realtà, da parte del credente e della comunità ecclesiale, veramente diversa (cioè in Cristo), pur mantenendo la realtà anche le caratteristiche che le possono essere attribuite da una lettura puramente umana. Anche qui esemplifico. Un matrimonio è per chi crede « un sacramento »; ma non è la dimensione sacramentale che fa di quell'incontro uomo-donna, incontro stabile, fedele, ecc., un evento umanamente valido. È piuttosto il gesto umanamente valido, ricco di stabilità, fedeltà, ecc., che permette al credente, per la Fede, di cogliere in esso, e non soggettivamente ma per un effettivo dono di Dio, il segno realizzatore, e dunque densissimo, di un rapporto che rimanda a Cristo e alla Chiesa, al Dio-sposo-fedele e al Popolo.
Ben collegate insieme, la prospettiva dell'Incarnazione (Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo) e la prospettiva sacramentaria (tutta la realtà assume un nuovo significato in Cristo, e i « sette sacramenti » in maniera totale proprio in quanto « vertice » di una diffusa sacramentalità, cf il *panmysterion* della teologia orientale), sono in grado di fondare una ricerca dello « specifico » che non si lasci tentare da riduzioni quali emergono dalle diverse posizioni sopraddescritte.
In particolare un'attenzione alla vera umanità e alla vera divinità di Gesù Cristo va condotta « senza confusioni e senza divisioni ». L'accusa di dualismo fatta da chi ritiene che l'evento cristiano tinga di sé tutta la realtà vale solo se chi la sostiene evita le confusioni (e confusioni nascono quando si tenta di « battezzare » tutto, presentando come tipiche del credente una serie di azioni che hanno, invece, una loro autonomia). Ancora: la prospettiva sacramentaria, anch'essa attenta a non dividere ma anche a non confondere, impedisce quella sacralizzazione della realtà (anche della realtà sacramentale in senso stretto) che allontanerebbe dalla vita e permetterebbe, contro la Tradizione evangelica così fortemente espressa dagli scritti giovannei (in particolare l'Evangelo e l'Apocalisse), l'affermarsi di una vera e propria « alienazione religiosa ». Il « regime » cristiano non è quello della sacralizzazione. Semmai « tutto è santo », in Gesù Cristo. Ma il « tutto è santo » in Gesù Cristo dice rispetto profondo per il « tutto è umano ». E questo, ancora una volta, è l'itinerario dell'Incarnazione: un farsi uomo da parte di Dio, perché l'uomo sia divinizzato (*theosis*).

B. UNA SECONDA COPPIA DI PROSPETTIVE

1) Superamento dell'esasperazione del « già » e dell'esasperazione del « non ancora »

S'insiste qui sul rifiuto delle posizioni espresse al punto 2, e cioè sul rifiuto sia dell'integrismo che consegue all'affermazione « il Regno è già totalmente qui adesso » (affermazione che ha poi due diverse accezioni), sia della visione radicalmente escatologica che rimanda tutto ad un tempo ancora non attuale. Non si tratta di un rifiuto unicamente negativo, ma di un rifiuto che punta ad un superamento di queste posizioni richiamando a Gesù Cristo nella sua complessità di « vero uomo e vero Dio », e richiamando ad una concezione che ormai si qualifica come « del già e del non ancora ». Il Regno è *già*

tra noi. La beata Risurrezione di Cristo, gli eventi della salvezza, non sono più qualcosa di lontano: sono qualcosa che ha già trasformato la storia, e quindi la realtà. Eppure si è ancora paradossalmente (si ricordi l'espressione « paradosso » cara a De Lubac) in attesa. *Già* e *non ancora* sono incomponibili secondo le sapienze e le potenze del mondo, non lo sono, nel credente, per l'apertura che esso ha nei confronti della Sapienza e Potenza di Dio. Anche l'affermazione « vero Dio e vero uomo » è paradossale (sempre per utilizzare la terminologia di De Lubac), eppure è quanto la Fede propone al credente distinguendolo così veramente *in tutto* da chi non crede. Ma è una distinzione *in tutto* che conserva l'umiltà e la piccolezza del Maestro: il Verbo che si è fatto carne (cf *Gv* 1,14) è colui che ha umiliato se stesso (la *kenosis,* cf *Fil* 2,7), facendosi schiavo e morendo in Croce (cf *Fil* 2,8). E questo va detto in riferimento a chi pretende per la Chiesa e per il credente un regime di « cultura » e di « civiltà », di riconoscimento umano, ecc. Ma si tratta pure di un *già* e di un *vero Dio.* E questo va ricordato a chi punta ad una giustizia costruita dall'uomo e quindi tale da doversi sempre ritenere « penultima » rispetto alla giustizia-salvezza che è solo opera di Dio, avendo come contenuto una divinizzazione che nessuno — se non il dono di Dio — può operare.

2) Superamento della divisione e della confusione

Si deve avere una cura continua per evitare sia la divisione (ognuno di noi si riconosce come complesso ma sempre come uno, e non si può operare una frattura che sarebbe mortale tra l'uomo e il cristiano), come anche la confusione. E questa confusione è rilevabile in ogni integrismo: sia quello che dà a potenze della terra (ad es. a visioni del mondo) la capacità di far entrare l'uomo nel Regno; sia in quello che — l'ho già detto — tende a « battezzare » qualsiasi evento e qualsiasi operazione umanamente corretta chiamandola subito « cristiana ». Si dimentica spesso non solo la legittima e più volte affermata autonomia delle realtà terrene ma anche la storia (qui si aprirebbero interessanti *excursus* — che è impossibile svolgere — sulla condizione di minoranza dei « cattolici » e anche sul martirio troppo facilmente identificato con la mancanza — scoperta solo adesso? — dei diritti civili...).

4. Proclamare e riconoscere

Si tratta, adesso, di dare un contenuto a queste due espressioni. E non solo in riferimento a Dio (proclamazione che solo il Signore rivelato da Gesù Cristo è Dio) e a Gesù Cristo (riconosciuto nella realtà), ma anche in riferimento alla storia, quella in cui i cristiani e i credenti vivono già e non ancora la realtà nuova.

A. PROCLAMARE E RICONOSCERE IN RIFERIMENTO A DIO E AL CRISTO

1) La proclamazione

La proclamazione anti-idolatrica è una costante dell'Antico e del Nuovo Testamento. Affermare di fronte a tutti i popoli che solo il Signore (Adonai) è Dio è stato un impegno continuo per l'Israele fedele. I Profeti di Dio, quando il popolo mancava all'impegno e correva sugli alti luoghi di Cananea o acco-

glieva, in esilio, divinità straniere, hanno richiamato alla fedeltà di un rapporto, spesso descritto come coniugale. Il Popolo, divenuto idolatra, è come una adultera, o anche come una prostituta. Da *Osea* all'*Apocalisse* si ha un seguito di riferimenti chiari. Nella fede dei cristiani e della Chiesa questa proclamazione anti-idolatrica non solo si arricchisce di contenuti (ho già detto che non è qui il caso di formulare una confessione di Fede o di scrivere una *summa* di teologia cattolica), ma diventa sempre più quello che caratterizza fondamentalmente cristiani e Chiesa. Di fronte a chi non crede questa proclamazione è affermazione di un Assoluto che prende un nome e un volto, perché il Dio proclamato come « il solo Dio » è il Padre di Gesù Cristo, e i credenti lo riconoscono in Lui (il Cristo è l'immagine [*to eikon*] del Dio l'invisibile, cf *Col* 1,15); è Lui, il Cristo, la strada che conduce al Padre (cf *Gv* 14,6): in Lui Tommaso e tutti i seguaci che nella storia si susseguiranno potranno andare al Padre. È dunque il Padre, ed è anche la Trinità: ma ho già detto che non sono disposto qui a proporre un trattato di teologia. Mi sembra sufficientemente chiaro come, nell'ambito della fede cattolica, siano da intendersi tutte le dimensioni da inserirsi nella proclamazione. Chi sostituisce a questa proclamazione un'altra, chi si fa altri dèi (e molto più gravemente chi li identifica, al di fuori spesso di ogni prospettiva semplice o religiosa, in raffinate proiezioni dell'uomo al di sopra di tutto — e qui starebbe bene un riferimento alle idolatriche pretese libertarie dei radicali... —), non è cristiano. E, invece, è tipica del cristiano e della Chiesa (senza orgoglio perché si tratta anche di un dono) la proclamazione costante e umile. Una proclamazione che ha la forza del Maestro che non ha scelto le ricchezze e le forze del mondo, ed è morto sulla Croce, senza chiedere un intervento delle milizie angeliche...

2) Il riconoscimento

Accanto alla proclamazione sta il riconoscimento. Un riconoscimento del Cristo nella realtà (dimensione sacramentale), che è carico di tutto quello che nella fede cattolica dice Chiesa, comunione, carismi, ministeri: ma anche qui non voglio svolgere un trattato di ecclesiologia e di sacramentaria. Ed è carico di un costante rimando al Cristo presente negli eventi (la lettura dei *segni dei tempi*!), e in particolare riconoscibile sul volto dei fratelli, dei più piccoli, dei sofferenti.

Anche questo contraddistingue senza possibili confusioni i credenti e la Chiesa: solo loro possono realizzare questo riconoscimento e dare un significato, in Cristo, a gesti che hanno comunque uno spessore di umanità raggiungibile anche da chi non crede. Per intenderci: non è un gesto di solidarietà che differenzia chi crede da chi non crede. Questo gesto caratterizza l'uomo veramente uomo da quello che non ha compreso cosa significhi umanità. La differenza è data appunto dal riconoscere il Cristo. E che questo riconoscimento di Cristo nella realtà e in particolare nell'uomo che ci sta di fronte possa anche dare un « supplemento di umanità », è possibile ma intanto dev'essere di volta in volta provato, e inoltre è semmai una conseguenza dell'essere cristiano e non un elemento identificatore.

Tanto la proclamazione che il riconoscimento si compiono come dono di Dio: senza lo Spirito nessuno di noi può dire « Abba, Padre »; senza lo Spirito si è solo ossa aride (cf *Ez* 37) e si fugge di fronte al disastro della Croce.

E se non si accoglie il dono, non si proclama e non si riconosce: e anche questo il cristiano e la Chiesa lo sanno e quando lo scorgono nella propria vita possono ancora (e sempre per il dono di Dio) convertirsi e, confessando il peccato, vivere. La confessione del peccato si pone dunque come un'appendice alla proclamazione e al riconoscimento ed è in qualche modo un ulteriore elemento di identificazione del credente e della Chiesa. Lo « specifico » si arricchisce e si completa così, ancora una volta, con un gesto tutto intessuto di dono e di fede, compibile solo da chi ha avuto l'annuncio e lo ha misteriosamente accolto.

B. PROCLAMARE E RICONOSCERE IN RIFERIMENTO ALLA STORIA

Lo « specifico » del cristiano come si manifesta al mondo? Di più: che cosa dice al mondo?

1) La proposta dell'evento « Gesù Cristo »

Proclamando e riconoscendo, i cristiani e la Chiesa offrono al mondo l'evento Gesù Cristo, ripetendone nei secoli una presenza. Questo modo di presenza, l'ho già notato, non può che essere dello stesso tipo della presenza del Cristo. Una presenza certo gloriosa, dopo la Risurrezione: ma tale, cioè gloriosa, sempre e solo per il credente. Per chi non crede, tutto si ferma e si blocca allo scandalo e alla pazzia della Croce. La tomba vuota è evento storico da cui sorge la fede nella Risurrezione per chi crede, ma per le guardie e per i capi del Sinedrio è solo un avvenimento sul quale ricamare racconti che sanno di tutto fuorché di glorificazione.
Si tratta di una manifestazione umile, senza pretese di affermazioni che le sapienze e le potenze del mondo possano riconoscere « alla pari ». E non può essere che così, se si pensa all'evangelo, e anche alla storia della salvezza come si svolge nell'Antico Testamento. È volontà di Dio che i suoi siano sempre dei piccoli, la glorificazione dei quali rimandi solo alla Potenza e Sapienza di Dio (cf la scelta di quel piccolo popolo che è Israele, le parole di Dio a Gedeone prima della battaglia, la scelta del giovane Davide, ecc.).

2) La contestazione permanente degli assoluti della storia

Proclamando e riconoscendo, i cristiani e la Chiesa s'inseriscono in un duplice filone umanamente interessante: con la proclamazione che solo il Signore è Dio, essi non solo manifestano una anti-idolatria di fondo, ma possono essere in grado di fornire al mondo, a chi non crede, un metro per misurare ogni evento umano e ogni « grande della storia ». Ogni uomo, anche se non crede, può apprendere da questa proclamazione che le realtà della terra, anche se si presentano in un certo momento della storia come estremamente interessanti, sono pur sempre limitate. È dunque possibile fondare una contestazione permanente che apre la strada a quella « rivoluzione » che impedisce all'umanità di arrestarsi di fronte ai risultati raggiunti. Sempre per esemplificare: il cristiano può far comprendere che nessuna ideologia, nessuna dottrina socio-politica, nessuna economia, nessuna scienza, nessun uomo è tutto. Solo in questa comprensione sono possibili quei cambiamenti

che permettono, se non un progresso (l'ideologia del progresso sta subendo colpi mortali sotto il peso della « crisi »...), un costante e indispensabile adeguamento alla realtà.
Col riconoscimento, i credenti e la Chiesa possono favorire un'attenzione positiva all'uomo, contro ogni asservimento dell'uomo stesso. L'immagine e la somiglianza di Dio, e i tratti del volto di Cristo, così come sono colti da chi crede, non possono certo essere intravisti da chi non crede. Ma l'attitudine del credente « per l'uomo » può essere di aiuto ad uno svilupparsi di un'attenzione costruttiva a proposito dell'uomo che può favorire, nel lavoro svolto in comune e in dialogo con chi non crede, una comprensione maggiore del senso profondo che ogni uomo, anche chi non ha potere, ha per il suo stesso essere uomo.
Qui, evidentemente, si è di fronte ad un impegno che non sempre consegue alla presenza dei cristiani e della Chiesa. Impegno, comunque, che continua a restare un imperativo per chi crede e per la comunità cristiana, che possono e devono rendere questo servizio, sapendo però, con profondo senso di umiltà, che l'attitudine « rivoluzionaria » e quella di grande attenzione all'uomo se sono un possibile servizio, non sono però un retaggio esclusivo, facendo parte di uno spessore di umanità che *ogni uomo* è in grado di controllare e realizzare.

5. Conseguenze

Una volta identificato lo « specifico » della Chiesa e dei cristiani nella proclamazione e nel riconoscimento, in una prospettiva di Incarnazione e sacramentaria, quali sono le principali conseguenze che ne derivano? La ricerca dello « specifico » non è, infatti, fine a se stessa. Le motivazioni, evidenziate all'inizio di questo articolo, richiedono soluzioni. Le conseguenze avranno un senso se potranno in qualche modo offrire spunti di soluzione ai problemi posti.

Parametri per la verifica dell'autenticità

Ho detto che una Chiesa che evangelizza dev'essere conscia di quello che è. Dire che specifico della Chiesa e dei cristiani è appunto proclamare che solo il Signore è Dio e riconoscere Cristo nella realtà, significa intanto evidenziare il fine della Chiesa, evitando di proporre sovrastrutture o elementi che appartengono ad incrostazioni della storia, piuttosto che alla grande Tradizione ecclesiale che si pone, invece, sulla linea della proclamazione e del riconoscimento. Significa anche saper misurare tutte le iniziative di Chiesa e le iniziative dei credenti con quei due parametri fondamentali offerti dalla proclamazione e dal riconoscimento. Se non si entra in essi, se ci si accorge che alcune iniziative hanno scopi diversi, forse è meglio interromperle o, almeno, avere coscienza che ci si sta muovendo, forse anche legittimamente, ma così come possono muoversi tante associazioni di uomini e di donne, senza la pretesa di rifarsi all'evangelo...

Per distinguere la Tradizione dalle tradizioni

Ho aggiunto, tra i motivi che inducono alla riflessione sullo « specifico », la situazione socioculturale profondamente mutata e in via di ulteriore cambia-

mento. A fronte di tale situazione molto dinamica, l'aver colto il senso più profondo di quello che caratterizza i cristiani e la Chiesa, significa distinguere bene tra Tradizione e piccole tradizioni. Queste ultime potranno aver avuto, e forse potranno ancora avere in ambienti particolari, una loro importanza e un loro senso; non essendo propriamente legate allo « specifico », non avranno bisogno di essere sostenute con una difesa che sa di corporativistico, di consorteria. Ancora: un'attenzione allo « specifico » permetterà di cogliere gli elementi nuovi offerti dalla situazione mutata e di saper inventare quelle forme storiche di vita cristiana ed ecclesiale che non solo non siano anacronistiche ma siano un rivestimento comprensibile, espressione evidente dell'accoglimento vitale dei segni dei tempi. I cristiani e la Chiesa non vivranno allora un'esperienza apologetica, di difesa, su trincee sempre più arretrate, ma manifesteranno, nella continuità della proclamazione e del riconoscimento, il loro essere sale della terra e luce del mondo. È quanto abbiamo dall'insegnamento dei santi: Domenico e Francesco non ricalcano Benedetto; Giovanni Bosco e il Cottolengo non ricalcano Vincenzo de' Paoli. Tutti sono, e solo, imitatori di Dio, come figli carissimi, camminando nella carità, come Cristo li ha amati (cf *Ef* 5,1-2).

Per un impegno politico senza ambiguità

Ho anche fatto cenno ad una discussione che si svolge all'interno della Chiesa e che verte per lo più, in mezzo a molte lacerazioni, sul tema « il Cristiano e la politica ». Anche a proposito di questa discussione, un'attenta riflessione sullo specifico impedisce, o può impedire, l'inoltrarsi su strade che in nome di pretese « scelte per... » (segue il nome di questa o quella ideologia) o di altrettanto pretese « identità cristiane », operano una pericolosa riduzione. E tanto più pericolosa quanto più si maschera sotto paludamenti che hanno la pretesa di esprimere il senso profondo e unitario della fede cristiana. Profondità e unità che hanno invece un solo nome: Gesù Cristo, la cui forza è quella di Dio, e non quella che può derivare dai modi storici dell'aggregarsi dei cristiani.

6. Conclusione

A questo punto mi sembrano sufficienti poche espressioni, rissuntive. Parlando dello « specifico » della Chiesa e dei cristiani mi permetto di ricordare ancora l'importanza dell'argomento, e nello stesso tempo l'ambito circoscritto entro il quale ho voluto affrontarlo. Avrei potuto dare nomi e cognomi alle posizioni da me ritenute non corrette, ma non amo le polemiche e preferisco che la non correttezza di eventuali posizioni possa essere scoperta dal lettore capace di compiere da solo un confronto e un giudizio.

Quanto poi alla proclamazione e al riconoscimento (e al conseguente eventuale atteggiamento di confessione del proprio peccato), credo che abbiano una tale ricchezza di contenuti (se colti all'interno della Tradizione cattolica), da non far rimpiangere l'abbandono di « fronzoli » che invece di arricchire la preziosità del dono hanno rischiato o rischiano di adulterare la severa bellezza di quanto abbiamo ricevuto « per Gesù Cristo ».

IL VANGELO DI GIOVANNI E LA CHIESA

studi

UNA CHIESA IN TOTALE TENSIONE A CRISTO E AL BENE DEI CREDENTI

ANSELMO DALBESIO

Premessa: linee di lettura[1]

1. L'INTERESSE PREVALENTEMENTE CRISTOLOGICO DI GV

« Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo *udito,* ciò che noi abbiamo *veduto* con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo *contemplato* e ciò che le nostre mani hanno *toccato,* ossia il *Verbo della vita* (poiché la vita si è fatta *visibile,* noi l'abbiamo *veduta* e di ciò rendiamo *testimonianza* e vi annunziamo la *vita eterna,* che era presso il Padre e si è resa *visibile* a noi), quello che abbiamo *veduto e udito,* noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi *siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo.* Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia perfetta » (*1 Gv* 1,1-4).

Prendiamo l'avvio dall'inizio della *1 Gv,* perché esso rivela appieno le intenzioni e le finalità profonde del IV Vangelo.

[1] Offriamo una sintesi bibliografica per chi volesse proseguire le linee della ricerca: A. WIKENHAUSER, *L'evangelo secondo Giovanni* (Il NT commentato, 4), Morcelliana, Brescia 1959, pp. 407-408 (l'unione dei fedeli con Cristo e con Dio), pp. 409-411 (i discepoli e la Chiesa); D. MOLLAT-F. M. BRAUN, *L'évangile et les épitres de Saint Jean* (BJ), Les Ed. du Cerf, Paris 1960, pp. 23-25; A. FEUILLET, *Le temps de l'Eglise d'après le quatrième Evangile et l'Apocalypse,* in « La Maison-Dieu » n. 65, 1961, pp. 60-79; J. L. D'ARAGON, *Le caractère distinctif de l'Eglise johannique,* in AA. VV., *L'Eglise dans la Bible* (Studia. Recherches de Philosophie et de Théologie..., 13), Desclée De Brouwer, Bruges-Paris 1962, pp. 53-66; H. BUSSCHE VAN DEN, *L'Eglise dans le quatrième Evangile,* in AA. VV., *Aux origines de l'Eglise* (Recherches bibliques, 7), Desclée De Brouwer, Bruges 1965, pp. 65-85; R. SCHNACKENBURG, *La Chiesa nel NT. Realtà, interpretazione teologica, essenza e mistero* (Quaestiones disputatae), Morcelliana, Brescia 1968, pp. 113-128; R. E. BROWN, *The Gospel according to John (I-XII)* (The Anchor Bible), Geoffrey Chapman, London-Dublin-Melbourne 1971, CV-CXI; E. SCHWEIZER, *La comunità e il suo ordinamento nel NT* (Teologia in cammino, 8), P. Gribaudi Ed., Torino 1971, pp. 94-100 (da prendersi con riserva!); C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and notes on the Greek Text,* S.P.C.K., London 1972, pp. 78-82; G. SEGALLA, *San Giovanni* (Maestri di spiritualità. Mondo biblico), Ed. Esperienze, Fossano 1972, pp. 151-162; IDEM, *Giovanni* (Nuovissima versione della Bibbia, 36), Ed. Paoline, Roma 1976, pp. 94-97; H. SCHLIER, *Ecclesiologia del NT,* in AA. VV., *Mysterium salutis.* IV/1: *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo,* Queriniana, Brescia 1972, pp. 158-172; G. DANESI-T. BALLARINI, *Il quarto Vangelo,* in AA. VV., *Introduzione alla Bibbia.* IV: *I Vangeli,* Marietti, Torino 1973, pp. 425-427.

In effetti il tema di fondo di *Gv* è precisamente la presentazione di GESÙ FONTE DI VITA PER L'UMANITÀ QUALE RIVELATORE DEL PADRE ed esso assorbe in sé tutti gli altri interessi ecclesiali collaterali. Più che negli altri Vangeli, tutto in *Gv* è decisamente ricondotto alla parola, all'azione e alla persona di Cristo. Potremmo dire che al valore assoluto della sua trascendente figura corrisponde, nella vicenda evangelica, la presenza centrale e catalizzante della sua persona. Negli episodi il punto focale dell'azione è Gesù (cf 2,1-11.13-22; c. 4; 5,1-18; 6,1-15.22-26; c. 9; c. 11) e nei discorsi egli parla sempre e solo di se stesso, della sua persona e della propria funzione e azione messianica.

Per questo motivo, nell'ambito del ricco simbolismo giovanneo, Gesù figura come il *simbolismo fondamentale*: ogni simbolo di *Gv* fa sempre riferimento a Cristo ed è perciò sempre cristologico. Gesù è visto come *sposo* (3,29), *agnello di Dio* (1,29.36), *tempio* del nuovo culto (2,21), *pane* vivificante (6,35), *luce* del mondo (8,12; 9,5), *porta* dell'ovile (10,7ss), *pastore* ideale e perfetto (10,11-16), la *vite,* di cui noi siamo i tralci (15,1-7), la *via* (14,6). Ogni aspetto della sua esistenza e della sua attività ha un valore simbolico, cioè trascendente, perché svela la realtà divina che si trova in Cristo Gesù. L'uso che *Gv* fa dell'aggettivo « vero » (*alethinòs* = oggettivamente vero, autentico) [2] intende sottolineare questo dato fondamentale della figura del Salvatore, evidenziato dai vari simboli: Gesù è « la luce *vera* » (1,9), « il pane dal cielo, quello *vero* » (6,32), « la *vera* vite » (15,1). Con ciò l'evangelista vuole dire che Gesù attua e contiene totalmente in sé quelle realtà e quei valori, di cui il pane, la vite, la luce sono solo una debole partecipazione ed espressione, e inoltre che Cristo esaurisce pienamente quei valori che erano soltanto parzialmente espressi dalla rispettiva metafora usata nell'AT. Sicché Gesù in *Gv* non solo spiega tutto, ma contiene pure tutto, perché tutto esiste e sussiste in lui (cf 1,3).[3]

2. PROSPETTIVA SPECIFICA DEL DISCORSO ECCLESIOLOGICO IN GV

Stando così le cose, non dovrà meravigliare il riscontro, nel IV Vangelo, di un'estrema povertà di termini e di formulazioni esplicite sul tema della Chiesa. Il fatto è notato unanimemente dagli esegeti, i quali, in genere, sono pure colpiti dalla scarsezza di contributi su questo aspetto del messaggio giovanneo.[4] In realtà *Gv* non offre alcuna notizia precisa sull'organizzazione esterna, sulle funzioni e sulla struttura gerarchica della Chiesa, né formula una definizione completa o contiene una descrizione soddisfacente della comunità dei credenti in Cristo. Neppure possiede le espressioni ormai di comune dominio nella tradizione neotestamentaria, quali « popolo di Dio » (*Rm* 9,25-26; 11,2; *1 Pt* 2,9), « i santi » (*At* 9,13.32; *Rm* 15,26.31; *1 Cor* 16,1), « l'assemblea dei santi » (*1 Cor* 14,34), « i figli del regno » (*Mt* 13,38), « gli eletti » (*1 Pt* 1,1; *1 Ts* 1,4), « Israele » (quello autentico, secondo lo Spirito!) (*Gal* 6,16), « il corpo di Cristo » (*1 Cor* 12,27; *Rm* 12,4-5), « la Gerusalemme di lassù »

[2] Cf C. H. DODD, *L'interpretazione del quarto Vangelo* (Biblioteca teologica, 11), Paideia, Brescia 1974, pp. 180-182, 218-219.

[3] Sul simbolismo in *Gv* cf G. DANESI-T. BALLARINI, *o. c.*, p. 404; C. H. DODD, *o. c.*, pp. 173-184; H. BUSSCHE VAN DEN, *Jean. Commentaire de l'Evangile Spirituel* (Bible et Vie Chrétienne), Desclée De Brouwer, Bruges 1967, pp. 42-44; G. STEMBERGER, *La simbolica del bene e del male in San Giovanni* (La Parola di Dio, 3), Ed. Paoline, Milano 1972.

[4] J. L. D'ARAGON, *o. c.*, p. 53; H. BUSSCHE VAN DEN, *L'Eglise...*, p. 65.

(*Gal* 4,26) o « celeste » (*Eb* 12,22). In *Gv* troviamo solo tracce assai discrete di terminologia ecclesiologica proveniente dall'AT, poiché le figure del gregge/pastore, della vite, dello sposo, del re vengono usate in un contesto eminentemente cristologico.

Da questa situazione testuale non si deve però concludere affrettatamente ad un'assenza del tema ecclesiologico in *Gv*. Forse, paradossalmente, esso è ricco assai, proprio per questo motivo. Giovanni si dimostra effettivamente interessato alla Chiesa e dà in merito un messaggio, che si rivela di una ricchezza insospettata, non appena dalla lettura superficiale del testo si passi alla visione prospettica del suo spessore dottrinale, memori dello stile simbolico e allusivo dell'evangelista. Se, come è stato dimostrato dai precedenti contributi, nei Sinottici la cristologia e l'ecclesiologia risultano incastonate l'una nell'altra in un compatto vicendevole intreccio, ciò vale particolarmente per *Gv*. Giovanni infatti, da bravo evangelista, non s'interessa alla figura del Salvatore per se stessa, ma solo in funzione di quanto essa dice all'oggi ecclesiale della comunità cristiana. Egli è preoccupato di scoprire — e realmente scopre — negli avvenimenti terreni di Gesù di Nazaret il fondamento delle varie manifestazioni e dei vari momenti della propria vita ecclesiale. Esiste perciò una linea di continuità fra Gesù e la Chiesa. Essa si ritrova negli eventi di Gesù, perché ha la convinzione che in lui già esisteva come in gestazione. In questo senso « tutto ciò che avviene nella Chiesa di Cristo è contenuto in germe negli avvenimenti della vita di Gesù »,[5] e « le parole del Cristo giovanneo a proposito del vero culto (4,23), "viene l'ora, ed eccola, adesso", sono caratteristiche di quella che si potrebbe chiamare la *sincronizzazione* giovannea, di questa prospettiva che abbraccia vita di Gesù e vita di Cristo nella sua Chiesa, prospettiva che nei discorsi d'addio diventa il tema di tutto l'evangelo ».[6] In ambedue i momenti la *persona di Gesù* è sempre al centro tanto dell'episodica storica che dell'esperienza di fede che ne scaturisce, giacché se i Dodici « hanno contemplato la sua gloria » (1,14) e creduto in lui (17,8), la Chiesa oggi è la dimora di Gesù e del Padre (14,23).

A. La Chiesa nella sua realtà strutturale

1. I CREDENTI FORMANO UNA COMUNITÀ

a) Giovanni fautore di un rapporto esclusivamente individuale con Cristo?

È noto come oggi molti cristiani trovino notevoli difficoltà ad accettare la Chiesa quale luogo e mediazione di salvezza. Fra le varie motivazioni vi è pure il fatto di una accentuata allergia alla « Chiesa istituzionalizzata », derivante da una concezione individualistica del cristianesimo, « che crede di poter fare a a meno della Chiesa, a tutto vantaggio di una partecipazione non-mediata al mistero di Cristo ».[7] Ora una certa lettura esegetica, che può fregiarsi del nome

[5] O. CULLMANN, *L'evangelo giovanneo e la storia della salvezza*, in IDEM, *Studi di teologia biblica* (Teologia oggi, 9), AVE, Roma 1969, p. 193.

[6] O. CULLMANN, *o. c.*, p. 196.

[7] G. GRASSO, « *Cristo, sì; Chiesa, no* ». *Motivazioni del rifiuto nei confronti della Chiesa e orientamenti di base per l'azione di « recupero » da parte della catechesi*, in « Catechesi », 45 (1976), n. 15, p. 7.

di un R. BULTMANN,[8] pretenderebbe di avere in *Gv* una testimonianza ispirata, giustificante in modo autorevole questa posizione dottrinale e di comportamento pratico. Si osserva che *Gv*, a differenza di Paolo, mantiene un silenzio pressoché assoluto sulla gerarchia e quasi non conosce la prospettiva e la terminologia ecclesiologica della precedente tradizione cristiana. Fra questi vocaboli tipici, quelli al singolare (regno di Dio, popolo di Dio, gregge, edificio, corpo...), che indicano gli aspetti fondamentali della *Chiesa come comunità,* sarebbero completamente assenti. In compenso però si nota un uso abbondante di termini ed espressioni al plurale, quali « discepoli » (56 volte), « pecore » (15 volte), « miei amici » (3 volte), « i suoi » (3 volte). Ciò dimostrerebbe che l'evangelista elimina decisamente dalla sua concezione di Chiesa la dimensione comunitaria per interessarsi esclusivamente dell'individuo. La Chiesa, secondo lui, non costituirebbe un *gruppo,* i cui membri sono *uniti fra di loro,* ma un insieme di individui divenuti discepoli di Cristo in virtù della loro *adesione personale* mediante la *fede.*[9]

Confessiamo che si deve prendere atto dell'*esistenza materiale* dei dati giovannei summenzionati e che non si può certo negare la concentrazione dell'interesse, da parte di Giovanni, sulla decisione personale come esigenza di salvezza per ogni uomo e sulla necessità dell'adesione a Cristo mediante la fede. Ma l'insistenza su questi elementi e il silenzio sulla struttura gerarchica della Chiesa non permettono in alcun modo di concludere che l'evangelista vorrebbe reagire con ciò all'incipiente processo di organizzazione ecclesiastica e promuovere, come antidoto, un netto individualismo religioso. Queste particolari accentuazioni giovannee non dissolvono affatto la realtà della Chiesa, ma piuttosto danno al ricco contenuto ecclesiologico di *Gv* il suo taglio peculiare, che è appunto quello d'insistere sull'aspetto interiore e spirituale della comunità cristiana. Che il IV Vangelo non ignori la *realtà comunitaria* della Chiesa è testimoniato nel testo da vari elementi. Ci limitiamo qui all'analisi veloce di alcuni di essi.

b) Il gruppo dei discepoli anticipo e inizio della Chiesa

Lungo tutto il IV Vangelo fa spicco, attorno a Gesù, un gruppo ben determinato di persone: i *suoi discepoli,* tra cui primeggiano *i Dodici.* Non si tratta di un gruppo sorto per caso. Esso è nato intenzionalmente dalla persona di Gesù, perché è stato lui a sceglierli tutti a uno a uno, nel caso dei Dodici (6,70-71; 13,18; 15,16.19), e, per gli altri, la sequela nasce da un intervento diretto del Padre nel dinamismo misterioso del loro atto di fede in Gesù: « Questa è la volontà di colui che mi ha mandato, che io non perda nulla di *quanto egli mi ha dato...,* che chiunque vede il Figlio e *crede in lui* abbia la vita eterna » (6,39-40). In 1,35-51 alcuni di essi vengono presentati e indicati singolarmente per nome e dal c. 2 fino al c. 21 Gesù appare sempre in loro compagnia e non agisce mai senza di essi, che risultano così pienamente coinvolti nel destino del Maestro. Con lui subiscono le conseguenze della sua contrapposizione e del suo urto frontale con i Giudei, che rifiutano Gesù e i « suoi », perché si pensano stirpe di Abramo (8,33.39.53.56) senza in realtà esserlo (8,44). Man mano che si compie la rottura con l'Israele storico, il gruppo dei discepoli scopre sempre più al suo interno la *propria identità.* Si percepisce

[8] R. BULTMANN, *Theology of the NT*, SCM Press, London 1965, II, pp. 91-92; nella stessa linea E. SCHWEIZER, *o. c.*, pp. 98-100.

[9] Cf J. L. D'ARAGON, *o. c.*, pp. 59-60.

innanzitutto come la schiera di quelli che credono in Gesù quale inviato del Padre: « Signore, *da chi andremo?* Tu hai parole di vita eterna; noi abbiamo *creduto e conosciuto* che tu sei il Santo di Dio » (6,68b-69; cf 10,3-4.14). La parola di Gesù « abita in loro » (5,38; 15,7), perché essi « dimorano » nella sua parola (8,31). Da essi si distinguono coloro che invece non solo di fatto non credono (5,37-38), ma che non possono neppure credere, perché « prendono gloria gli uni dagli altri e non cercano la gloria che viene da Dio solo » (5,44; 12,39). I seguaci di Cristo si sperimentano perciò come « scelti dal mondo » (15,19), ma ancora sempre situati nella tragica possibilità di venir meno alla loro adesione personale a Gesù (6,60-66). È in questa cornice che emergono le figure di Giuda Iscariota e di Tommaso: il primo come espressione tipica del « traditore » del Maestro (6,71; 13,2.18.21-30; 18,2-3.5), il secondo come incarnazione del discepolo dubbioso e titubante (20,24-29).

Da questi dati testuali appare evidente che Giovanni s'interessa al gruppo dei Dodici e più genericamente alla sequela prepasquale di Gesù con un'ottica fortemente ecclesiale. Per lui « il discepolato del Gesù terreno si presenta con valore paradigmatico come il discepolato del Risorto e raggiunge la sua vera essenza nel discepolato del Glorificato »,[10] vissuto oggi nella Chiesa. La designazione costante di « *discepoli* » serve appunto a sottolineare che la vita del credente deve esprimersi essenzialmente nel vincolo di fedeltà e di dedizione al Maestro e nella comunione di vita con lui. Il contrasto poi tra Gesù e i Giudei, che pervade tutto *Gv,* ha una portata eminentemente teologica, che trascende la pura episodica storica. « Questo Giudaismo nell'atteggiamento di rifiuto nei confronti di Gesù interessa l'evangelista solo nella misura in cui esso è il tipo dell'incredulità umana in genere di fronte alla luce di Cristo » [11] e nel limite in cui esprime la situazione della Chiesa di fronte al mondo nella sua concreta esperienza storica.

c) I credenti in Cristo sono il vero Israele

Ma, sul piano della storia della salvezza, la rottura di Gesù con il Giudaismo implica anche un'altra affermazione ecclesiologica, che Giovanni condivide con le altre tradizioni neotestamentarie: i seguaci di Cristo, in questa situazione, appaiono come il vero Israele di Dio (1,47), in cui concretamente sfociano e si attuano le promesse salvifiche dell'AT. Gesù infatti è realmente « colui del quale hanno scritto Mosè nella Legge e i Profeti » (1,45; 5,39-40. 43.45-47; 12,16.41; 19,28.36; 20,9) e i suoi discepoli — a differenza dei Giudei — sono coloro che « credono alla Scrittura e alla parola detta da Gesù » (2,22). Giovanni enuncia esplicitamente questo tema quando ricama il motivo dell'*adempimento delle Scritture in Gesù.* Egli è il nuovo tempio (2,13-22) del nuovo culto da lui instaurato (4,19-24); è nella sua persona che si attua la salvezza prefigurata nel serpente di bronzo descritto da *Nm* 21,4-9 (*Gv* 3,14), giacché lui solo è la manna celeste (6,32-33.35.48-51), l'acqua sorgiva (4,10; 7,37-38), la luce dell'umanità (1,4.9; 8,12; 9,5; 12,46), il pastore ideale (10,11-18) tanto atteso e promesso dal Signore nell'AT (*Ger* 23,1-8; *Ez* c. 34; 37,24), e — in contrasto con il vecchio popolo — che si rivelò vite sterile e apportatrice di delusioni (*Is* 5,1-7), Gesù è la « vera » vite, su cui crescono tralci vigorosi, portatori di frutti abbondanti e duraturi (15,1-8).

[10] H. Schlier, *o. c.*, p. 158.
[11] D. Mollat, *o. c.*, pp. 22-23.

L'Israele storico scade dunque a favore della Chiesa, i suoi privilegi e le sue funzioni passano a questa e si condensano in Gesù quale fondamento, centro e anima della nuova comunità di salvezza.

d) Metafore ecclesiologiche di Gv

Nell'ambito del confronto Gesù-Israele *Gv* accoglie e — or più or meno — sviluppa alcune immagini classiche, con cui nell'AT veniva abitualmente designato il popolo di Dio. Gesù figura quindi come lo *sposo* delle *nozze* messianiche (3,29-30), il *pastore* del *gregge* degli ultimi tempi, raccolto nell'unico *ovile* (c. 10; 11,52), la *vite,* che esaurisce nella propria persona tutta la realtà della *vigna* del Signore (15,1-8), il *re* del regno universale di Dio (18,33-37).

— *Il regno di Dio*

Il discorso è appena abbozzato ai cc. 3 e 18. In *Gv* 3,3.5 la formula « regno di Dio » equivale a « vita ». Abbiamo infatti l'espressione « vedere il regno di Dio » (v. 3), che corrisponde esattamente all'altra « vedere la vita » (v. 36), presente nella chiusa dello stesso capitolo. In 18,36-37 si parla di Gesù « re » e del « suo regno ». Questo è dunque considerato unicamente in funzione di Gesù con le conseguenze dottrinali che vedremo più sotto.

— *Il gregge/ovile*

È una delle immagini più familiari all'AT, che scaturisce direttamente dal contesto pastorale e originariamente nomadico d'Israele.[12] In *Gv* essa subisce una trasposizione, perché diventa l'allegoria del « buon pastore » (10,1-18) con la conseguenza che, mentre i termini « pastore » e « pecore » ricorrono rispettivamente sei e quindici volte, la parola « gregge » vi appare appena una volta solta. « Da questo contrasto sembra potersi dedurre che Giovanni pone l'accento non sul gruppo, ma sugli individui e sul loro capo. Questa impressione è confermata da *Gv* 21,15-17, il solo altro passo riferibile al tema del "gregge". Mentre il verbo "pascere" e il sostantivo plurale "pecore", "agnelli" appaiono ciascuno tre volte, è assente ogni termine designante l'insieme del "gregge" ».[13]

— *La vite*

È l'immagine in cui più risalta la caratteristica specifica del discorso ecclesiologico di *Gv* (15,1-8). L'AT parlava del « popolo di Dio » come di una « vigna ».[14] In *Gv* la metafora, come nel caso precedente, attraverso il processo della personalizzazione si trasforma da « vigna » in « vite » e indica direttamente la persona di Gesù: « Io sono la *vera vite* » (v. 1); « Io sono la vite, voi i tralci » (v. 5). Con ciò viene accentuata la profonda unità esistente fra Gesù e i suoi: essi sono incorporati a lui, « sono in lui » (v. 2) e vi « rimangono » (vv. 4-7). Come i tralci sono un tutt'uno con il ceppo, così i credenti formano una unità inscindibile con Cristo.

— *Le nozze messianiche*

Nell'AT Israele è sovente considerato come la « sposa » del Signore. L'immagine è particolarmente sfruttata dalla tradizione profetica sia nel contesto del richiamo alla fedeltà verso l'impegno jahvista che in quello della pro-

[12] Vedi *Is* 40,11; *Ger* 10,21; 23,1-8; 31,9; *Ez* 34,1-31; *Zc* 11,4-17; *Sal* 23; 78,70-72.
[13] J. L. D'ARAGON, *o. c.*, p. 56.
[14] Vedi *Is* 5,1-7; 27,2-5; *Ger* 2,21; 11,16; *Ez* 15,1-8; 19,10-14; *Sal* 80,9-17.

messa della salvezza definitiva ad opera del Messia (*Os* 2,21; *Is* 62,4-5; *Ez* 16,8). In *Gv* la figura ricorre una volta sola e con le trasposizioni proprie dell'evangelista, che ormai ben conosciamo. La sentenza su *Cristo « sposo »* fa parte della risposta che Giovanni il Battezzatore dà ai suoi discepoli: « Nacque allora una discussione tra i discepoli di Giovanni e un giudeo riguardo la purificazione. Andarono perciò da Giovanni e gli dissero: "Rabbì, colui che era con te dall'altra parte del Giordano e al quale hai reso testimonianza, ecco sta battezzando e tutti accorrono a lui". Giovanni rispose: "Nessuno può prendersi qualcosa se non gli è stato dato dal cielo. Voi stessi mi siete testimoni che ho detto: Non sono io il Cristo, ma io sono stato mandato innanzi a lui. *Chi possiede la sposa è lo sposo; ma l'amico dello sposo, che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo.* Ora questa mia gioia è compiuta" » (3,25-29).

Si noterà che è lo « sposo » (= Cristo) ad attirare tutta l'attenzione del discorso. Nel solo v. 29 ricorre infatti tre volte, mentre la « sposa » (= Chiesa) non vi è menzionata che una sola volta.

Ci sono forse altri due testi accostabili per parentela al nostro tema. Se si tiene presente il costume orientale, che vuole sia il padre dello sposo a scegliere la sposa, non avremo difficoltà a vedere in *Gv* 6,37 un accenno alla Chiesa: è essa la sposa che il Padre ha dato al proprio Figlio (cf pure 10, 29; 17,6-15). Ugualmente nell'episodio delle nozze di Cana (2,1-11) Gesù si sarebbe misteriosamente sostituito allo sposo, al quale — secondo l'abitudine — spettava provvedere il vino (cf vv. 9-10).[15]

— *Il popolo di Dio*

Troviamo inoltre tre accenni fugaci e indiretti al tema del « popolo di Dio ». *Gv* 1,49 riferisce la professione di fede di Natanaele in risposta all'elogio ricevuto da Gesù (v. 47: « Ecco davvero un [= un vero] Israelita... »): « Rabbì, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il *re d'Israele* ». All'ingresso trionfale in Gerusalemme la folla acclama: « Osanna! Benedetto colui che viene nel nome del Signore, il *re d'Israele!* » (12,13) e poco prima Giovanni riferisce la profezia pronunciata inconsciamente da Caifa: « Voi non capite nulla e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il *popolo* e non perisca la *nazione intera* » (11,49b-50). L'evangelista commenta: « Questo però non lo disse da se stesso, ma essendo sommo sacerdote profetizzò che Gesù doveva morire per la *nazione* e non per la *nazione* soltanto, ma anche per riunire insieme i *figli di Dio,* che erano dispersi » (11,51-52). In questo « popolo/nazione », comprendente tutti i figli di Dio dispersi, è facilmente leggibile la raffigurazione della Chiesa.

e) I risultati della rassegna

Dalla precedente rapida analisi possiamo cogliere alcuni preziosi elementi del discorso ecclesiologico di *Gv*.

— *Gv* dimostra di conoscere bene le principali espressioni con le quali il Cristianesimo primitivo designava la Chiesa come *gruppo unitario.*

— Egli però le usa con estrema parsimonia e in un modo accentuatamente personale.

— Questo comportamento non prova che Giovanni ripudii il concetto neo-

[15] Cf J. L. D'ARAGON, *o. c.*, p. 64, n. 3.

testamentario di Chiesa, quale gruppo di seguaci di Cristo *uniti a lui e fra di loro,* anche se fa vedere come egli si disinteressi effettivamente della *organizzazione ecclesiastica* del gruppo.

— *Gv* sposta realmente l'accento dal *gruppo* agli *individui,* non però allo scopo di promuovere l'individualismo religioso. Una simile prospettiva è infatti radicalmente contraria all'aspetto più caratteristico del suo messaggio ecclesiologico: l'*insistenza sull'unità* che esiste tra i credenti e che essi devono vivere. Essa, nell'ottica giovannea, non si attua solo *sul piano soggettivo,* nella realizzazione del precetto del Signore (= *carità*) (13,34; 15,12.17), ma si radica in una *realtà oggettiva*: la comune adesione a Cristo unifica talmente i cristiani tra loro, che la loro vicendevole unità è una partecipazione effettiva di quella esistente fra il Padre e il Figlio e la riflette (17,11.20-23).

— L'accentuazione dell'aspetto individuale del fatto cristiano mira perciò solo a sottolineare la *necessità assoluta del rapporto personale con Cristo,* a fare vedere come senza di esso sia impossibile l'esistenza della Chiesa. Questa infatti non può essere pensata come entità distinta da Cristo, perché esiste soltanto in relazione alla sua persona. La Chiesa è in definitiva Cristo stesso, vivente in tutti gli uomini che accettano di essere trasformati in lui e quindi di identificarsi a lui mediante la fede.

2. LA CHIESA È UNA COMUNITÀ STRUTTURATA

La Chiesa di *Gv,* quale insieme dei credenti in Cristo, non è né una comunità *statica,* determinata unicamente dal comune riferimento a Gesù come a suo puro principio logico, né una entità *amorfa,* costituente solo un grigio quantitativo numerico di persone. Si presenta invece come un gruppo ben strutturato e dinamicamente articolato. *Gv* ci fa vedere come la Chiesa sorge e si diffonde in virtù della *missione testimoniale* degli Apostoli e permane grazie al loro *servizio pastorale.* La sua esistenza, che ha il proprio principio vitale nello *Spirito Santo,* è poi nutrita, cresciuta e rinnovata dai *sacramenti* di Cristo, che sono l'espressione più forte del *nuovo culto* ricevuto dal proprio fondatore. L'apporto e la risposta personale del credente a questa situazione salvifica si condensa nell'*adesione di fede* a Cristo e nell'unione con i fratelli mediante la *carità.*

a) Nasce e sussiste grazie alla mediazione apostolica

La *gerarchia* della Chiesa è sufficientemente attestata da *Gv,* tanto nell'esercizio della propria *autorità* che nella duplice sua *funzione testimoniale e sacramentale.* I fedeli non approdano alla fede in Cristo attraverso una rivelazione privata e interiore o per processo spontaneo. La conoscenza di Cristo giunge loro sempre mediata dalla testimonianza di altri credenti, che, in linea ascendente, fa capo ai Dodici, testimoni privilegiati del Gesù di Nazaret. Essi furono espressamente *scelti* da Cristo e *consacrati* per questo compito ecclesiale. Gesù pregò infatti nell'Ultima Cena, riferendosi ai Dodici: « *Consacrali* nella verità. La tua parola è verità. Come tu mi hai mandato nel mondo, *anch'io li ho mandati nel mondo;* per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità » (17,17-19).[16]

[16] Cf A. FEUILLET, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du NT,* Ed. de Paris, Paris 1972, pp. 103-125, 177-183; W. THUESING, *La prière sacerdotale de Jésus (Jean, chapitre 17),* (Lire la Bible, 22), Les Ed. du Cerf, Paris 1970, pp. 101-108.

Gv, mentre ci presenta il *fatto* della missione apostolica, ce ne spiega pure la *natura*. Essa è identica a quella di Gesù, anzi, è una partecipazione e prosecuzione di quella del Maestro e perciò ha ugualmente la sua origine nella iniziativa e in un atto positivo del Padre, che vengono espressi in termini di « *consacrazione* ». Gesù è stato *mandato* nel mondo mediante la *consacrazione* da parte del Padre (10,36). I discepoli partecipano a loro volta dello stesso mandato e della medesima consacrazione (17,18-19; 20,21). Questa, come azione di Dio, è la scelta e la destinazione di qualcuno ad un ministero divino, che implica il conferimento dei doni e delle qualità necessarie allo scopo (cf *Ger* 1,5; *Sir* 45,4; 49,7). Gli apostoli vengono « consacrati *nella verità* » (17,17a), cioè mediante la parola di Dio, che è verità (v. 17b). Essa, compenetrando tutto il loro essere, li rende capaci della missione apostolica. Ora questa parola di Dio storicamente è Cristo stesso. È con il proprio sacrificio in croce e la propria glorificazione che egli diventa la fonte della missione apostolica mediante l'elargizione dello Spirito Santo (20,21-23): con il dono dello Spirito gli apostoli vengono abilitati all'esercizio del loro mandato, che è innanzitutto di carattere *testimoniale*; gli apostoli devono proseguire la testimonianza di Gesù a favore del Padre, a cui si unisce ora per essi anche quella a favore di Gesù: « Non prego solo per questi, ma anche per quelli che *per la loro parola* crederanno in me » (17,20); « voi *mi renderete testimonianza,* perché siete stati con me fin dal principio » (15,27).

b) Permane grazie al servizio pastorale degli apostoli

La testimonianza apostolica non è fine a se stessa, né mira soltanto a far sorgere l'adesione di fede a Cristo Gesù. Essa ha il suo naturale prolungamento nella *cura* che gli apostoli devono mettere per « conservare » e « custodire » i credenti nella fedeltà alla loro vocazione, proprio come fece Gesù, che, « mentre era con loro, li *conservò* nel nome del Padre e li *custodì,* di modo che nessuno andò perduto, tranne il figlio della perdizione, perché si adempisse la Scrittura » (17,12). Questa funzione costituisce la cura pastorale dei Dodici e dei loro successori, che Gesù conferì loro in modo esplicito dopo la risurrezione (21,15-17) e che si specifica come partecipazione allo stesso *potere pastorale* del Signore (cf c. 10). Così egli, buon pastore, permane nella sua Chiesa attraverso la presenza apostolica: il legame fra i due momenti è dato dall'amore indefettibile che unisce gli apostoli a Cristo come condizione per essere « pastori » a nome del Maestro (21,15-17).

c) È nutrita dai sacramenti di Cristo

La presenza di Gesù nell'oggi ecclesiale, a cui *Gv* si rivela fortemente interessato, raggiunge la sua massima espressione nel culto e particolarmente nella celebrazione liturgica dei sacramenti. È stato scritto molto e in vario modo sulla prospettiva sacramentale del IV Vangelo.[17] Al di là delle singole interpretazioni, resta comunque il fatto innegabile dell'intensa presenza, se non proprio della struttura sacramentale di *Gv*, che lascia cogliere il motivo di fondo della sua esistenza e rivela specifici contenuti teologici del messaggio giovanneo. Se Giovanni articola tutto il suo Vangelo attorno alle grandi feste

[17] Si veda la rassegna ragionata sull'argomento di M. Costa, *Nota sul simbolo sacramentale nel IV Vangelo,* in « Rivista Biblica », 13 (1965), pp. 239-254.

ebraiche [18] è proprio per ricordare, con questo intenso clima cultuale, che la presenza di Cristo nella Chiesa, assieme a quella dinamica dello Spirito Santo, ne costituisce l'elemento componente fondamentale.

Ricordiamo che in *Gv* l'identificazione di Gesù con il tempio della presenza di Jahvè è frequente (cf 1,14; 2,21-22; 4,20-26) e che questo nuovo tipo di presenza divina in Cristo si realizza nella sua Morte/Glorificazione. « La luce anticotestamentaria è sostituita da Gesù-Luce (8,12), che al momento della propria morte diverrà Gesù-Gloria », giacché « la vera venuta, la venuta totale si attuerà all'istante della sua partenza, allorché la Gloria di Dio si manifesterà nella sua Morte, al momento dell'Ora ».[19]

Gv vede simbolicamente anticipata e drammatizzata la presenza ecclesiale di Gesù nelle vicende teologicamente così ricche dell'Ultima Cena. Nei Dodici è ormai tutta la Chiesa, l'intera schiera dei futuri credenti, che è presente. La lavanda dei piedi, con il tema dell'« adesso » e del « dopo » (vv. 7.19) e dell'accoglienza dell'inviato di Cristo (v. 19), è l'atto introduttivo a questo spazio spirituale di Chiesa (13,1-19). Il primo discorso d'addio (c. 14) è poi tutto impegnato a far capire ai « suoi », che restano nel mondo (13,1), che Gesù, partendo, non toglie loro la sua presenza, poiché non li lascia « orfani, ma ritornerà da loro » (v. 18) e perciò essi, a differenza del mondo, lo « vedranno », poiché vivranno con Cristo della sua stessa vita (v. 19): « In quel giorno voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi » (v. 20). Il secondo discorso d'addio (cc. 15-16) è ancor più ecclesiale, perché tratta in modo positivo della comunione della vita con Cristo vissuta nella Chiesa (15,1-10), dell'amore fraterno dei credenti (15,11-17), in contrapposizione all'odio del mondo (15,18-16,4), e della missione (15,16.27).

La presenza del Signore glorificato nel culto della Chiesa si rivela soprattutto nel *Battesimo*, nell'*Eucaristia* e nella *remissione dei peccati*. Il colpo di lancia nel costato di Gesù Crocifisso, che ne fa sgorgare « sangue ed acqua » (19,34), sotto la penna di Giovanni diventa una suggestiva allusione all'azione salvifica di Cristo, che ormai si compie nei due primi sacramenti. Del *Battesimo* si parla espressamente nel colloquio con Nicodemo (3,1-21): esso fa « nascere » al « regno di Dio » (v. 3.5), dona cioè la « vita eterna » accettata mediante la fede (v. 15) e ottenutaci dal sacrificio di Cristo (v. 16). Quanto all'*Eucaristia* « il cap. 6 è interamente dedicato ad essa, in quanto per *Gv* già il pane dei cinquemila ne costituiva il compimento segreto nel tempo del Gesù terreno, e i seguenti discorsi di Gesù ne presentano il senso sotto diversi aspetti, finché, in 6,51c, mettono in luce senza veli il tema. Nell'aggiunta (al Vangelo di Giovanni) essa viene celebrata dal Risorto insieme con i discepoli, rivelandosi così radicata nella Chiesa ».[20]

L'ufficio o il potere di *rimettere i peccati* fu conferito da Gesù agli apostoli la sera stessa di Pasqua: « Gesù disse loro...: "Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi". Dopo aver detto questo, alitò su di loro e disse: "Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi" » (20,21-23). « Non si tratta, come pensano alcuni commentatori, di una continuazione, conferma e compimento della generale funzione di giudice propria di Gesù (3,19; 5,27; 9,39), ma di una missione dei discepoli da parte del Risorto con speciali

[18] Sono menzionate quattro festività ebraiche: più di una Pasqua (2,13-3,36; 6,1-72; 11,55-20,29), una *festa* imprecisata (5,1-47), la Festa delle capanne (7,1-10,21), la Festa della dedicazione (10,22-39).

[19] H. Bussche van den, *L'Eglise..., o. c.*, pp. 78,79.

[20] H. Schlier, *o. c.*, p. 170.

poteri, tra cui quello concreto di giudicare i peccati dei discepoli, che possono essere perdonati o ritenuti. Come la comunicazione dello Spirito non è affatto già il compimento delle promesse generali dello Spirito, ma una nuova forma specifica, così il giudizio cui i discepoli vengono abilitati... non è affatto ciò che si realizza con la predicazione della parola, ma un atto giudiziario *sui generis*... Si deve dire che qui ricompare il duplice ruolo che i discepoli, o i Dodici, di cui dieci sono qui raccolti, rivestono, cioè, da una parte, il fatto di rappresentare i credenti e, dall'altra, di mettere in luce, in questa occasione, il loro carattere tradizionale di schiera degli apostoli ».[21]

B. La Chiesa nella sua realtà dinamica: una comunità animata dallo Spirito Santo[22]

Cristo possedeva la pienezza dello Spirito in modo stabile già nella fase prepasquale. È grazie a questo fatto che egli solo poteva « battezzare », cioè immergere realmente nello Spirito, coloro che accoglievano la sua offerta di salvezza (1,33b). Lo stesso Spirito prosegue oggi il medesimo compito divino attuando e manifestando la presenza di Gesù nella Chiesa (7,39), al punto che in *Gv* esso si rivela come l'« altro Gesù »: « Io pregherò il Padre ed egli vi darà un *altro* Consolatore, perché rimanga con voi per sempre » (14,16). Con la sua presenza, attiva e illuminante, lo Spirito assolve presso i credenti varie funzioni, tra cui quella di *dottore,* di *testimone* e di *accusatore.* Tutta questa sua attività viene espressa in *Gv* con cinque formali promesse di Cristo.

a) « Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore, perché rimanga *con voi* per sempre, lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà *in voi* » (14,16-17).

b) « Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli *v'insegnerà* ogni cosa e *vi ricorderà* tutto ciò che io vi ho detto » (14,26).

c) « Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli *mi renderà testimonianza*; e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio » (15,26-27).

d) « Ora io vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò. E quando sarà venuto, egli stabilirà la colpevolezza del mondo in fatto di peccato, in fatto di giustizia e in fatto di giudizio.[23] Quanto al peccato, perché non credono in me; quanto alla giustizia, perché vado dal

[21] H. SCHLIER, *o. c.*, pp. 170-171.

[22] Nel presente paragrafo seguiamo fondamentalmente I. DE LA POTTERIE, *Il Paraclito,* in I. DE LA POTTERIE-S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano* (Teologia oggi, 1), Ed. AVE, Roma 1971, pp. 99-123.

[23] Seguiamo la versione di *La Bible de Jérusalem,* Les Ed. du Cerf, Paris 1974², pp. 1555-1556, già sostenuta da I. DE LA POTTERIE, *o. c.*, p. 118.

Padre e non mi vedrete più; quanto al giudizio, perché il principe di questo mondo è stato giudicato » (16,7-11).

e) « Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli *vi guiderà nella verità tutta intera,* perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e *vi annunzierà le cose future.* Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà del mio e ve l'annunzierà » (16,12-15).

a) Presenza interiore e premurosa dello Spirito

Con il primo detto Gesù promette una particolare presenza dello Spirito presso i discepoli. Egli afferma innanzitutto che, a differenza del « mondo », essi lo possono ricevere, perché dimora già « presso » di loro. Si allude evidentemente alla presenza dello Spirito nella persona e nell'azione di Gesù, goduta fino allora dai suoi discepoli: attraverso la familiarità con il Maestro essi hanno sperimentato realmente lo Spirito, benché in modo ancora limitato e implicito. D'ora innanzi invece lo sperimenteranno in un modo radicalmente nuovo, con una pienezza percepita coscientemente, che Luca formula in termini di « effusione ». Alla Pentecoste i Dodici « furono tutti *ripieni* di Spirito Santo », perché Gesù « dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, *lo ha effuso* » (*At* 2,4a.33b). Se prima era « presso » di loro (v. 17), ora sarà « con » loro (v. 16) e « in » loro (v. 17). La seconda preposizione (= « *con* ») — come è stato giustamennte notato [24] — implica l'*aiuto* e l'*assistenza* che lo Spirito offre ai credenti, la terza invece (= « *in* ») esprime il modo nuovo della sua presenza e della sua azione: lo Spirito ormai agirà nei loro cuori.
Le quattro successive promesse compiono un progresso rispetto alla prima: la seconda (14,26) e la quinta (16,12-15) ci parlano del compito d'insegnamento che lo Spirito assolverà presso i discepoli; la terza (15,26-27) e la quarta (16,7-11) trattano invece del suo ruolo nel processo che oppone Gesù al mondo.

b) Il maestro di dottrina

La prima funzione dello Spirito consiste nell'« *insegnare* » e nel « *ricordare* » ai discepoli quanto Gesù disse e ciò secondo il valore specificamente giovanneo dei due verbi. Il primo in *Gv* è un verbo di *rivelazione* (cf 6,59; 7,14. 28.35; 8,20.28), il secondo esprime l'*approfondimento soggettivo,* la giusta comprensione della rivelazione ricevuta (cf 2,17.22; 12,16). L'azione dello Spirito non consisterà dunque nel dare una nuova rivelazione rispetto a quella di Cristo, giacché egli « non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito » (16,13b). Egli farà piuttosto penetrare nelle coscienze dei credenti le verità già insegnate da Gesù, in modo che essi « rimangano nella sua parola » (8,31; 15,7-8; *2 Gv* 9), e li aiuterà ad addentrarsi in queste verità alla luce della fede, a scoprire tutte le virtualità e le ricchezze che esse posseggono in ordine alla vita. Questo lavoro si attua lentamente e progressivamente, proprio come quello della guida, che conduce una cordata in cima alla vetta d'un monte. Lo Spirito aiuta ad introdursi sempre più *nell'intimo della verità* portataci

[24] I. DE LA POTTERIE, *o. c.*, p. 104.

da Cristo,[25] penetrazione che non si risolve in un puro fatto conoscitivo, ma in un profondo rapporto di vita, nell'accogliere la parola di Cristo come fermento di tutta la nostra esistenza.
Infine lo Spirito « annunzierà le cose future » (16,13c), non nel senso che gratificherà i credenti del dono di profezia, ma in quanto darà loro l'intelligenza del « nuovo ordine di cose scaturito dalla Morte e dalla Risurrezione di Cristo ».[26] La sua missione consisterà cioè nel « dare il senso cristiano della storia, nel far scoprire in tutte le realtà le tracce del dialogo divino (*At* 20, 27), nel gettare su ogni avvenimento, su ogni cosa, la luce viva della Rivelazione ».[27]

c) Il difensore di Gesù [28]

Nella terza promessa (15,26-27) lo Spirito figura come *testimone di Cristo* assieme ai discepoli: « ... *egli mi renderà testimonianza*; e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio » (vv. 26b-27). Questa testimonianza dello Spirito non si identifica con la sua azione interiore nella predicazione del Vangelo, né con i miracoli e le opere carismatiche che egli suscita negli apostoli.
Per capire rettamente il detto di Gesù dobbiamo tenere presente alcuni elementi specifici del testo. Innanzitutto la sua collocazione in un *contesto di persecuzione*. Infatti la sezione precedente (15,18-25) e la seguente (16,1-4) trattano ambedue dell'odio del mondo e della sua presa di posizione contro i discepoli. Inoltre c'è da notare che lo Spirito è *promesso direttamente a questi ultimi* (v. 26a: « il Consolatore che io *vi* manderò ») e che la sua testimonianza viene espressamente distinta dalla loro (v. 27a). Da tutto ciò risulta che l'attività testimoniale dello Spirito non coincide con la testimonianza data dai discepoli ai persecutori grazie all'illuminazione interiore del Consolatore (cf *Mc* 13,11; *Mt* 10,19-20; *Lc* 12,11-12), ma consiste invece essenzialmente nel fatto che lo Spirito sorregge la loro fede quando questa sarà pericolosamente provata dalla persecuzione. Si tratterà, sì, di una particolare *illuminazione* della coscienza dei discepoli, ma questa luce non è ordinata alla risposta che essi dovranno dare davanti ai tribunali, bensì tende a confermare i loro animi nella fede in Cristo. « Nel momento in cui essi sperimenteranno la tentazione del dubbio, il Paraclito agirà segretamente in loro: egli stesso davanti alle loro coscienze testimonierà in favore di Gesù ».[29]

[25] Nel testo greco la preposizione usata nell'espressione « vi guiderà *nella* verità tutta intera » è « *eis* » e non « *pros* », come suppone l'imprecisa versione della CEI. Ora « *eis* », oltre alla direzione, connota pure che il movimento è orientato *all'interno del luogo* verso cui tende. Nel caso nostro quindi 16,13a evoca la vicendevole compenetrazione che deve realizzarsi fra il credente e la rivelazione di Cristo. Il fedele entrerà sempre più nel possesso autentico della medesima a misura che si lascerà compenetrare nel suo intimo da essa.
[26] D. Mollat, *o. c.*, p. 166.
[27] H. Bussche van den, *Jean...*, p. 439.
[28] Cf M. F. Berrouard, *Le Paraclet, Défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jo 16,8-11)*, in « Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques », 33 (1949), pp. 361-389; J. Giblet, *Les promesses de l'Esprit et la mission des Apôtres dans les Evangiles*, in « Irénikon », 30 (1957), pp. 5-43.
[29] I. de la Potterie, *o. c.*, p. 115.

d) L'accusatore del mondo

La quarta promessa di Gesù riguarda l'attività dello Spirito *in rapporto al mondo*: « E quando sarà venuto, egli *stabilirà la colpevolezza del mondo* in fatto di peccato, in fatto di giustizia e in fatto di giudizio » (16,8). Quest'azione dello Spirito si svolge ancora sempre nella linea della precedente, cioè *nella coscienza degli apostoli e per essi.* Non è quindi ordinata al mondo per « convincerlo » [30] della propria colpevolezza, nel senso che sotto il suo impulso i peccatori ammetteranno il proprio peccato oppure semplicemente perché i discepoli, con la loro efficace testimonianza, ne manifesteranno palesemente la situazione di colpa. Se il Consolatore dimostrerà l'iniquità del mondo, ciò avverrà ancora sempre nell'intimo dei discepoli, « comunicando loro la certezza incrollabile che essi sono nella verità, che sono graditi a Dio »,[31] che il *peccato* è dalla parte del mondo, che la *giustizia* invece è dalla parte di Gesù e che il vero *condannato* — nel grande processo che si svolge — non è Cristo, ma Satana. È suggestivo e pertinente il commento di M. F. BERROUARD: « Il giudizio avviene sulla terra, ma avviene nella coscienza di coloro ai quali viene inviato lo Spirito. Davanti a questi viene introdotta la causa di Gesù e dietro l'indicazione del Paraclito che rivela loro il significato autentico dei fatti, essi si schierano con lui, che il mondo ha condannato, e vanno a far parte dei suoi discepoli. Il mondo perciò perseguita anche loro; essi diventano accusati davanti ai tribunali del mondo, pur continuando ad essere i giudici del mondo nell'interno della loro coscienza. In tal modo avvengono come due giudizi contemporaneamente: il giudizio dei cristiani davanti ai tribunali umani costituiti dal mondo, il giudizio del mondo nel cuore dei cristiani sotto la luce dello Spirito ».[32]

e) Il mediatore dei sacramenti di Cristo

Lo Spirito agisce inoltre in modo invisibile, ma reale, nei sacramenti sopra accennati. Per il *Battesimo* e l'*Eucaristia* abbiamo il detto di Gesù sui « fiumi di acqua viva che sgorgano dal suo seno » (7,37-39), pronunciato in riferimento « allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui » (v. 39a). L'immagine dell'acqua, che sgorga dal corpo di Gesù,[33] fa pensare alla scena del costato aperto, da cui esce sangue e acqua. L'accostamento, qualora si chiami in causa il testo affine di *1 Gv* 5,6-7, rivela in modo inequivocabile la presenza dello Spirito operante nei due sacramenti. « Infatti, secondo il passo della Lettera, Spirito, acqua e sangue diventano "testimoni" permanenti, la cui testimonianza concorda in una sola (per Gesù Cristo) ».[34] Infine anche la *remissione dei peccati* diviene operante grazie all'intervento dello Spirito, che procede dal Signore glorificato (20,22-23). E così la morte di Cristo diventa fonte di salvezza nei sacramenti della Chiesa proprio attraverso lo Spirito Santo.

[30] Come impropriamente traduce la CEI in *Gv* 16,8.
[31] G. M. BEHLER, *Les paroles d'adieux du Seigneur...* (Lectio divina, 27), Les Ed. du Cerf, Paris 1960, p. 182.
[32] M. F. BERROUARD, *o. c.*, p. 373.
[33] Cf M. E. BOISMARD, *De son ventre couleront fleuves d'eau*, in « Revue Biblique », 65 (1958), pp. 522-546.
[34] R. SCHNACKENBURG, *o. c.*, p. 116.

Conclusione

A questo punto della rassegna sul pensiero ecclesiologico di *Gv* si affacciano alla ribalta altri elementi giovannei, utili in sé per una maggiore completezza della esposizione. Crediamo comunque di poter concludere il nostro discorso, convinti che i contenuti presentati diano una informazione essenziale e sufficiente sul tema « Chiesa » in *Gv* e facciano emergere debitamente l'attualità delle sue prospettive.

In effetti oggi si sente più che mai l'urgenza di un cristianesimo che si riferisca con decisione e costanza alla *persona di Cristo,* si percepisce intensamente il valore fondamentale del *rapporto personale di fede* con Cristo e la necessità dell'*amore fraterno* come espressione genuina del fatto cristiano (cf 13,35; 15,1-17; 17,21-23). Si sente la portata meramente funzionale della *struttura,* pur necessaria, nella Chiesa, il suo imprescindibile riferimento a Cristo (21,15-19) e ai fratelli (13,1-17); e infine si coglie il *primato dello Spirito di Dio,* dello Spirito Santo (c. 14-16). Tutti temi e prospettive che — come s'è visto — sono fortemente presenti in *Gv*. Spetterà perciò al catechista saperli integrare armonicamente, con un linguaggio adatto, nella presentazione del messaggio cristiano all'uomo d'oggi, convinto della loro grande attualità.

LIBERAZIONI UMANE E SALVEZZA IN GESÙ CRISTO

Riflessioni del Consiglio permanente dell'Episcopato francese
Collana « Problemi e proposte di catechesi » - pp. 112 - L. 1.100

Da tanto tempo gli uomini di tutte le razze sono impegnati nello scuotere i gioghi politici, culturali, economici o mentali che li tengono in una situazione di dipendenza e di alienazione.

Movimenti, ideologie, lotte hanno preso la liberazione come obiettivo finale.

Anche il Vangelo, da parte sua, ci presenta un messaggio di libertà/liberazione. Dopo aver fatto un bilancio dei molti aspetti che la libertà/liberazione assume nei movimenti e nelle ideologie contemporanee, laici, religiosi e vescovi, hanno tentato di scoprire, attraverso uno studio durato quattro anni, il senso cristiano della salvezza vissuto nelle varie liberazioni umane.

Questo documento del Consiglio Permanente dell'Episcopato Francese intende guidarci alla scoperta di ciò che ci può condurre, attraverso i numerosi tentativi di liberazione, al riconoscimento del Cristo risorto, testimone e sorgente di liberazione.

Ma la libertà/liberazione è un problema anche per la Chiesa.

Essa pure, come tutte le comunità umane, deve liberarsi da tutto ciò che le impedisce di essere se stessa.

Il volume, stimolante per le sue conclusioni e per le indicazioni pastorali, si presenta come uno strumento assai utile a chi vuole approfondire questo fondamentale problema.

EDITRICE ELLE DI CI - 10096 LEUMANN (TORINO)

GLI AUDIOVISIVI NELLA PROPOSTA DEL MESSAGGIO CRISTIANO/3

sussidi

PER I RAGAZZI DELLA SCUOLA MEDIA INFERIORE

GOTTARDO BLASICH

Uno sguardo alla situazione di fatto

Osservando con quali criteri e con quale gusto sono illustrati i libri di testo o i sussidi per le elementari si ha un'impressione negativa.

Tra essi può capitare di trovare delle « bibbie per bambini », o raccontate ai bambini, « commentate » da una serie di riproduzioni artistiche, di grandi pittori classici, come se lo stile del Beato Angelico o il realismo di un fiammingo fossero le espressioni più vicine alla sensibilità dei bambini e la traduzione più geniale adatta del messaggio cristiano! Un'analoga impressione la si ha in genere, anche per i testi e volumi che trattano argomenti catechistici per i ragazzi delle medie.

Qui però c'è da aggiungere qualcosa di particolare.

Per l'illustrazione dei loro libri interviene prevalentemente il criterio, del resto motivato, che diversi problemi di attualità devono essere presenti nel discorso che si intende sviluppare con essi. Perciò, argomenti come il successo, la gioia, la sofferenza, la solidarietà, ecc. ecc., per citarne soltanto alcuni, entrano normalmente a far parte del lavoro di ricerca a schede o del lavoro di inchiesta su vari problemi, e così anche nelle illustrazioni. Una delle conseguenze è che le immagini tipicamente religiose sono in netta minoranza rispetto ad altre, riguardanti le diverse situazioni umane problematiche. Ad esempio, in una raccolta di 13 lezioni, strutturata a fascicoli-schede, ognuna delle quali contiene diverse foto, si ritrovano soltanto 6 immagini di esplicito riferimento cristiano, come una figura piccola e stilizzata del crocifisso, uno scorcio di una chiesa, una persona in preghiera, due immagini sul Battesimo, ecc. E la stessa proporzione la osserviamo anche in altri sussidi.

Un uso povero e non significativo dell'immagine

La costatazione induce a verificare alcuni dati di fatto, tenendo conto del rapporto delle immagini con il contenuto cristiano e il contenuto « profano », e del rapporto fra immagini in genere e argomento trattato:

– esiste una vera difficoltà a reperire immagini a contenuto cristiano, attendibili nella loro efficacia comunicativa;

– l'espressione quindi della novità del messaggio cristiano non avviene attraverso le immagini, ma è indotta attraverso un tipo di riflessione, il richiamo di un aneddoto esemplare, una citazione evangelica o scritturistica, attraverso una serie di domande: in una parola attraverso il linguaggio scritto;

– le immagini « profane » o neutre che sono accostate al discorso, sono usate a titolo di richiamo, come appiglio cronachistico, aggancio a un fatto di cronaca emblematico, o spesso a puro scopo illustrativo e simbolico: svolgendo per esempio il formidabile tema della vocazione da parte di Dio, e dovendo dare un'immagine di Dio creatore, è accostata la solita immagine di una vallata con fiume, isoletta sabbiosa e conifere; di fronte invece al tema dell'uomo chiamato a cooperare all'azione di Dio si ha evidentemente un'immagine scientifica, come un missile sulla rampa di lancio;

– atteggiamenti umani con una certa carica espressiva (indigeni al lavoro, un atteggiamento pensoso, un aprire la finestra) sono usati sfruttando il polivalente significato che assumono in una circostanza o in un'altra: è lo stesso sistema spesso adoperato in pubblicità, per cui un'immagine è inserita per la sua forza di attrattiva determinata, riguardi o meno il prodotto che si vuole lanciare.

Si potrebbe dire che il prevalere del discorso scritto soverchia le immagini, privandole del valore di documento attuale, di presa concreta. Le immagini stesse sono confermate nel loro valore ambiguo: acquistano determinatezza e un significato in base alla « didascalia » o alla cornice nella quale sono inserite. Perdono di autonomia e quindi di forza comunicativa.
Siamo ancora in un impiego parziale del linguaggio delle immagini: le inseriamo secondo il criterio della « illustrazione marginale », senza che si giunga a una espressione autonoma e senza tentare una vera fusione fra la forma espressiva verbale-scritta e quella per immagini.

Criteri del lavoro con le immagini

L'esigenza è di concretizzare i punti che sono stati accennati nel discorso introduttivo (cf « Catechesi », 1° nov. 1976) a proposito del linguaggio audiovisivo come *espressione originale* in se stessa e che viene *assunta da un gruppo* (in determinati casi) come sua propria preferenziale forma comunicativa.
Nell'articolo precedente sono state già accennate alcune forme di lavoro di gruppo possibili nella scuola elementare (cf « Catechesi », 1° dicembre 1976). Nelle medie il lavoro di gruppo si riqualifica in maniera nuova, per cui quanto si diceva sulla « tensione operativa del gruppo » che accetta di esporsi e di confrontarsi vitalmente con il linguaggio delle immagini, diventa un fattore essenziale e esplicitamente trattato.

I ragazzi sono continuamente a contatto con le immagini

L'insegnante-animatore, per esprimerci ancora in termini generali, non ha il compito di accostare *anche* il linguaggio delle immagini, nello svolgimento di un argomento, perché casualmente o meno è dotato di qualche apparecchio audiovisivo. Non deve neppure considerare suo impegno quello di semplicemente avviare i ragazzi a una decodificazione del linguaggio delle immagini, a decifrare e a ricostruire una grammatica delle immagini.
Una tendenza simile considererebbe il linguaggio dei mezzi audiovisivi come un mondo oggettivo da accostare con lentezza, con prudenza, cautelando il gruppo da possibili rischi, pericoli e ambiguità. Se si accetta la potenzialità di un linguaggio, questo stesso fatto porta a confrontarsi immediatamente con la forza comunicativa del linguaggio stesso. E come è parziale e limitante il considerare con un atteggiamento cautelativo i diversi mezzi espressivi e la tecnica che impongono, è altrettanto parziale fissarsi a esaminare un insieme di immagini, staccate da un riferimento preciso a un determinato tema, nella ipotesi di doversi impadronire così di tutti i segreti del fascinoso mondo delle immagini.

Crediamo che si debba fare affidamento a un'assimilazione del mondo delle immagini già realizzata dal gruppo, semplicemente perché fa parte del suo patrimonio culturale, perché è continuamente in contatto con svariatissime forme di espressione iconografica.

Alcune condizioni per organizzare il lavoro

Liberato quindi il terreno da incertezze e da titubanze, la premessa che con chiarezza può essere avanzata a un gruppo che affronta un lavoro o si sta disponendo a una ricerca oppure a un dibattito su un argomento di comune interesse, dovrebbe essere questa: possiamo pensare di svolgere la ricerca, dipanare il problema attraverso il linguaggio delle immagini e usando certi strumenti man mano che il lavoro procede? Quale strumento è preferibile? Come pensiamo di utilizzarlo? Quale documentazione dobbiamo raccogliere per avviare il lavoro? Come pensiamo di organizzare i risultati del lavoro stesso, anche in vista di una loro comunicazione agli altri?
Per avanzare tali interrogativi, che possono o debbono essere apertamente chiariti con il gruppo con cui si svolge il lavoro, sarà opportuno che l'insegnante-animatore possa soddisfare ad alcune *elementari condizioni:*

– deve essere in grado di rendere conto della *efficacia comunicativa nell'uso dei diversi strumenti,* si tratti del semplice montaggio di una serie di foto, dell'impiego della macchina fotografica, della cinepresa o del televisore portatile. Non è cioè inoffensiva e neutrale la scelta di uno strumento a preferenza di un altro, come è diversamente impegnativo per il gruppo optare per una pura ricostruzione di pannelli con foto, ecc., dal fatto di elaborare un filmato o un nastro televisivo;

– deve rapidamente aggiornare il gruppo sul *valore del montaggio foto-cinematografico,* come tecnica che condiziona qualunque possibilità espressiva del linguaggio con le immagini. Avendo a disposizione un certo numero di immagini (ritagliate da giornali o da rotocalchi, o una serie di fotografie), è facile cogliere con maggiore esattezza come un « significato » venga costruito da una certa scelta della disposizione delle immagini, come un significato vari con la pura manipolazione dell'ordine delle stesse immagini, ecc.;

– l'insegnante-animatore dovrebbe avere a disposizione un *certo stock di materiale iconografico* da sfruttare secondo le circostanze e le esigenze del gruppo. Pur appoggiandosi a raccolte di immagini, raggruppate secondo questo o quell'argomento, ci sembra di estrema utilità poter disporre di una « riserva » di immagini (riprese costantemente da servizi giornalistici, o elaborate secondo un piano generale su alcuni argomenti), per poterle squadernare al momento opportuno e non dover temporeggiare per mancanza di riferimenti. Si dovrebbe cioè prendere l'abitudine di collezionare una documentazione personale (o di gruppo) che serva da fonte e da appoggio al momento opportuno. Del resto un'attenzione particolare potrebbe essere data ad argomenti che inevitabilmente ricorrono nel lavoro di gruppo, e attorno a questi raccogliere, ordinare e classificare il materiale;

– in rapporto a quanto si accennava, si riafferma l'importanza di poter sfruttare una *camera oscura o un laboratorio fotografico,* in modo da ridurre al minimo il tempo per avere a disposizione un materiale fotografico nel numero di copie e nella dimensione richiesti dal lavoro che si sta organizzando. I tempi di lavorazione di un gruppo non sopportano spesso che si attenda una decina di giorni perché un rotolo di fotografie che documentano un certo soggetto siano sviluppate, e in un formato standard. Il gruppo stesso deve poter intervenire per aver immediatamente sottomano il materiale che gli preme (e semplicemente per sottolineare la facilità e la giustezza di un lavoro del genere, ricordiamo di aver visto al lavoro una 3ª elementare che con la sua maestra adoperava un ingranditore di fortuna, con grande soddisfazione e con buoni risultati tecnici).

L'insistenza sul lavoro originario di gruppo e gli appunti su queste elementari esigenze di lavoro sono importanti nella misura in cui garantiscono al grup-

po non soltanto una qualsiasi tensione operativa, ma una *tendenza a intervenire creativamente* nei confronti di un sistema espressivo, usando questo o quel mezzo audiovisivo. L'accento è sempre sulla spinta a una sollecitazione del gruppo, che acquista progressivamente coscienza di poter essere autonomo nella formulazione di un problema, nella sua elaborazione come nella sua espressione conclusiva.

Trattazione esplicita di un tema evangelico

Il modo di affrontare un tema ed esprimerlo con il linguaggio degli audiovisivi, si realizza in una duplice direzione: sviluppando esplicitamente un tema evangelico o un aspetto determinato del messaggio cristiano, oppure indagando uno dei tanti argomenti che per la loro valenza umana e sociale hanno un rapporto diretto con lo stesso messaggio cristiano e devono e possono essere interpretati alla luce della fede.

Diverse possibilità

Volendo impegnarsi direttamente con un tema evangelico e riesprimerlo con un elaborato audiovisivo, le possibilità sono condizionate dai diversi punti che si riferivano a proposito delle condizioni di lavoro: avere esattamente dinanzi agli occhi la diversa efficacia comunicativa dei mezzi che si possono impiegare, possedere un certo addestramento nel montaggio delle immagini (qualunque soluzione si adotti), disporre di un certo materiale-base di documentazione, tener conto naturalmente delle opportunità e difficoltà che si presentano (anche a livello economico) per realizzare un progetto determinato: una registrazione in nastro televisivo può essere più agevole e più economica di un montaggio cinematografico; una ricostruzione di una serie di pannelli di foto può avere maggiore evidenza dimostrativa, se preme trasmettere i risultati della propria ricerca ad altri, ecc. Se qualunque tema e brano evangelico o un momento della storia della Chiesa possono essere suscettibili di un rimaneggiamento con le immagini, di notevole interesse potrà anche essere l'impegno di documentare la vita di una comunità cristiana nei suoi momenti significativi, oppure allargare la propria informazione-documentazione su quei gruppi di vita cristiana (cattolici e non) che sono riusciti a impostare un modello originale e a concretizzarlo in tante forme di efficacia esistenziale e di testimonianza.

Alcune attenzioni da tenere presenti: chiarezza, documentazione, taglio catechistico « vero »

Come esempio significativo e stimolante di un tipo di lavoro a questo proposito, nella ricerca di una reinvenzione diretta, di una ritraduzione collettiva di un preciso spunto del messaggio evangelico, ricordiamo quanto suggeriva don Milani in una lettera a Maurice Cloche (regista del film *Monsieur Vincent*) per la sceneggiatura di un film sulla vita di Gesù (cf *Lettere di don Lorenzo Milani priore di Barbiana,* Mondadori).
La prima osservazione che don Milani fa, dopo aver sostenuto che non ha nessuna intenzione di « scrivere un film », è che il lavoro non può che essere *il frutto della collaborazione di vari specialisti.* In altri termini, potremmo dire che un gruppo che si accinge a elaborare un argomento di schietto richiamo e contenuto cristiano, deve pretendere da sé e imporsi un lavoro di integrazione fra gli apporti che i singoli si impegnano a dare. La delicatezza e la polivalenza del tema in questione richiede la confluenza di diversi fattori, perché non venga alterata la complessità positiva del messaggio. Una certa precisa completezza di carattere geografico, storico, esegetico è premessa indispensabile per non adulterare quanto si intende comunicare e riesprimere.



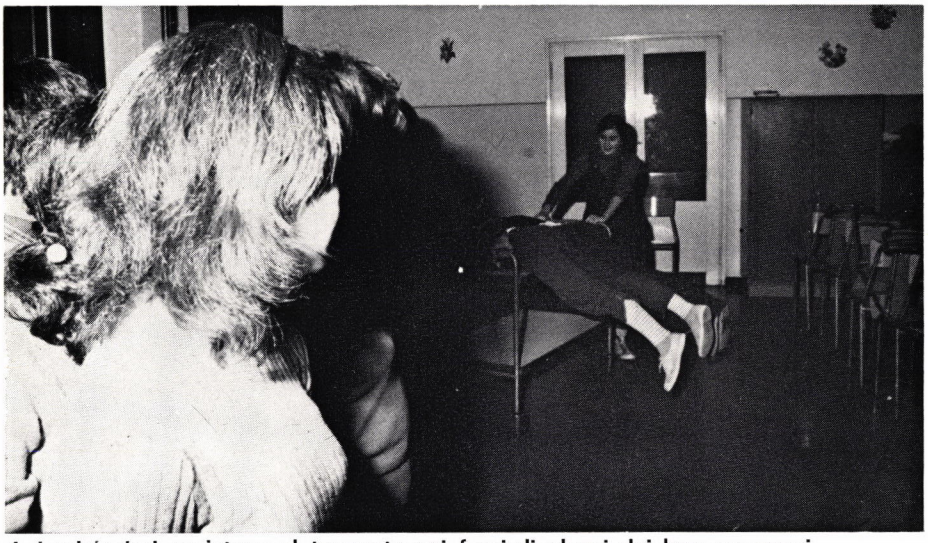
1. Il tribunale emette la sentenza di morte per Socrate



2. Socrate reagisce alla sentenza di morte



3. L'ingresso dei prigionieri nel lager



4. I prigionieri assistono al trasporto nei forni di alcuni dei loro compagni



5. L'eliminazione nella camera a gas

Una seconda opportuna osservazione è sullo scopo « catechistico » del lavoro. In conseguenza di una parziale e rabberciata conoscenza del Vangelo: « La massa ha oggigiorno una conoscenza della vita di Gesù:

1. ricevuta nell'infanzia = *infantile*

2. ricevuta irregolarmente = *episodica*

3. ricevuta da maestri o libri non scientifici, sentimentali ecc. = *non concreta,* idealizzata, divinizzata, fiabesca ».

In rapporto a tale esigenza di chiarezza e di documentazione, don Milani suggerisce tre prospettive o indicazioni di lavoro.

1. « Considerare gli spettatori come adulti. Far loro capire che la storia che hanno sentito nella loro infanzia non era che un riassunto *ad usum Delphini* d'un fatto rigorosamente storico. Ergo: fedeltà assoluta al testo evangelico, al suo spirito, alla mentalità dell'epoca e dell'ambiente, alle notizie geografiche e storiche e archeologiche, agli ultimi studi di cronologia e d'interpretazione ».

2. La vita di Gesù non deve sembrare un seguito di episodi staccati, ma riprodurre il progressivo insegnamento che il Maestro ha dato. Si esige quindi di cogliere le fasi adottate da Gesù per presentare se stesso e il significato della sua personalità: « Gesù non ha dato il suo insegnamento tutto d'un colpo. Ha giorno per giorno studiato i suoi ascoltatori e dosato le sue parole sulla loro capacità progressiva di riceverlo. Questa lotta quotidiana contro la indifferenza, il dubbio, l'incomprensione, la durezza di cuore e di testa dei suoi ascoltatori è il filo conduttore della sua vita. Seguendolo si assicura al racconto un'appassionante unità ». E in rapporto a tale criterio don Milani riprende rapidamente le varie tappe dell'insegnamento di Gesù, fino alla Crocifissione: l'importante è fissare ciascun momento nella sua singolarità, nella sua forza di incidenza nei confronti della folla e dei discepoli, rapportare un momento all'altro, attraverso le decisioni che Gesù prende e l'evoluzione che si verifica nel cerchio più ristretto dei discepoli. E la prospettiva secondo cui ordinare il materiale non è una indicazione puramente tecnica, ma corrisponde allo scopo che si vuole raggiungere: « Basta mettere gli spettatori nei panni di Gesù, far loro studiare attentamente le reazioni degli ebrei (folla, farisei, apostoli, Giuda, ecc.). Entreranno così, pur non vedendo mai il Cristo, nel centro stesso della sua anima. Vivranno con lui ansie, gioie, dolori... E sarà la più profonda conoscenza di lui che essi potranno avere ». In altre parole don Milani esigeva un grado di rigore, di severità nello studio degli atteggiamenti e di conseguenza nella impostazione delle inquadrature, parecchio elevato.

3. « Il film dovrà far capire a fondo che cosa significa in concreto "la Parola si è fatta *carne*" ». Quindi la struttura narrativa del film dovrà articolarsi rispettando il realismo delle situazioni e dichiarando una presenza e una vicinanza alle nostre attuali situazioni: « Immagini di Palestina (paesaggi, case, strade, mercati, lavori, visi, occupazioni domestiche, *miseria,* sporcizia, ecc.) daranno un'idea più precisa che molte parole. Andare a fotografare dal vero la fame che tormenta oggi la Palestina ci darà il più giusto sfondo alla Vita del Signore. Un popolo di schiavi, folle senza pane, bambini rachitici, sofferenze di tutti i generi [...], ecco il mondo che Gesù ha abbracciato. Il disoccupato e l'operaio d'oggi dovranno uscire dal cinema con la certezza che Gesù è vissuto in un mondo triste come il loro, che ha come loro sentito che l'ingiustizia sociale è una bestemmia, come loro ha lottato per un mondo migliore ».

Concretezza e attualizzazione

Riguardo al problema se fare il film in prima persona, « Gesù nell'obiettivo », o fare delle eccezioni, don Milani avanza alcune osservazioni estremamente penetranti ed esempi di soluzioni tecniche singolarmente validi:
« Gesù ragazzo a scuola.
Dieci o venti ragazzi sono seduti per terra. Lo spettatore sa che uno di loro è *Lui,* ma non sa quale.
La stessa scena sul Giordano.
Il Battista punta il dito verso la folla: "Ecce agnus Dei...". Tutti gli occhi si girano da questa parte per vedere il Cristo, il Re tanto atteso. Infine anche l'obiettivo inquadra quel punto: nove

o dieci visi di giovani pellegrini sorpresi. Quale sarà Lui? Non si sa, uno qualunque di loro, non ha importanza, ciò che ci interessa è che nel gruppo indicato dal Battista non si vede nulla di speciale. Gesù è là, ma è talmente uomo che non si può riconoscere fra gli altri.
Stessa scena all'arresto.
L'obiettivo inquadra i dodici visi. Se Giuda non avesse promesso di indicare Gesù, non si sarebbe potuto riconoscerlo (*Mt* 26,48). Ma quando Giuda si muove, l'obiettivo è già su di lui, scava nei suoi occhi (Gesù è di nuovo soggetto che soffre cercando invano sul viso del suo infelice amico un segno di ravvedimento) ».
Soluzioni del genere dovevano servire secondo don Milani a dare la percezione della concretezza e della umanità del Signore. E per la medesima urgenza di avere una ripresa adeguata alla nostra esigenza di concretezza e di attualità, suggeriva di fare attenzione al contesto sociale della Palestina, alla situazione volgare, infelice, primitiva dove la tristezza dei peccatori, il dolore degli ammalati « richiedeva » l'intervento del Salvatore. « A proposito, sarebbe bene conoscere uno di quegli infelici fin dall'infanzia. Seguire in lui la nascita della fede. Affinché quando il miracolo spunterà non sia un episodio qualunque staccato dal contesto, ma qualcosa di vivo (*di nostro*), d'atteso, quasi di necessario ».
Don Milani (conviene aggiungere anche questo particolare per rilevare l'acutezza della sua impostazione) aveva presente la possibilità di una trasposizione in un ambiente moderno: « l'esattezza scientifica solamente nello studio psicologico ». Un'indicazione che se rappresenta un traguardo difficile, è rischiosa e insieme suggestiva: accettarla significherebbe misurarsi sinceramente e senza timore con le esigenze del Vangelo e con le modalità e gli atteggiamenti che oggi sono vissuti da un gruppo di cristiani.

Sviluppo di un tema connesso con il messaggio evangelico

Anche nella presentazione diretta e esplicita che cerca di sviluppare progressivamente vari aspetti del messaggio cristiano, si inseriscono spontaneamente problemi apparentemente lontani da ciò che « maggiormente interessa ».
Nell'esperienza viva di chi lavora costantemente a contatto con i problemi della catechesi, tali temi urgono sempre più ed esigono di venire presi di mira e non trascurati. Non soltanto perché la loro analisi viene condizionata da un'impostazione parziale e tendenziosa da parte dei mezzi di comunicazione sociale, ed essi non trovano facilmente nella famiglia e nella scuola una collocazione giusta. È lo stesso impegno di accostare il messaggio evangelico che spinge ad affrontarli e a considerarli attentamente. E sono i problemi, tanto per accennare a qualche esempio, della violenza e della collaborazione, della libertà e dell'ordine sociale, della responsabilità, della autonomia personale; sono ancora i problemi del tempo libero, come della formazione, problemi a carattere sociale, del lavoro, delle morti bianche, dello sfruttamento del lavoro minorile, della disoccupazione, della mancanza di casa, ecc.

Il lavoro di ricerca

Si deve aggiungere che il lavoro, se il gruppo sceglie di impegnarsi con il linguaggio delle immagini, dovrà da una parte sfruttare « sussidi » di immagini che possono essere reperiti da varie parti (cf ad esempio la serie di « Catechesi-Fotoproblemi » e la sua traccia di lavoro: lettura e approfondimento delle immagini, scoperta del significato espresso dalle stesse immagini, con-

fronto con il Vangelo e con esperienze cristiane attuali); ma non potrà neppure fermarsi a questo riferimento. Converrà incanalare la suggestione e l'apporto dell'immagine-sussidio in un piano coerente di ricerca, che varierà e si adatterà alla scelta operativa fatta dal gruppo, secondo il mezzo tecnico che si è orientati a preferire.
Conviene quindi, anche nell'uso della espressione audiovisiva, aver chiaro un progetto di ricerca, analogo a quello che veniva suggerito parlando di drammatizzazione (cf « Catechesi », 1° marzo 1976, p. 70).
I successivi e progressivi passaggi di una ricerca per una espressione con le immagini dovranno anzitutto aver chiaro il risultato finale che si vuole conseguire e la tecnica da usare:

– una elaborazione di foto per un album, per la costruzione di grandi pannelli dimostrativi e illustrativi di un tema;

– la costruzione di una serie di diapositive, che verranno quindi accompagnate da una colonna sonora a parte;

– un filmato in b/n o a colori, impostato secondo un preciso scopo di comunicazione o come verifica che il gruppo compie del lavoro di ricerca;

– un nastro televisivo realizzato con una TVCC o un televisore portatile; ecc.

Il procedimento

Una ricerca si dipanerà secondo questa sequenza di fasi:

– il gruppo, attraverso una discussione in comune, stabilisce un tema di comune interesse da analizzare ed esprimere secondo un modulo preciso;

– raccolta di una documentazione sul tema, ricavata da giornali, saggi, interviste;

– costruzione di una « scaletta » di lavoro, secondo cui ordinare i vari aspetti del tema che sono emersi dalla documentazione e dalla relativa valutazione;

– sviluppo della scaletta in una sceneggiatura più o meno ampia, più o meno particolareggiata, in rapporto alla vastità del tema e alla elaborazione finale che si intende raggiungere, ecc.;

– lavoro di ripresa (fotocinematografica, televisiva, ecc.);

– montaggio del materiale sviluppato, sonorizzazione o meno dello stesso materiale;

– verifica del lavoro compiuto, all'interno del gruppo e in un confronto con altri gruppi.

Lo schema di lavoro dovrà essere (sarebbe di per sé superfluo aggiungere questa nota o ripeterla) costantemente sorretto da una creativa intesa di gruppo, che si manifesta in una posizione critica nelle varie fasi e a livello soprattutto di sceneggiatura e di montaggio. Il rischio, infatti, di fronte a cui ci si trova sempre è quello di subire passivamente il peso delle immagini, senza dominarle criticamente e creativamente, in rapporto stretto e severo con quanto si intende manifestare. Tale coerenza di impostazione è inoltre richiesta dalla serietà del tema che viene affrontato: un punto di vista di onestà, di chiarezza di interpretazione, di severità nell'uso delle immagini deve risultare perché a proposito di un argomento impegnativo, dal punto di vista umano e sociale, si esprima una presa di posizione precisa e inequivocabile. E questo atteggiamento di severità e di autocontrollo all'interno del gruppo è richiesto nel caso che il tema venga accostato e confrontato con il messaggio evangelico come nel caso che venga approfondito nelle sue componenti essenziali e maggiormente caratterizzanti.

Cenni ad alcune esperienze

Con un gruppo di ragazze (di cui si riferiva un'esperienza a proposito degli articoli sulla drammatizzazione, una ricostruzione della vita dei « cristiani nelle catacombe »), in una serie di incontri venivano affrontati diversi temi che premevano alle stesse ragazze e venivano sperimentate varie forme di soluzione espressiva.

Da una drammatizzazione a un album illustrato

Un *album illustrato* con un seguito di fotografie (corredate da una didascalia illustrativa del soggetto) era facilmente costruito in base alle scene drammatizzate che le ragazze avevano realizzato. Il problema della « vita dei giovani d'oggi » portava un sottogruppo di ragazze a costruire un *album illustrato* con foto di un'azione drammatizzata e con foto ricavate da giornali e riviste, per incorniciare così una lunga serie di interviste compiute fra compagne e insegnanti sul contrasto fra la vita di ieri e quella di oggi.
La soluzione era semplice ed efficace, quando le diverse affermazioni delle interviste si qualificavano con l'appoggio delle diverse immagini riscoperte in un preciso significato nuovo. Immagini cioè che potevano sembrare « neutre » o soltanto descrittive di un ambiente qualunque erano rilevate nella loro forza e nella loro efficacia dall'accostamento con il materiale verbale ottenuto nella intervista. L'originalità dell'album consisteva quindi nell'*originalità della fusione fra scritto e immagine,* una fusione che era stata riscoperta dal gruppo che voleva indagare su un preciso soggetto.

Una storia d'oggi

Una variante della ricerca sui giovani d'oggi era impostata da un altro gruppo che stendeva questo rapido « soggetto » sull'avventura di un « emarginato nella società attuale ».
« È questa la storia di un misero giovane, che dopo aver scontato la sua pena in un carcere, si trova ad affrontare senza mezzi un nuovo modo di vivere. La prima cosa che farebbe una persona qualsiasi sarebbe di trovare un'occupazione. Ma chi si sogna di accogliere un ex carcerato in un'azienda, in un ufficio, con la diffidenza che regna ovunque?
Il giovane, deluso, non ha che da rifugiarsi in quella che crede la felice vita degli hippy.
In una villetta abbandonata, in una stanza piuttosto buia, trova ragazzi e ragazze abbandonati in un vero e proprio stato di incoscienza: ballano, cantano, suonano flauti e chitarre. C'è chi dorme, chi fuma, chi si droga: sono hippy! Entra un gruppo composto da una suonatrice di flauto, una coppia amante della danza orientale. E una ragazza si dimostra gentile con il giovane, lo induce a parlare un po' della sua vita. Gli altri condividono il suo dolore, lo accolgono nel gruppo, gli promettono di trascorrere ore felici.
Il giovane entusiasta della proposta si abbandona ai nuovi amici, fa sua una esistenza soddisfatta di soluzioni evasive ».
Dopo aver realizzato il soggetto in una azione drammatizzata, il gruppo ha trovato una ulteriore forma espressiva in un album, dove i passaggi della scaletta venivano illustrati con alcune foto delle improvvisazioni mimiche e con alcuni disegni. Anche in questo caso si individuava una nuova forma di fusione fra discorso scritto e immagine (fotodisegni) che nella sua essenzialità e nel realismo delle figurazioni diceva già un giudizio sulla situazione esaminata.

Il tema « mafia »

Volendo trattare il grosso argomento della mafia, un gruppo svolgeva successivamente due fasi di ricerca espressiva. Anzitutto un'estesa documentazione scritta era preparata sul fenomeno mafioso, esaminato sotto l'aspetto sociale, nella sua evoluzione storica, nelle sue manifestazioni più recenti e ramificate in tante direzioni, ecc. Responsabilità sociali e riflessi del fenomeno a livello individuale venivano chiaramente esposte. Questo primo ampio risultato veniva quindi sintetizzato in una casistica tipica, in una serie di episodi che costituivano la traccia per una sceneggiatura realizzata in una serie di azioni di drammatizzazione, riprese con una telecamera portatile.
L'animazione riguardante la mafia realizzata dal gruppo si muoveva sul consumato terreno del « delitto d'onore ». Argomento questo trattato solo come fatto d'attualità, come fatto merceologico (vedere al riguardo la produzione di certa saggistica e di certi film), e non come aspetto di una realtà con la sua storia, politica, cultura, economia, dalla quale e nella quale cresce, si esprime,

ecc., a cui occorre risalire per ricercarvi le cause, le relazioni, le motivazioni, ecc.
Va aggiunto subito che questa scelta era strana se la si confrontava con la documentazione preliminare realizzata dal gruppo stesso, dove oltre a notizie storiche sull'origine e l'espandersi della mafia, vi erano riferimenti sulla sua organizzazione e sui mercati da questa controllati: contrabbando (sigarette, liquori, droga), prostituzione, case da gioco e traffici vari.
Probabilmente ha giovato molto nella scelta il modello di mafia e di delitto mafioso, imposto dai mass-media, oltre alla difficoltà di organizzare ed esprimere (questa volta con il linguaggio mimico-gestuale) quelle statistiche, situazioni, ecc., emerse durante la ricerca.
Lo stesso discorso vale per la caratterizzazione (costumi) dei personaggi: la coppola per il mafioso e la lupara, lo scialle nero per la moglie. Buono sembra l'uso dello spazio (la classe) e l'uso e la sistemazione degli oggetti: banchi, sedie, cattedra, ecc.
Anche in una seconda animazione (in questo caso una improvvisazione), realizzata dallo stesso gruppo, vi erano i soliti stereotipi (a differenza del primo, dove l'omicidio è dovuto alla gelosia del marito, qui si ha una « fuga d'amore » e relativa luparata) di stampo mafioso e non il ricupero di quelle informazioni scaturite dal lavoro preliminare di ricerca.
Il nastro televisivo di breve durata (10') era la *ridocumentazione* di un lavoro che per sé era stato svolto in maniera autonoma. Era prevalente il carattere appunto di ripresa documentaristica di un risultato non rielaborato su un altro versante espressivo specifico.

La morte di Socrate

Lo stesso rilievo andava fatto quando un altro argomento veniva preso in considerazione da un gruppo di ragazze: « il processo e la morte di Socrate ». Aspetti tematici che venivano sottolineati erano: l'arbitrio di un sistema giudiziario basato su presupposti gratuiti e faziosi, la fermezza della decisione di Socrate, la chiarezza della sua posizione, la lucidità del suo atteggiamento di fronte alla condanna e di fronte alla morte. I vari momenti del processo (l'insieme delle accuse false contro Socrate, il dibattito, il tentativo della moglie di dissuaderlo dal suo proposito di coerenza, gli sforzi degli amici per liberarlo, la esecuzione della sentenza di morte) si condensavano in un unico evento drammatizzato. La compattezza e la fluidità delle diverse scene erano già qualcosa di concluso, che non richiedeva propriamente una nuova forma espressiva. La ripresa televisiva cercava di non sovrapporsi all'originalità del discorso svolto con il metodo della drammatizzazione, ma di mettere in evidenza la singolarità e la precisione dei singoli spunti dell'azione (cf foto 1, 2).

La violenza nazista

In una impostazione diversa veniva invece elaborata la ripresa televisiva di alcuni episodi della Resistenza e della vita nei lager nazisti. La violenza delle squadre fasciste che poteva scaricarsi impunemente su un paese di donne e bambini, la discriminazione arbitraria fatta dalle guardie naziste al primo ingresso nel lager, quando ciascun prigioniero era privato di tutto e classificato con un numero, gli scoppi di rabbia e di vendetta per la mancanza di cibo, l'obbligo di assistere a punizioni esemplari, il tranello usato per convincere a entrare nelle camere a gas, il trasporto dei cadaveri nei forni crematori, ecc., costituivano una serie di flash, un montaggio di quadri predisposti per un montaggio televisivo (cf foto 3, 4, 5). Anche se il « racconto » veniva quindi realizzato attraverso scene drammatizzate, la tecnica della ripresa televisiva poteva muoversi più liberamente, per fissare l'elemento significativo del singolo momento, del singolo flash, cogliere il movimento del gruppo, ma nello stesso tempo fermare un particolare descrittivo, insistere su una soluzione scenografica che diventava significativa per il montaggio finale. Specifici elementi figurativi e rappresentativi dovevano essere colti e rivelati dalla telecamera, perché il risultato finale si riorganizzasse secondo un piano avente una sua originalità diversa.

EDIZIONI RECENTI DEI CATECHISMI DI S. PIO X

note

CATECHISMI NUOVI O RITORNO AL PASSATO?

UBALDO GIANETTO

Nell'ambito dell'interesse destato dal rinnovamento catechistico in atto in Italia, oltre all'evidente accoglienza positiva ricevuta sia dal Documento di Base, sia dai catechismi — finora apparsi — dei bambini e dei fanciulli, si riscontrano pure alcune resistenze, un diffuso peso di inerzia di chi stenta a rinnovare vivacemente il suo impegno e a prendere conoscenza delle realizzazioni già attuate per poter partecipare allo studio e alla sperimentazione collettiva,[1] e infine un altro fenomeno che può forse avere aspetti negativi, ma presenta anche valenze positive: la riedizione quasi per intero dei catechismi di S. Pio X.

Pio X 1905 e Pio X 1912

Qualcuno forse si meraviglierà a sentir parlare di « catechismi » e non di « catechismo » di Pio X, perché non è generalmente noto che il catechismo che molti di noi hanno studiato e sanno tuttora a memoria non è l'unico né il primo che sia stato edito per incarico e sotto il nome di Papa Sarto.
E questo è il primo dei risvolti positivi della riedizione: il catechismo di Pio X del 1905 era divenuto quasi introvabile, possesso geloso di alcune biblioteche e di pochi esperti.
Ora lo hanno ripubblicato, almeno in parte, le Edizioni Ares, così come ha fatto, per quello del 1912, il Centro Mater Divinae Gratiae di Rosta, presso Torino.[2]
Quando Pio X, subito dopo l'elezione pontificale, incominciò ad occuparsi attivamente del problema catechistico — a tutti i livelli: mondiale, italiano, regionale, e diocesano — la diocesi di Roma aveva adottato da alcuni anni

[1] Quanti sono ancora che ignorano persino l'esistenza di un « Documento Base » della CEI sulla catechesi? E quanti hanno letto e assimilato il Direttorio Catechistico Generale della S. C. del Clero?

[2] *Catechismo Maggiore promulgato da San Pio X*, Edizioni Ares, Milano 1974, pp. 350, ft. 12 × 17, L. 2.200. *Come entrare nel « Regno ». Da S. Pio X a Paolo VI*, Centro Mater Divinae Gratiae, Rosta (Torino) 1976, pp. 128, ft. 10 × 13, non commerciabile. Sulla copertina esterna, invece del titolo che abbiamo ripreso dal frontespizio, porta i passi di S. Luca: *Gesù dice agli evangelizzatori: « I vostri nomi sono scritti in cielo »* (*Luca X,20*), e poi: *« ... Ho visto Satana cadere come folgore dal cielo »* (*Luca X,18*).

(dal 1890, dopo « un anno di esperimento ») il testo catechistico del CAN. LODOVICO SCHÜLLER, *Compendio della Dottrina Cristiana compilato sul testo del Ven. Card. Bellarmino...*, Roma 1899, che sostituiva ed aggiornava appunto quello del Bellarmino, in uso in Roma da quasi tre secoli.[3]

Esso però, nonostante un desiderio espresso nella lettera di presentazione alla 2ª edizione (1890) dal Card. Vicario di Roma, L. M. Parocchi, che potesse un giorno « essere adottato ovunque *il "sì" suona* »,[4] non fu il testo dal quale partirono le Conferenze Episcopali Regionali per progredire verso l'auspicata unificazione del testo di catechismo in Italia.

Gli fu preferito il catechismo del Casati, che era alla base del testo adottato dai vescovi di Piemonte e Lombardia nel 1896, e poi ripreso anche in Emilia e Toscana negli anni seguenti.[5]

Pio X, che nella primavera del 1905 aveva pubblicato l'Enciclica « Acerbo nimis » sull'« importanza dell'insegnamento del catechismo », affronta nello stesso anno il problema del testo, accettando praticamente quello che stava diventando proprio allora il più diffuso in Italia.[6]

Ma anche questo testo non era senza pecche: quasi *mille domande* solo nella seconda parte (Catechismo Maggiore) senza contare il *Catechismo sopra le principali solennità della Chiesa*, ecc.,

[3] La necessità di aggiornamento purtroppo non era l'unico motivo della sostituzione. Nella « Avvertenza » premessa al nuovo catechismo, si afferma che « L'Arciconfraternita ha così provveduto anche alla sicurezza, uniformità ed integrità del testo con la proprietà letteraria che l'Autore conserva e che le vigenti leggi devono far rispettare; poiché per l'antico *Testo del Bellarmino* fin qui adottato, molti si son creduti in diritto di pubblicarlo, col pericolo di eventuali inesattezze a cui purtroppo non si poteva provvedere ».

L'allusione fatta alle pubblicazioni abusive non si riferiva a casi ipotetici, ma alla reale situazione creatasi proprio nella capitale della cristianità dove « l'antico testo del Bellarmino che si usava in Roma prima del 1888 era finito in mano degli ebrei che ne tenevano il monopolio » (cf O. FAVARO, *L'adozione del catechismo di Mons. Casati nel testo unificato lombardo-piemontese del 1896*, in « La Scuola Cattolica. Rivista teologica del Seminario arcivescovile di Milano », 102 (1974) 3, pp. 245-282.

[4] Il voto espresso dal Card. Vicario era destinato a suscitare polemiche tra chi lo avrebbe interpretato come un semplice desiderio e coloro che vi avrebbero visto un ordine del Papa (cf O. FAVARO, *art. cit.*).

[5] La scelta è così motivata nel *Decreto* firmato dai vescovi del Piemonte e della Lombardia e premesso al « Compendio della Dottrina Cristiana prescritto dagli arcivescovi e vescovi della Lombardia e del Piemonte alle loro rispettive diocesi »:

« Già da qualche anno Noi abbiamo studiato di provvedere a questo bisogno, massime che abbiam visto, per l'opera di private persone, moltiplicarsi intorno a noi i Catechismi, con pericolo che la desiderata uniformità dell'insegnamento religioso diventasse più difficile, ed anzi ne avesse nocumento la sua esattezza. Più che di compilare un nuovo Catechismo, che sarebbe stata cosa grave e lunga, Ci parve conveniente di adottare per tutte le Nostre diocesi uno dei buoni Catechismi già in vigore fra noi. Né ci fu difficile l'accordarci presto nella scelta, giacché al primo confronto dei Catechismi adoperati nelle Nostre varie diocesi, tosto Ci accorgemmo come era da preferirsi il Catechismo compilato nel 1765 da Monsignor Michele Casati milanese, Vescovo di Mondovì. Imperocché esso è breve, esatto e chiaro: fu attinto dalla purissima fonte del Catechismo Romano: venne a lungo esperimentato in parecchie diocesi con eccellenti risultati; è il più diffuso nelle nostre provincie, ed è quello che meglio si adatta al linguaggio popolare proprio di esse: il che pure è una favorevole circostanza, per la quale sarà meno sentita e più facile l'attuazione del provvedimento convenuto ».

[6] Eccone la motivazione, nella lettera del 14 giugno al Card. Vicario Pietro Respighi, premessa al « Compendio della Dottrina Cristiana prescritto da Sua Santità Papa Pio X alle diocesi della Provincia di Roma »:

« ... Fatti esaminare i molti libri di testo già in uso nelle Diocesi d'Italia, Ci parve opportuno di adottare con lievi ritocchi il testo da vari anni approvato dai Vescovi del Piemonte, della Liguria, della Lombardia, dell'Emilia e della Toscana. L'uso di questo testo sarà obbligatorio per l'insegnamento pubblico e privato nella Diocesi di Roma e in tutte le altre della Provincia Romana; e confidiamo che anche le altre Diocesi vorranno adottarlo per arrivare così a quel testo unico, almeno per tutta l'Italia, che è nell'universale desiderio ».

tanto che il problema fu subito risollevato e si giunse in questo modo al Catechismo del 1912.[7]

Questo catechismo non era soltanto una revisione del precedente. Se molte formule erano rimaste le stesse, profondamente cambiata era la struttura generale, che assumeva ora la tripartizione « Credo », « Comandamenti » e « Grazia » ignota ai catechismi italiani precedenti, e riassunta nella domanda 27: « *Per vivere secondo Dio, che cosa dobbiamo fare?* Per vivere secondo Dio, dobbiamo CREDERE LE VERITÀ RIVELATE DA LUI e OSSERVARE I SUOI COMANDAMENTI, con l'aiuto della sua GRAZIA, che si ottiene mediante I SACRAMENTI e L'ORAZIONE ».

Il catechismo era preceduto da un capitoletto di « Prime Preghiere e Formule » e seguito da quattro appendici:

I. Brevissimi cenni di Storia della Rivelazione divina.

II. Brevissimi cenni sulle feste cristiane. Anno ecclesiastico.

III. Avvertenze ai genitori e agli educatori cristiani.

IV. Modo di servire la Santa Messa.

Il tutto si concludeva con alcune fitte pagine di *Indice alfabetico delle materie.*

I motivi della rielaborazione sono esposti nella lettera di presentazione:

– difficoltà sempre crescenti per l'insegnamento religioso nelle scuole;

– anticipazione dell'età della prima comunione (Decreto *Quam singulari* del 1910); [8]

[7] Un esperto contemporaneo così descrive i fatti:

« *Il testo di catechismo pubblicato da Pio X con Breve del 14 giugno 1905 fu accolto con assai lusinghieri apprezzamenti, specialmente dagli studiosi di pedagogia e di catechetica, i quali, ben conoscendo le difficoltà per la redazione di un testo catechistico, in cui si richiede precisione e chiarezza nella dottrina, e facilità e brevità di dicitura, seppero vedere più i pregi che i difetti. Non mancarono però giudizi in contrario, i quali portarono a nuovi studi e quindi alla compilazione di un testo molto più breve e più adatto alle esigenze odierne, pubblicato nel 1912 e reso, come il precedente, obbligatorio per le diocesi della provincia ecclesiastica di Roma* » (Mons. F. Pascucci, *L'insegnamento religioso in Roma dal Concilio di Trento ad oggi*, Roma 1938, p. 63).

Il catechismo fu terminato nel 1912 e al 18 ottobre di quell'anno è datata la lettera del Papa al Card. Vicario Pietro Respighi, che lo presenta. Da alcuni è detto nel 1913, perché la stampa fu ultimata in quell'anno.

[8] Questo fatto, che faceva passare la preparazione alla prima comunione dagli 8/12 anni ai 5/7 è stato forse determinante nel costringere al rinnovamento della catechesi ai piccoli. Era evidente che i catechismi esistenti non si adattavano allo scopo. Almeno fin che si è presa sul serio la decisione del Papa, e si è veramente rimasti all'età dell'iniziale ridestarsi dell'uso di ragione: i 5 o 6 anni.

Riportiamo, per farci un'idea della situazione dell'epoca, una risposta dell'autorevole rivista « Il Monitore Ecclesiastico » al quesito:

« *Circa l'uso dei piccoli catechismi per la prima Comunione.*

Dopo il decreto Quam singulari *si sono pubblicati in più lingue molti piccoli catechismi per la prima comunione dei bambini. Si chiede se e come si possano usare questi opuscoletti.*

Il decreto Quam singulari *prescrive* (*art. 1*) *che quando il fanciullo comincia a ragionare, comincia per esso l'obbligo di soddisfare a' due precetti della confessione e della comunione. Dichiara inoltre* (*art. 2*) *che per la prima comunione non è necessaria una piena e perfetta cognizione della dottrina cristiana e che in seguito il fanciullo dovrà venire imparando il catechismo intero in modo proporzionato alle forze della sua intelligenza. Dippiù vuole* (*art. 3*) *che la detta cognizione consista nel comprendere, per quanto lo consentono le forze della sua intelligenza, i misteri della fede necessari per necessità di mezzo e sappia distinguere il Pane eucaristico dal pane comune.*

Da queste disposizioni si ricava:

– Che basta una istruzione orale perché il fanciullo possa o debba andare la prima volta alla sacra Mensa, la quale istruzione può riceverla o da' genitori o dal maestro o dal confessore (...).

– Che il fanciullo non dovrà imparare il catechismo innanzi di ricevere la prima volta il Pane eucaristico, ma dovrà farlo in seguito, pur accostandosi frequentemente ed anche, se possibile, quotidianamente all'altare.

La ragione di tutto ciò si è che il fanciullo appena apre la mente all'uso di ragione deve unirsi con G. C. nella SS. Eucaristia, né può differire la prima comunione fino al tempo in che abbia mandato a memoria il piccolo catechismo.

– desiderio generalizzato di un catechismo molto più breve e più adatto alle esigenze moderne (ragazzi « molto aggravati dai programmi scolastici »; spiegazione e accentuazione di « quelle verità che oggidì, con immenso danno delle anime e della società, sono più combattute, o fraintese, o dimenticate »).[9]

La riedizione del Pio X 1905

Ed eccoci alle riedizioni recenti di questi catechismi. Le Edizioni Ares di Milano, le stesse che pubblicano la rivista « Studi Cattolici », ci hanno dato nel 1974 una riproduzione anastatica dell'edizione vaticana del « Catechismo Maggiore » promulgato da Pio X nel 1905.

Le prime 321 pagine sono riprodotte tali e quali, precedute dalla lettera al Card. Respighi (2 pagine), dal frontespizio di tutto il catechismo (2 pagine: *Compendio della Dottrina Cristiana prescritto da Sua Santità Papa Pio X alle diocesi della Provincia di Roma* - Roma, Tipografia Vaticana 1905), e da altre 6 pagine (4 bianche, 1 con il titolo della riedizione: *Catechismo Maggiore promulgato da San Pio X,* e una contenente una *Avvertenza* del nuovo editore).

Le pagine sono state rinumerate, e sono in questa edizione 331: le 321 del testo originale più le 10 che abbiamo descritto.

Le domande, che erano senza numero nella edizione del 1905, qui sono state numerate: 993 nel « Catechismo », 219 nella « Istruzione sopra le feste... ».

Il libro contiene le parti seguenti (diamo le pagine e il numero delle domande secondo la riedizione):

Catechismo Maggiore	pagine	domande
Lezione preliminare	11-13	1-14
Parte prima: Il Credo o Simbolo apostolico	15-65	15-252
Parte seconda: Dell'orazione	66-84	253-341
Parte terza: Dei comandamenti di Dio e della Chiesa	86-121	342-516
Parte quarta: Dei sacramenti	122-194	517-855
Parte quinta: Delle virtù principali	195-223	856-993
Istruzione sopra le feste del Signore, della B. Vergine e dei Santi		
Parte prima: Delle feste del Signore	225-260	1-122
Parte seconda: Delle feste solenni della B. Vergine e delle feste dei Santi	261-285	123-219
Breve storia della religione		
Principii e nozioni fondamentali	287-290	
Parte prima: Sunto di storia dell'Antico Testamento	291-308	
Parte seconda: Sunto di storia del Nuovo Testamento	309-322	
Parte terza: Brevi cenni di storia ecclesiastica	323-331	

Posto ciò è ben chiaro che l'uso dei piccoli catechismi per la prima comunione è inutile e dannoso.

È inutile, perché basta, come si è detto, l'istruzione orale che si può dare in un solo giorno, purché il bimbo apprenda e creda ciò che gli si dice, senza necessità di apprendere a mente le formule.

È dannoso, perché lo si costringe ad aspettare del tempo, per mandare a mente le cose ivi scritte; mentre egli ha bisogno, ha dovere strettissimo di unirsi con G. C. fin dai primi albori della sua ragione, il qual dovere ricade su coloro che hanno cura di lui. Si allontanino perciò questi piccoli catechismi di prima comunione dalle mani del fanciullo bastando il catechismo comune della diocesi, che gradatamente, dopo la prima comunione e le seguenti, dovrà venire imparando secondo il consueto » (« Il Monitore Ecclesiastico » 23 [1911-12], pp. 83-84).

[9] Neanche questo catechismo doveva andare esente da critiche e accuse talora anche gravi, tanto da dare l'occasione ad un libro

Al termine, al posto delle *Orazioni quotidiane e altre preci* (pp. 322-330 dell'originale) viene posta una *Appendice:* Preghiere e formule in redazione aggiornata (pp. 335-342).
Infine, alle pp. 343-347, i curatori della riedizione hanno apposto alcune *Note* di aggiornamento alle domande sia del *Catechismo Maggiore* sia della *Istruzione sopra le feste...* che ne avevano bisogno.
Rispetto al catechismo di Pio X del 1905, questa riedizione è mancante delle *Prime Nozioni* e del *Catechismo Breve,* che formavano la *Prima Parte* del « Compendio della dottrina Cristiana » edito in quell'anno, ed era destinato ai fanciulli delle « classi inferiori », come il Catechismo Maggiore si rivolgeva alle « classi superiori ».

CHE COSA DIRE DI QUESTA RIEDIZIONE?

È precisa e senza errori, essendo realizzata con procedimenti fotografici che riproducono pagina per pagina l'originale.

Quest'ultimo è scelto bene: l'edizione tipica vaticana. Le « note » aggiunte alla fine sono lucide e chiare, e aggiornano su cose utili come:

– la nuova formulazione dei « precetti generali »; le formule ritoccate di alcuni riti: Battesimo, Confermazione, Penitenza; l'età della Confermazione;

– la nuova disciplina della Penitenza; del digiuno eucaristico; delle indulgenze; dell'Ordine Sacro;

– i ritocchi nel calendario liturgico;

– la definizione dell'Assunzione di Maria SS. come dogma di fede, avvenuta nel 1950.

Il fatto di voler « aggiornare » il testo denota già una certa intenzione di non considerarlo solo di valore storico, ma di volergli dare una valenza attuale. Lo conferma l'« Avvertenza » iniziale, quando dice, del *Catechismo Maggiore:* « Lo riproduciamo qui integralmente, nella certezza di riproporre un documento storico di perenne valore esemplare per ogni esposizione dei contenuti dottrinali della fede »,
e dell'*Istruzione sopra le feste...*:
« (Essa) conserva ancor oggi un solido valore dottrinale ed ascetico, e ben si adatta alla struttura attuale dell'anno liturgico, non dissimile dall'antico nei suoi lineamenti fondamentali ».
Siamo senz'altro consenzienti sul valore ascetico e storico: si tratta di testi che — direttamente o indirettamente — sono stati in uso da noi per circa due secoli (a partire dalla prima edizione del Casati nel 1765) e su cui si sono formate intere generazioni di cattolici italiani.
Non è bene dimenticarli.
Quanto al loro « perenne valore esemplare », occorrerebbe fare parecchie distinzioni e precisazioni: c'è un aspetto teologico-esegetico del problema, e c'è un aspetto catechistico-pedagogico. Nessuno oggi direbbe più ad esempio, che Dio, « sebbene avesse potuto compiere la grand'opera (della creazione) in un solo istante, volle impiegarvi sei periodi di tempo, che la Scrittura Santa chiama *giorni* », e così via; e nessuno userebbe più per l'educazione religiosa della gioventù, oggi, un catechismo a sole domande e risposte.
Altro diremo più avanti.

La riedizione del Pio X 1912

Quanto al catechismo di Pio X del 1912, la necessità di una riedizione era meno sentita, perché, ad esempio, l'Editrice Vaticana ha tuttora l'opera in catalogo

di risposte e chiarimenti, abbastanza voluminoso, da parte di uno degli autori: P. BENEDETTI, M.S.C., *Intorno al catechismo. Lettere ad un parroco. Note e schiarimenti sul nuovo testo pubblicato in Roma nel 1913 per ordine del Sommo Pontefice Pio X,* Roma 1916.
Sembra essere proprio questa la parabola

della riforma nella catechesi (e nella liturgia!): i nuovi testi si guardano all'inizio con occhio critico e con nostalgia per i precedenti; in un secondo momento sono pacificamente accettati e ci si abitua ad essi (purtroppo!); dopo alcuni decenni (o secoli) sono diventati « tradizione intoccabile » fin nei minimi particolari!

(anche se l'ultima edizione completa risale al 1959, e quella dei *Primi elementi* al 1964).

L'edizione del 1959 porta il titolo di *Catechismo della Dottrina Cristiana pubblicato per ordine del Sommo Pontefice San Pio X*, ha 142 pagine in ft. 12 x 17 (costava allora L. 100, e nel 1975 L. 500) e contiene:

– Preghiere e formule.

– Prime nozioni della fede cristiana (sono le domande 1-27).
– Parte prima: La fede (domande 28-160).

– Parte seconda: La legge (domande 161-266).

– Parte terza: La grazia (domande 267-433).

– Tre appendici (viene messa prima di esse l'*Istruzione per servire la Santa Messa*).

– L'indice alfabetico delle materie.

Le variazioni rispetto all'edizione 1912-1913 sono minime: si riducono alle modifiche rese necessarie dalla pubblicazione del nuovo Diritto Canonico (1918), dal Concordato (1929; domande sul matrimonio) e da altri cambiamenti di riti o discipline avvenuti in seguito (formule di sacramenti, digiuno, formulazioni di preghiere, ecc.).
Delle 423 domande, un certo numero (177 nel 1959) erano contrassegnate da un asterisco, e costituivano i *Primi elementi,* da impartirsi nel periodo della Scuola Elementare.

Quanto alla riedizione di cui ci occupiamo (non ci consta ne siano state fatte altre recentemente su vasta scala), dopo 4 pagine di titoli e introduzione, essa propone i seguenti contenuti:

– *Preghiere e formule* (sono le 26 esistenti nel Pio X, aggiornate, ma non sempre!, alla nuova formulazione approvata dalle Commissioni Episcopali per la Catechesi e per la S. Liturgia, con l'ulteriore approvazione del Consiglio di Presidenza della CEI, in data 8 marzo 1967).

– *Prime nozioni della fede cristiana:* La fede, La legge, La grazia (come nel Pio X).

– *Il « Credo » di Paolo VI* (pp. 89-98).

– *Preghiere quotidiane* (mattino, sera, De profundis, Angelus, Misteri del Rosario, Litanie della Madonna in latino e italiano; pp. 99-104).

– *La meditazione, Invocazione allo Spirito Santo, Esame di coscienza* (pp. 105-110).

– *La Vergine Maria, Preghiera alla SS. Trinità, Preghiera universale* (pp. 112-116).

– *Cenni di storia della rivelazione divina* (pp. 117-126: è l'Appendice I del Pio X, con qualche lievissima correzione stilistica).

– *Ai genitori e agli educatori cristiani* (pp. 126-128).

CHE COSA DIRE DI QUESTA RIEDIZIONE?

Non è fotostatica (e quindi è meno precisa), non è completa, non dice che cosa riproduce del testo di Pio X e che cosa no, non indica da quale edizione (anno, ecc.) attinge. Ha quindi minor valore storico di quella del Pio X 1905 descritta sopra. In pratica, omette l'Appendice II (sulle feste cristiane) e riscrive in parte la III (Avvertenze ai genitori e agli educatori cristiani), di cui sono modificati (e abbreviati) i punti 3, 6, 7, 9, anche se la sostanza è la stessa.
In più vi sono il « Credo » di Paolo VI e varie preghiere.
L'attenzione nel riportare fedelmente i testi non è stata grandissima. Imprecisioni vi sono nella conclusione dell'*Atto di Speranza,* nei *Due misteri principali della fede* (dove è omessa la *Risurrezione*), nei *Cinque precetti* (il primo è ancora: *Udir la Messa,* invece di *Partecipare...*), che nel resto sono aggiornati alla stesura CEI 1967.

Imprecisioni — anche se piccole — ci sono anche nel riportare le domande-risposte del catechismo. Per esempio:

– dom. 42: *il Figliuolo* cambiato in *il Figlio, Verbo di Dio* (*Figliuolo* è sempre cambiato in *Figlio*);

– dom 68: *grazia* cambiato in *grazia santificante;*

– dom. 109: *e sono e saranno* cambiato in *lo sono e lo saranno;*

– dom. 160: *e la vita eterna in Dio* cambiato (per errore, pensiamo) in *e la vita eterna di Dio;*

– alla domanda 116 sull'infallibilità pontificia si aggiunge un duplice *chiarimento* (non presente nell'edizione 1959 del Pio X né nelle precedenti): *a) Infallibile significa quindi impeccabile?* ecc.; *b) I Papi hanno fatto ricorso al carisma dell'infallibilità?* ecc;

– c'è poca « uniformazione » nell'uso delle *maiuscole* (Chiesa, chiesa, ecc., mentre l'edizione vaticana è impeccabile); non sono riprodotti i *corsivi,* che hanno una certa importanza e sono spesso usati nell'originale; ecc.

Chi ha curato l'edizione, insomma, non aveva l'intento di riprodurre un documento storico.
Quali scopi hanno dunque mosso gli autori delle due edizioni?
È ciò che vorremmo brevemente esaminare.

Le intenzioni degli autori delle riedizioni

Sono deducibili sia dalla presentazione che ne fanno, sia dall'esame delle edizioni.
Gli editori del Pio X 1905 hanno fatto un lavoro storico di notevolissimo valore, anche se presentano l'opera a un pubblico più vasto, con l'intento che venga letta e consultata o che, in ogni modo, rimanga reperibile un sommario ascetico-dottrinale ricco di precisazioni, indicazioni, suggerimenti che possono dare luce e chiarezza a un certo tipo di coscienza, o forse anche a tutti, indistintamente.
Gli editori del Pio X 1912 hanno meno intenti di natura storica e più di « sostegno dottrinale » in un'epoca in cui la precisione dottrinale (ma più spesso ancora le conoscenze dottrinali più elementari) fanno talora difetto in modo impressionante. Dottrina proposta in vista della pratica: il libro è descritto nella presentazione come segue:
« È la raccolta dei Comandamenti del Padre Celeste, dei desideri di Gesù e della Chiesa. Vengon offerti nella luce di Maria, Madre della Divina Grazia, nostra Madre spirituale. È una risposta alla richiesta di genitori, sacerdoti, educatori, giovani, singole anime. Essi hanno compreso che la fede non si può spiegare quando non si fanno le opere ».
Sotto sotto, in tutte e due le edizioni, si può forse scorgere una certa presa di posizione *antagonistica* agli indirizzi del movimento catechistico attuale, o almeno *complementare* a certe sue presunte lacune.[10]

[10] Una delle più gravi potrebbe essere l'assenza o almeno la non sufficiente cura delle formulazioni dottrinali. Che ve ne siano nei nuovi catechismi, e quale valore vi debbano avere, è previsto nel « Rinnovamento della catechesi » al n. 177, dove esse sono considerate « elemento fondamentale della metodologia catechistica »; esse
« *...sono da considerare in tutto il loro valore pedagogico: non solo come strumento didattico per la memoria, ma come momenti di annuncio autentico della fede, di proposta autorevole, illuminante e stimolante per l'intelligenza, di professione di fede di fronte a se stessi e alla comunità, di dialogo con Dio e con i fratelli, di guida alla preghiera. In riferimento all'età e alle esigenze dei fedeli, le formule dottrinali possono essere un punto di arrivo e un punto di partenza, quasi un momento di sintesi dottrinale e di sosta spirituale, che conclude una tappa dell'itinerario della fede e sollecita ad ulteriori conquiste* ».
La redazione delle formule ha sempre costituito un grosso problema nel lavoro dei catechismi, anche quando esse costituivano solo una parte del testo. Si veda, ad esempio, il nostro articolo: U. GIANETTO, *Perché un nuovo catechismo in Italia?, IV. La « forma » del Catechismo: a domande e risposte o a lezioni svolte?,* in «Catechesi » 36 (1967) 1, fasc. 344, pp. 11-20 e anche 36 (1967) 5, fasc. 359, pp. 8-13.
Personalmente, ci sembra che nei nuovi catechismi italiani finora apparsi si sia fatto nel campo delle formule un progresso note-

Non si tratta però di una polemica violenta, esclusivistica, condannatrice, come è avvenuto in altre nazioni.[11]
I toni si mantengono garbati, gli inviti sommessi, le affermazioni abbastanza misurate.
In questo contesto, si tratta di riedizioni che si possono ritenere utili e gradite. Esse daranno un certo aiuto ai catechisti (e anche ai catecheti!) purché non pretendano di diventare o rimanere la base dell'educazione religiosa e della catechesi viva o di chiudersi alle molte integrazioni che questi testi rendono necessarie.[12]
L'impegno catechistico di fondo è per noi — oggi — l'applicarci con tutte le energie a mettere in atto le linee di forza che emergono con chiarezza e lungimiranza dal *Direttorio Catechistico Generale* della S. Sede e dal *Rinnovamento della Catechesi* della Conferenza Episcopale Italiana.

vole, ma abbiamo pure l'impressione che il problema non sia stato affrontato con sufficiente sistematicità, in tutti i suoi aspetti. Pensiamo che questo sia uno dei campi in cui è possibile un miglioramento ulteriore, nell'attuale periodo di revisione e sperimentazione.

[11] Caratteristico, ad esempio, è ciò che è successo in Francia, dove una frangia abbastanza consistente di cattolici « tradizionalisti » hanno fatto una vera e propria « battaglia » ai nuovi catechismi (si vedano gli articoli di « Le Monde » del 27 e 28 ottobre 1972, intitolati appunto *La bataille du catéchisme*), giungendo a ripubblicare il catechismo nazionale del 1937, considerato l'unico vero e ortodosso e pubblicizzando, sotto lo slogan « Perché continui il catechismo cattolico », la riedizione totale del Pio X 1905 (400 pp.: Prime nozioni, Piccolo Catechismo, Catechismo maggiore, Istruzione sulle feste, Breve storia della religione). Sono apparsi anche opuscoli violentissimi, come quello di J. MADIRAN, *Le nouveau catéchisme*, edito nel 1968 dalla rivista « Itinéraires ».

[12] Oltre alle critiche più specificamente teologiche fatte in vari tempi, sia allo schema dei catechismi 1905 e 1912, sia a singole domande; oltre alle inadeguatezze pedagogico-educative-pastorali da imputarsi forse più ai cambiamenti sopravvenuti nella società e nella Chiesa che ai testi in sé, basterebbe ricordare che da essi è in gran parte escluso l'immenso lavoro di ripensamento e di approfondimento della coscienza di sé e dei suoi rapporti con il mondo che la Chiesa ha fatto negli ultimi decenni.
E non è stato uno dei danni meno gravi del non avere mutato per tempo il testo catechistico il fatto che in esso (e per conseguenza in gran parte della catechesi) non sono entrati mai o quasi temi di straordinaria importanza per la formazione del cristiano d'oggi, come *tutta la dottrina sociale della Chiesa* — dalla *Rerum Novarum* alla *Octogesima Adveniens* —, il rinnovamento biblico, il rinnovamento teologico (encicliche come la *Mystici Corporis*, la *Divino Afflante Spiritu*, la *Mediator Dei*...) e tutta quanta la grande ricchezza del Vaticano II.

CATECHESI « DOSSIER GIOVANI »
Due fascicoli illustrati, 24 pagine a 2 colori; ciascuno L. 300.

n. 7 - LA SOFFERENZA DELL'UOMO
Il significato della sofferenza dell'uomo, tema che emerge con particolare forza e drammaticità nel nostro tempo.

n. 8 - LA RELIGIONE HA UN SENSO?
In un tempo di « secolarizzazione », che significato ha il sentimento religioso? È un « sottoprodotto » della vita spirituale o è il culmine di essa?

DON FILIPPO RINALDI
Teresio Bosco - Coll. « Eroi » n. 12 - pp. 40 - L. 150
La penna brillante di Teresio Bosco ci presenta la biografia del terzo successore di Don Bosco, anche lui avviato all'onore degli altari.

EDITRICE ELLE DI CI - 10096 LEUMANN (TORINO)

PRINCIPALI ATTENZIONI DA TENERE PRESENTI PER UN USO PROFICUO DI « PROGETTO UOMO »

Accogliendo l'appello lanciato nella ristampa più recente di « Progetto Uomo » nel precedente numero di « Catechesi » (rivista nella quale intendiamo creare una rubrica che continuerà anche nei prossimi mesi), alcuni insegnanti hanno immediatamente cominciato a scriverci.

Plaudono all'iniziativa di mettersi a contatto con gli ideatori di « Progetto Uomo » e con i colleghi che lo hanno sperimentato in passato e che lo adottano oggi. Espongono le loro difficoltà, fanno richieste, danno suggerimenti: è evidente la volontà di partecipare, di farsi aiutare, di aiutare: proprio come dice la prima scheda del primo anno!

In questo primo intervento di collegamento, oltre al materiale di riflessione, vorremmo aggiungere alcune *raccomandazioni di fondo* utili a chi comincia a lavorare con questo sussidio, che per molti aspetti è nuovo e può creare alcune difficoltà.

1. Un testo da costruire

PU non è un testo totalmente sviluppato: è da « costruire », insieme con i ragazzi. Se l'insegnante può farlo, sarebbe bene addirittura che tenesse lui le schede e le distribuisse di volta in volta. Se no, la prima cosa da fare sarebbe di inserirle subito, staccandole una per una, in un raccoglitore ad anelli, intercalate con fogli bianchi. Si staccano prima la copertina e il dorso, poi le schede. *Sono allo studio raccoglitori più semplici e più a buon mercato di quelli esistenti.*

Se non si può avere un raccoglitore, si possono prendere quaderni grandi, e mettervi le schede, intercalandole ai fogli: è una soluzione un po' più precaria, ed esige allora che i quaderni siano lasciati in classe, per non disperdere fogli e tutto. Solo se non si può fare diversamente si conserva il libretto delle schede intatto e si inseriscono altri fogli bianchi dentro di quello o si scrivono riflessioni su un quaderno « parallelo » di formato ordinario.

Gli insegnanti che trovino soluzioni diverse e migliori sono pregati di comunicarcele: le faremo conoscere a tutti.

2. Tracciare un piano di lavoro

Occorre rendersi ben conto delle *mete di contenuto* che si vogliono ottenere. Bisogna farsene uno schema semplice e chiaro (è il *Piano di lavoro* richiesto dalla legge, o almeno parte di esso!). Si tratta essenzialmente di due cose: avviare i ragazzi a *riflettere sul senso della loro vita che cresce* (e sull'ambiente in cui cresce: scuola, famiglia, società...) alla *luce del Vangelo* (particolarmente il Vangelo secondo Marco, la vita evangelica vissuta dalla Chiesa primitiva e descritta negli *Atti degli apostoli,* e dalla Chiesa di oggi, e il *Discorso della Montagna,* successivamente nel 1°, 2° e 3° anno).

Tutto questo come contributo al programma di « progettazione e costruzione » dell'uomo nel ragazzo che cresce, in una scuola che ha per legge scopi formativi ed educativi, in collaborazione quanto più stretta possibile, aperta al dialogo, ecc., con l'opera educativa di tutta la scuola.

Protagonisti sono i ragazzi stessi, sia pure sotto la guida degli insegnanti:

per questo il testo è in parte « costruito », ma in gran parte « da costruire »: e anche ciò che è *dato* non deve essere *imposto,* ma offerto come *aiuto,* come materiale da ripensare, rielaborare, fare proprio.

Ma per essere « creativi » e inventivi, occorre prima conoscere bene le possibilità del materiale offerto, *leggendo attentamente le GUIDE,* e in particolare *le pagine iniziali di ogni volume* (queste occorre *rileggerle* ogni tanto), la *pagina riassuntiva che si trova nel retro del titolo di ogni unità* e la rubrica « *importanza della scheda* » nella guida a ciascuna scheda. Tutto insieme, è meno di mezza pagina al giorno! La si può scegliere per la meditazione quotidiana! È la meditazione più utile per un catechista: è utile a sé e agli altri.

Se c'è un ulteriore suggerimento da dare, è di leggere con cura la guida alla scheda 13 del 1° volume e alla 8 del 2°, in cui si danno *linee di collegamento* tra tutte le schede della *prima parte* di ciascun anno con quelle della *seconda parte.*

Fatto questo e resisi ben conto della linea che si vuole seguire, occorre *fare una scelta delle schede in rapporto con il tempo che si ha effettivamente a disposizione.* L'errore più comune è di fermarsi sulle prime schede e di non giungere mai al Vangelo, agli Atti, al Discorso della Montagna: si perde così *lo specifico* dell'insegnamento religioso: il contatto con alcuni dei documenti più ricchi dell'umanità, con l'esperienza di Dio fatta da Nostro Signore Gesù Cristo. Si può anche dire che alcune schede si possono svolgere a fondo, e altre solamente leggere o passare rapidamente.

3. Rendersi conto del metodo

Su ogni scheda occorre porsi la domanda: come la svolgeremo? Per rispondervi bisogna *leggerla tutta prima!* Magari la scheda nella sua ultima pagina suggerisce un lavoretto, una ricerca, ecc. *dai quali* e non dalle prime parole della scheda è opportuno cominciare! Le ricerche e le attività suggerite non sono da fare *tutte da tutti:* qualcuna sì, ma altre da un gruppo o da un ragazzo o due, e così via, o anche da nessuno. Come non è necessario far colorire tutti i disegni.

Spesso poi — e occorre farlo a volte prevedendolo parecchio tempo prima — si possono invitare altri insegnanti a collaborare: quelli di educazione artistica per insegnare tecniche di disegno e coloritura o altre tecniche di espressione (impaginazione di cartelloni, montaggio di foto, disegni a strappo, ecc.); quelli di educazione musicale per insegnare alcuni canti; quelli di storia o di lettere per approfondire alcuni punti... Le vie alla collaborazione offerte da « Progetto Uomo » sono numerose.

4. Il problema della relazione con le persone

Una delle mete più ambiziose di « Progetto Uomo » è di non limitarsi a « studiare » i rapporti tra le persone (e con Dio!), ma di stimolare continuamente a intensificarli, a migliorarli, a metterli in atto a livello di « comunione » umana e cristiana: rapporti tra i compagni, con l'insegnante di religione, con tutti gli insegnanti, degli insegnanti tra loro, con i genitori, con la società più vasta, a cominciare dal quartiere, dal paese, fino alla zona, alla regione, ecc. Di qui l'insistenza a esprimersi, a comunicare, a dialogare, a fare amicizia, a « fare la storia insieme »...

È una proposta che va al di là dell'insegnamento della religione, pur essendo motivata da quanto esso ha di più specifico: *la chiamata di tutta l'umanità a fare una famiglia sola in Dio.*

Essa diventa una proposta di vita per tutta la scuola e per tutte le persone che vi sono coinvolte. Per questo la sua attuazione ideale si ha quando più piena è la collaborazione: quando gli obiettivi e i mezzi di realizzazione sono scelti insieme (con tutti gli insegnanti, gli allievi, i genitori...); quando tutta la scuola diventa veramente una comunità educativa strettamente unita alla famiglia e alle altre forze educative della società.

Allora ha meno importanza se una scheda è stata fatta o no, se una ricerca si è potuta compiere oppure no: è tutta una vita nuova che si è suscitata.

5. Ci sono cose da migliorare

Nonostante tutto questo però, una sua importanza può avere anche lo sforzo

di superamento di tutte le difficoltà, piccole o grandi, che si incontrano nel lavoro.
« Progetto Uomo » è ancora un progetto in parte sperimentale, e molte cose sono da migliorare e perfezionare. Per es., *le schede sui sacramenti,* specie quelle sul Battesimo e sulla Cresima, poste al termine delle prime unità del 1° e 2° anno, possono creare problemi. Esse sono concepite come « celebrazione della ricchezza di vita che si è scoperta ». Non solo da fare necessariamente al punto dove sono collocate; né da fare necessariamente a scuola: a volte possono essere tema di un ritiro o di un incontro extrascolastico, anche solo per una parte degli allievi. E in esse si può e deve partire dalle ricerche suggerite e non dalle frasi bibliche, spesso suggestive, ma anche per parecchi difficili da comprendere all'inizio.

6. L'adozione di « Progetto Uomo »

Altri insegnanti hanno difficoltà di diverso genere: qualcuno, per es., riguardo all'adozione di « Progetto Uomo ». È sempre possibile fare quello che si è fatto nelle scuole dove il « progetto » è nato: esse adottavano il *Vangelo* o gli *Atti* e poi le *schede* come sussidio. È prevista una edizione economica degli *Atti* come si è già fatto per *Marco,* estratti da *Parola del Signore,* Nuovo Testamento interconfessionale della LDC (testi che hanno quindi anche il pregio di essere *ecumenici,* oltre a quello del linguaggio modernissimo e semplicissimo).
Per tutte le difficoltà di tipo teorico vorremmo che gli insegnanti ci scrivessero.
Tenteremo di rispondere o su « Catechesi » o su un apposito « Foglio di collegamento » o anche individualmente.
Essi ci possono inoltre segnalare le cose meglio riuscite, i lavori più interessanti fatti dai ragazzi, i sussidi adoperati con successo: dischi, canzoni, testi letterari, libri, ecc. Anche queste indicazioni potremmo trasmettere a tutti i colleghi ed amici, creando così una fitta rete di collaborazione che è quanto vi sia di più consono allo spirito di tutto il « Progetto ».

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)

NB. Il **Foglio di collegamento n. 1** contiene:
— indicazioni analoghe a quelle riportate sopra;
— indicazioni di U. Gianetto per la sperimentazione del 3° volume di « Progetto Uomo »;
— indicazioni di B. Bartolini per un ampliamento del discorso per immagini con l'uso di « Fotoproblemi ».
Questi contributi (insieme alla relazione di P. Gianola al 5° Convegno Sperimentatori sull'inserimento della religione nella concreta realtà educativa della scuola media) saranno pubblicati anche nel prossimo numero di « Catechesi ». Altri interventi seguiranno nei numeri successivi. Il contatto sarà quindi mantenuto sia con la Rivista — per gli insegnanti e catechisti di cui non conosciamo l'indirizzo — sia con mezzi diretti, e più rapidi, per gli altri.

VENDITA PER CORRISPONDENZA

NOVITA' LIBRARIE E AUDIOVISIVE

EDITRICE ELLE DI CI

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

IL MESSAGGIO DELLA SALVEZZA

Opera in nove volumi - Autori vari

Nuova edizione completamente rifatta e aggiornata.

I più noti biblisti italiani hanno rielaborato questo **« corso di studi biblici »**, già tanto apprezzato nelle prime tre edizioni.

L'opera comprende 9 volumi: 2 di introduzione, 3 per l'Antico Testamento, 3 per il Nuovo Testamento, 1 volume di teologia biblica.

Scopo - Presentare le linee generali della storia della salvezza e mostrare il posto che in essa occupano i singoli libri. Di ognuno di essi viene offerta un'ampia analisi, se ne espone la dottrina e vengono presentati esempi di esegesi sui passi meno accessibili.

Volumi già usciti:

1. **Introduzione generale:** Ispirazione, Canone, Testi, Ermeneutica, Appendici sugli Apocrifi, Geografia, Archeologia, Storia dell'esegesi.
   pp. 350 - L. 3.500
2. **Introduzione alla storia della salvezza:** Presentazione globale dei libri della Bibbia e loro collocazione storica e letteraria.
   NB. - Il volume è stato pensato e realizzato per il biennio teologico.
   pp. 368 - L. 3.500
7. **Lettere di San Paolo e Lettera agli Ebrei** (vedi sotto)
   pp. 760 - L. 11.000

Imminenti:

3. **Pentateuco e Opera Deuteronomista** (comprende anche Cronista, Esdra e Neemia)
4. **I Profeti**

In preparazione:

5. **Sapienziali e Midrashim**
6. **Sinottici e Atti degli Apostoli**
8. **Opera Giovannea e Lettere cattoliche**
9. **Teologia biblica**

L'opera interessa tutti gli studiosi della Bibbia e in particolare gli alunni dei corsi teologici.

LETTERE DI SAN PAOLO E LETTERA AGLI EBREI

Autori vari - « Il messaggio della Salvezza », vol. 7 - pp. 760 - L. 11.000

Il volume è stato non solo accuratamente aggiornato, ma in molti punti radicalmente rinnovato.

Gli autori hanno cercato di mettere in luce, più che erudite questioni di introduzione, il testo e la dottrina delle varie « Lettere » o con saggi di esegesi o con particolareggiate analisi del contenuto.

Hanno collaborato alla stesura delle varie parti i biblisti:

A. Dalbesio per l'**Introduzione all'opera paolina**; M. Galizzi per le **Lettere ai Tessaloni-**

cesi; ancora A. Dalbesio per le due **Lettere ai Corinzi**; B. Ramazzotti per le **Lettere ai Galati e ai Romani**; P. Dacquino per le **Lettere dalla cattività** e S. Zedda per le **Lettere pastorali** e la **Lettera agli Ebrei.**

Il volume è stato realizzato come strumento di lavoro per una conoscenza di tutta l'opera paolina. La diversità degli autori offre il vantaggio di evidenziare diversi metodi di indagine e modi di fare esegesi.

L'introduzione generale e le introduzioni particolari, il riassunto dottrinale e teologico, danno la possibilità di avere una panoramica sintetica e completa dell'opera di Paolo.

Oltre che agli studiosi della Sacra Scrittura, il volume è particolarmente diretto agli studenti del triennio teologico.

PAROLA DEL SIGNORE

Il Nuovo Testamento in lingua corrente. Traduzione interconfessionale

pp. 576, L. 1.500

Scopo - Questa traduzione interconfessionale in lingua corrente viene incontro a tanti operatori pastorali, insegnanti, adulti e giovani che desiderano avere in mano un testo biblico con il minor numero possibile di difficoltà linguistiche.

Caratteristiche - Coloro che hanno lavorato alla traduzione e revisione del testo (una quindicina di persone, durante tre anni) sono tutti specialisti del NT. Essi hanno cercato la fedeltà al testo originale greco, ma insieme si sono ispirati ai più moderni metodi di traduzione, messi a punto dagli specialisti delle scienze del linguaggio, così da offrire ai lettori un testo di facile comprensione, come avveniva per i primi lettori del NT. Per ottenere questo è stata curata molto la formulazione delle frasi. Si è cercato così:

— di mettere in evidenza il concatenamento logico delle idee e le relazioni tra le diverse affermazioni del testo;

— di comporre, nella misura del possibile, frasi brevi, meglio corrispondenti al parlare corrente italiano, spezzando i periodi lunghi e sovraccarichi di senso del testo originale;

— di rendere espliciti certi elementi impliciti dell'originale, che i primi lettori del NT potevano cogliere con più facilità, mentre restano difficili per i lettori d'oggi;

— di evitare ad ogni costo parafrasi che aggiungessero elementi culturali non contenuti nel testo originale.

Destinatari - Dato il suo carattere popolare, l'opera è destinata a tutti coloro che non hanno la possibilità di accedere ai testi originali greci. Ma anche le persone che conoscono bene il greco troveranno in questo testo un esempio di traduzione, in un linguaggio semplice e corretto, della Parola di Dio.

LA SCELTA DEI POVERI

Vangelo secondo Luca (vol. 1°)

Mario Galizzi - pp. 232 - L. 2.400

Collana « Commenti al Nuovo Testamento »

Quali sono le scelte che la comunità cristiana deve operare oggi nel mondo? C'è una politica dell'annunzio del regno di Dio? Questo regno è classista o interclassista o di gente che si sente realmente uguale? Che posto occupano i poveri e gli emarginati nelle scelte cristiane? La liberazione che deve realizzare il cristiano è solo sociale e politica o ci sono delle alienazioni ancora più profonde da cui bisogna liberare l'uomo? E queste si limitano all'ordine dello spirito o hanno anche dei reali riflessi sociali? Le distanze che vengono dal mondo alla comunità cristiana sono qualcosa di assoluto? È sufficiente che la comunità tenga conto di esse o ci sono altri principi che la guidano?

Ecco una serie di domande che costituiscono la sensibilità profonda di questo libro e danno ragione del suo titolo « La scelta dei poveri ». Altri temi vengono toccati nella lettura continua della prima parte del Vangelo secondo Luca, ma ogni volta che si cerca di vedere le scelte di Dio e di Gesù ci si incontra sempre con i poveri e gli emarginati, con coloro che non contano nella società.

Una lettura facile, convincente, che aiuta a penetrare il messaggio evangelico attualizzato ai problemi dell'oggi.

LA PENITENZA

Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione

Autori vari - Collana « Quaderni di Rivista Liturgica »: nuova serie - pp. 512 - L. 6.500

Il sacramento della Penitenza è oggi argomento di attente ricerche, vivaci discussioni e inchieste a diversi livelli.

Questo studio, che ha impegnato 14 tra i più noti liturgisti italiani, si divide in tre parti:

La **prima parte** introduce alla comprensione del peccato e della riconciliazione in dimensione biblica e teologica e aiuta a comprendere i molti valori del nuovo rito della penitenza offrendo maggiore incisività all'azione pastorale.

La **seconda parte** analizza in forma globale il rito, nella sua struttura e nelle singole parti, con speciale attenzione alla celebrazione comunitaria della Penitenza e alla catechesi sul sacramento, per i fanciulli, gli adolescenti e i giovani.

La **terza parte** permette di rendersi conto dell'impatto che il rito va producendo nelle comunità ecclesiali per creare una mentalità nuova nei pastori e nei fedeli.

In **appendice** un'ampia « bibliografia ragionata » che presenta libri e articoli di questi ultimi anni sul sacramento della Penitenza.

La ricchezza del materiale raccolto nel volume, l'esposizione chiara del pensiero dei vari autori, offrono a studiosi e pastori un ricco e valido contributo su un argomento tanto dibattuto e fondamentale per l'azione catechistico-pastorale.

GIRO DI BOA PER LA PASTORALE

Elementi di analisi della situazione attuale e nuovi impegni per la Chiesa

A cura del « Gruppo di Catechesi » - Collana « Quaderni di Catechesi », Sez. II, n. 2

pp. 176 - L. 2.800

Viviamo in un'epoca di profonda trasformazione culturale. Essa esige un impegno pastorale « nuovo », capace di proporre efficacemente l'esperienza cristiana come vera e totale liberazione dell'uomo d'oggi.

La costatazione più ovvia è che nel nostro tempo — non più di cristianità ma di pluralismo e di secolarizzazione — non è sufficiente l'annuncio implicito del Vangelo di Cristo; è necessario puntare tutto su un annuncio esplicito, veramente fedele a Dio e fedele all'uomo. La reale priorità dell'evangelizzazione è il « giro di boa » chiesto oggi alla pastorale.

Questa istanza percorre interamente il presente volume, che si articola in sei parti. Di esse, le prime tre sono di indole più generale: analizzano dal punto di vista filosofico, sociologico e teologico l'attuale cambiamento culturale, e ne traggono le conseguenze per la pastorale, ipotizzando le sue nuove linee portanti.

Il resto del volume applica il discorso generale ad alcune specifiche situazioni, viste come emblematiche del nostro tempo: l'impatto della fede con la mentalità marxista e psicanalista, con la religiosità popolare, con il mondo operaio e con il mondo giovanile.

Oltre che per la lettura personale, il volume serve bene come testo di appoggio in incontri, convegni e corsi di aggiornamento e di qualificazione.

ANNUNCIARE CRISTO, OGGI

Problemi, istanze, proposte teologiche e pastorali

A cura del gruppo di « Catechesi » - Collana « Quaderni di Catechesi », Sez. II, n. 3

pp. 176 - L. 2.800

Come annunciare Cristo agli uomini del nostro tempo? È la domanda radicale che si pone oggi la Chiesa: la domanda che soggiace a tutte le altre che vengono di volta in volta ripetute nei documenti dei sinodi, delle assemblee, dei semplici convegni pastorali.

Questo volume affronta esplicitamente la grande domanda e cerca di rispondervi attraverso una serie organica di riflessioni e di stimolazioni pratiche per l'azione pastorale.

Ovviamente non presume di esaurire un discorso tanto complesso e impegnativo; tuttavia lo inizia con decisione e offre alcuni strumenti di lavoro perché gli operatori pastorali e le loro comunità possano continuare creativamente il cammino intrapreso.

Concretamente, il volume parte dal rilevamento della situazione di fatto (interesse e atteggiamenti verso Cristo nel nostro tempo), per passare poi all'informazione sull'impegno teologico di riscoperta e riproposizione di Cristo (nuove cristologie), all'analisi di esperienze ecclesiali di incontro con lui, all'impostazione metodologica della catechesi su Cristo nelle singole età, per concludere con la proposta di una vasta rassegna bibliografica sull'intera problematica.

I vari contributi di questo volume provengono dalla rivista « Catechesi », che si è impegnata per tutto un anno ad affrontare in modo dettagliato e organico il tema cristologico.

LA SAPIENZA DELLA CROCE, OGGI

Atti del Convegno Internazionale

Vol. 3° - LA SAPIENZA DELLA CROCE NELLA CULTURA E NELLA PASTORALE

Autori vari - pp. 640 - L. 11.500

Con l'uscita del 3° volume viene completata questa « colossale iniziativa » che contiene oltre un centinaio di relazioni, tenute dai più noti teologi cattolici e protestanti, che per la prima volta hanno affrontato insieme un tema tanto impegnativo e attuale.

1° Vol. - **La sapienza della Croce nella Rivelazione e nell'Ecumenismo** (pp. 672 - L. 9.500), presenta il « mistero della Croce » alla luce della Rivelazione, riflessa nella Scrittura e nell'indagine teologica.

2° Vol. - **La spiritualità della Croce, oggi** (pp. 552 - L. 9.000), mette in risalto la spiritualità di « Famiglie religiose e di Santi » che hanno trovato nella « Passione di Cristo » la via più sicura nel cammino della perfezione e il mezzo più efficace per il loro apostolato.

Questo terzo volume, esaminando la vita socio-politico-culturale del nostro tempo, dimostra come lo Spirito di Cristo non può rassegnarsi di fronte alla violenza e all'ingiustizia, ma impegna ogni credente a opporsi a che Cristo continui ad essere crocifisso nel mondo.

LA FORMAZIONE PERMANENTE INTERPELLA GLI ISTITUTI RELIGIOSI

Autori vari - pp. 456 - L. 6.000

La « formazione permanente » è la risposta adeguata alle esigenze e urgenze dell'uomo di oggi, immerso in un mondo in continua evoluzione e trasformazione. Ed è soprattutto la risposta di ogni religioso che non vuole alienarsi dalla realtà socio-culturale del suo tempo, ma operare qualitativamente in esso per animarlo cristianamente.

Il volume, frutto dell'attiva collaborazione di una nutrita équipe di studiosi ed esperti di problemi formativi, vuol rispondere a questa profonda, sentita esigenza, entrata ormai nei deliberati dei capitoli generali e nelle costituzioni delle varie famiglie religiose.

L'opera si divide in tre parti:

1. **Le idee** - Considerazioni di fondo nel contesto socio-culturale, psicologico, pedagogico che pone l'istanza di una « formazione continua ».
2. **I modelli** - Presenta una serie di felici esperienze di « formazione permanente » portate avanti da diversi Istituti religiosi.
3. **Le strategie** - Esamina contenuti e attività di tipo culturale, pastorale, spirituale; strategie e dinamismi, ritagliati su misura del religioso adulto.

Come si vede il volume sviluppa un discorso coerente e organico sui punti fondamentali del « rinnovamento » ipotizzato dal Concilio.
Religiosi e religiose, sacerdoti e laici che nella « civiltà del cambio » sentono l'esigenza di una « formazione permanente », troveranno nel volume un prezioso aiuto per rinnovarsi.

COLLANA « MAESTRI DELLA FEDE » (MdF)

PROMOZIONE UMANA ED EVANGELIZZAZIONE

Mons. Luigi Bettazzi - MdF 104 - pp. 40 - L. 300

Uno studio sul tema proposto dalla Conferenza Episcopale Italiana, con l'apporto di numerosi gruppi diocesani, sui problemi della famiglia, della scuola, dell'esistenza e dell'impegno politico.

VANGELO E PROMOZIONE UMANA

Card. Antonio Poma - MdF 105 - pp. 32 - L. 300

È la prolusione del presidente della CEI alla XIII Assemblea generale dell'Episcopato Italiano sul problema che impegna tutta la Chiesa.

QUALE PROMOZIONE UMANA?

Mons. Ferdinando Lambruschini - MdF 106 - pp. 40 - L. 300

Il contributo più grande alla promozione dell'uomo è di aiutarlo a incontrarsi con Dio. Criteri generali e orientamenti pratici per valutare e illuminare la partecipazione di tutti i membri della Chiesa alla vera liberazione dell'uomo da ogni forma di oppressione.

LAICO NELLA CHIESA PER IL MONDO

Mons. Alberto Ablondi - MdF 107 - pp. 32 - L. 300

Anche i laici, come membra vive del corpo di Cristo nell'unica Chiesa, sono chiamati a conoscere e a vivere la vocazione a cui Dio li chiama.

LA LITURGIA, PORTA VERSO L'AVVENIRE - PAROLA ED EUCARISTIA NELLA MESSA DOMENICALE

Episcopato olandese - Episcopato belga - MdF 108 - pp. 48 - L. 300

Riflessioni per rendere sempre più efficace l'incontro di Dio con il suo popolo, nelle varie celebrazioni liturgiche.
Indicazioni pastorali per una partecipazione viva di tutta la comunità parrocchiale alla Messa domenicale.

ANCH'IO SONO UN UOMO

Mons. Eugène Kabanga - MdF 109 - pp. 48 - L. 300

Un coraggioso richiamo alla dignità della persona e una denuncia aperta contro ogni forma di violenza: dalla corruzione allo sfruttamento dei poveri, dalla cupidigia dei ricchi alla degradazione dei costumi.
L'impegno alla difesa e al progresso dell'uomo **« sono esigenze fondamentali della fede e della carità ».**

CON CRISTO NELLA CHIESA PER LA VITA NEL MONDO

Mons. Santo Quadri - MdF 110 - pp. 88 - L. 600

Per costruire un ordine diverso è necessario uno sforzo comune di rinnovamento, che ha i suoi fondamenti sicuri nella fede in Dio e in Cristo e in una piena partecipazione alla vita della Chiesa.

AMORE CRISTIANO E SESSUALITÀ, OGGI

Card. Leo J. Suenens - MdF 111 - pp. 40 - L. 300

L'amore cristiano è la risposta alla vera vocazione dell'uomo e le sue applicazioni concrete nel campo della sessualità.

CORRESPONSABILITÀ DEI LAICI NELLA CHIESA

Piano pastorale

Mons. Clemente Gaddi - MdF 112 - pp. 40 - L. 300

Direttive pratiche per inserire il laicato nella vita e nell'apostolato della Chiesa.

CHIESA E MONDO DEL LAVORO

Sinodo Nazionale della Germania Federale - MdF 113 - pp. 64 - L. 500

Un poderoso e qualificante documento che mette a fuoco il ruolo della Chiesa nell'attuale evoluzione sociale, le esigenze dei lavoratori e i problemi pastorali del mondo del lavoro.

TUTTO È GRAZIA

Per la preghiera personale, per la revisione di vita, per gli esercizi spirituali

Aldo Aluffi - pp. 528 - L. 5.500

Un volume di brevi riflessioni-meditazioni, che abbraccia tutti i grandi temi della spiritualità, con rapidi tratti e pennellate vigorose, innestati sulla realtà più profonda che tocca personalmente la vita.
Con spunti veloci e concisi, l'A. propone, per tutto l'arco dell'anno, le grandi verità della fede imperniate sul motivo dominante che anima la Chiesa del Vaticano II: Cristo, evento di risurrezione e di salvezza per tutti.
Oltre alla varietà e ricchezza degli argomenti trattati, grande pregio dell'opera è lo stile che mira a introdursi impercettibilmente nella vita del lettore, stimolandolo a tradurre in realtà ciò che ha meditato.
Tutto il volume riflette un lungo itinerario di « scavo interiore », realmente vissuto e lungamente sofferto: per questo riesce a convincere, coinvolgere e trascinare.
Un'opera, quindi, di **esperienza vitale**, destinata a favorire il rinnovamento in atto nella Chiesa.
Il volume sarà egualmente gradito alle persone consacrate a Dio, come ai laici: giovani, operai, intellettuali... desiderosi di dare un senso vero e profondo alla loro vita spirituale.

RAGAZZI PROTAGONISTI

Vol. 3°: Tempo di progetti

Paolo Risso e coll. - pp. 94 - L. 1.400

Come i due precedenti volumi: **« Tempo di incontri »** e **« Tempo di scoperte »**, anche questo terzo volume è nato dall'esperienza e dalla collaborazione tra insegnante e allievi, impegnati ad affrontare, con una visione chiara e responsabile, i problemi che riguardano la vita di ogni ragazzo.
È proprio in questa età che si gettano le basi di un futuro ormai prossimo, che riguarda l'individuo e l'intera società; un futuro che tutti desideriamo più umano, più giusto, più pacifico, più rispettoso della dignità, della libertà, dei diritti della persona umana.
Quale progetto d'uomo per il mio domani? - Voglio essere un liberatore - Voglio essere un uomo libero - Voglio essere un costruttore di pace - Adesso scegli!
Sono questi i temi che hanno impegnato il gruppo di preadolescenti in ricerche e discussioni, per dare un significato alla propria vita, nell'orientamento a un comune ideale, persuasi, come scrive Marina, una delle allieve, che « la rivoluzione deve cominciare dal cuore dell'uomo. Siamo noi che dobbiamo diventare più buoni, più giusti, più capaci di amare ».
Un sussidio vario e ampio, per ragazzi ed educatori desiderosi di affrontare insieme i problemi del domani.

GUIDA AL CATECHISMO DEI FANCIULLI/3: SARETE MIEI TESTIMONI

Mario Filippi-Bartolino Bartolini

Fascicolo 1/2 - pp. 112 - L. 1.000

La **guida** del 3° momento esce in fascicoli che contengono due unità ciascuno.
Il primo fascicolo è più voluminoso, contenendo tutte le note introduttive per una esatta conoscenza del nuovo testo.

Questa « guida »:

— **facilita la lettura del Catechismo** per coglierne tutta la ricchezza, con un linguaggio chiaro e conciso;

— **suggerisce l'attualizzazione del metodo** da seguire, presentando sussidi e attività varie;

— **favorisce la formazione personale del catechista**, anche sul piano spirituale, dottrinale, pedagogico, didattico;

— **traccia un piano catecumenale**, articolato e organico, sul quale il catechista può impostare il suo lavoro in armonia con le « pagine per la comunità cristiana »;

— **presenta gli strumenti** più adatti per l'**integrazione tra fede e vita**, tenendo conto delle varie esperienze del fanciullo;

— **guida alla lettura** e all'utilizzazione **dei disegni e delle fotografie** del Catechismo.

La **Guida** ovviamente non sostituisce l'inventiva del catechista, né lo dispensa dalla lettura del Catechismo; rimane tuttavia sempre un valido « sussidio » che rimanda, coordina, esplicita, aiuta a scoprire e a leggere in profondità il testo stesso.

Destinatari del volume sono i catechisti e quanti si occupano della loro formazione e dell'educazione religiosa dei fanciulli in questa età.

VERSO LA VITA

Testo didattico per l'educazione religiosa nella scuola elementare

— **1° volume (per la 1ª elementare): LA SCOPERTA**
Testo dei fanciulli pp. 96 - L. 900
Guida per l'insegnante pp. 248 - L. 3.000

— **2° volume (per la 2ª elementare): LA CRESCITA**
Testo dei fanciulli pp. 96 - L. 900
Guida per l'insegnante, Parte I (Lezioni 1-13), pp. 132 - L. 1.800 - (Parte II, imminente)

Il nuovo testo nasce dalla collaborazione tra gli esperti del C.C.S. di Leumann (Torino) e gli UU.CC.DD. di Bolzano, Gorizia, Trento e Trieste.

Esso si presenta con queste caratteristiche:

— segue fondamentalmente la proposta catechistica del « Catechismo dei fanciulli »;

— ma la adatta alle esigenze dell'ambiente scolastico;

— fa un discorso « interdisciplinare »;

— è attento alle esigenze della vita del bambino e tiene conto delle sue esperienze: la famiglia, la scuola, il gioco, l'incontro con gli amici...

— vuole allargare, approfondire e contemplare la proposta del CdF che è prevalentemente cherigmatica e contenutistica. Per questo il testo è particolarmente sensibile ai valori umani, esperienziali e vitali del mistero cristiano, sia per evangelizzarli, sia per operare quella integrazione tra fede e vita che il RdC pone come meta ultima dell'azione catechistica.

Ma la novità essenziale di **Verso la vita** è l'introduzione dell'**immagine** come **elemento essenziale nel discorso catechistico.** È un testo dove parola e immagine (fotografia e disegno) si integrano in un'unica struttura linguistica ed espressiva, che si serve del colore, della proporzione, del dosaggio, della sequenza..., come elementi grammaticali di un discorso nuovo, che sta diventando sempre più la lingua comune dei nostri ragazzi.

HO INCONTRATO UN PRETE

Vita di Don Giuseppe Giovine

Luigi Lupano - pp. 208 - L. 2.500

Un prete che ha sempre detto di sì a Dio e agli uomini. Una vita che è stata tutta un dono di sé agli altri: senza riserve, senza stanchezze, senza farsi pregare o anche solo desiderare.
Una vita di offerta a Dio, testimoniata ogni giorno, anche nelle più piccole cose, in una fedeltà assoluta ai propri doveri, in una dedizione totale alla sua missione apostolica.
Una vita intessuta di fede viva, di pietà profonda, alimentata dalla preghiera, che ha come centro la celebrazione dell'Eucaristia e la devozione alla Madonna.
Di lui si può dire quello che il Celano afferma di S. Francesco: « Era un uomo fatto preghiera ». Don Giovine aveva accettato letteralmente l'invito di S. Paolo: « Pregate senza stancarvi mai » (1 Ts 5,17).
Quando, ormai cieco, trascorreva nella sua povera cameretta le lunghe giornate sgranando il suo Rosario, egli continuava la sua missione, pregando per le tante persone sconosciute, per chi si raccomandava a lui, per le necessità della Chiesa e di tutta l'umanità.

Cedola di commissione libraria

Favorite spedirmi quanto ho specificato sul retro di questa cedola,

indirizzando a:

Sig. _____

Via _____

Città _____

Cap. _____ Prov. _____

Pagamento (segnare quello preferito)

☐ In contrassegno: pagherò l'importo al portalettere quando mi consegnerà il pacco.

☐ Ho già versato l'importo di L. ..... sul V/s c.c.p. n. 2/27196 (in questo caso le spese di spedizione sono a carico della LDC).

Tagliare e spedire in busta a:

EDITRICE ELLE DI CI
10096 LEUMANN (TORINO)

Copie		
.....	Con Cristo nella Chiesa per la vita nel mondo	L. 600
.....	Amore cristiano e sessualità oggi	L. 300
.....	Corresponsabilità dei laici nella Chiesa	L. 300
.....	Chiesa e mondo del lavoro	L. 500
.....	Tutto è grazia	L. 5.500
.....	Ragazzi protagonisti/3	L. 1.400
.....	Guida al « Catechismo dei fanciulli »/3, fasc. 1/2	L. 1.000
	Verso la vita:	
.....	1. La scoperta, testo dei fanciulli	L. 900
.....	Guida per l'insegnante	L. 3.000
.....	2. La crescita, testo dei fanciulli	L. 900
.....	Guida per l'insegnante, parte I	L. 1.800
.....	Ho incontrato un prete	L. 2.500
.....	Di ieri e già di oggi	L. 1.400
.....	Edmund Hillary	L. 200

DI IERI E GIÀ DI OGGI

Lino Baracco - 1976 - pp. 112 - L. 1.400

È la testimonianza cristiana di un prete, morto a 52 anni: Don Oreste Fontanella (1883-1935), direttore spirituale del Seminario Vescovile di Biella.

Un prete di provincia, vissuto per 26 anni in due antiche, modeste stanze di un Seminario, con gli occhi aperti sulla realtà del momento storico in cui viveva e la porta sempre spalancata a quanti desideravano incontrarsi con lui, come mediatore di Colui che solo può dare una risposta ai grandi interrogativi che turbano l'uomo di ogni tempo. Un prete « credente e profeta » che già 50 anni or sono ha largamente intuito e realizzato la vita ideale del prete di oggi, anzi addirittura del prete di domani.

Un autentico « profeta » che ha proclamato il Regno di Dio con l'ardore della parola e la testimonianza della vita, sempre attento agli impulsi dello Spirito e alle istanze degli uomini. In un periodo storico della Chiesa italiana, accanto ai molti fermi e immobili, è stato attivo e dinamico, nella fedeltà alla sua missione.

Ecco perché il suo modello e i suoi ideali meritano di essere largamente diffusi, oltre la cerchia di quanti lo conobbero e ancor oggi a lui si ispirano.

Questo prete moderno, così ricco di umanità, di sensibilità, di delicatezze, che ha speso tutta una vita a totale servizio degli altri, è un esempio per quanti, sacerdoti, religiosi, laici, desiderano essere il« sale della terra », come il Cristo chiede oggi e sempre a coloro che sono chiamati a vivere e donare ai fratelli il suo messaggio di salvezza.

EDMUND HILLARY

Teresio Bosco - Collana « Campioni » n. 12 - pp. 32 - L. 200

La vita avventurosa del conquistatore dell'Everest, culminata con la scalata alla più alta vetta del mondo.

VENDITA PER CORRISPONDENZA

FAVORITE SPEDIRMI

Copie

..... Liberazioni umane e salvezza in Gesù Cristo L. 1.100

..... Don Filippo Rinaldi L. 150

..... Il messaggio della salvezza:

..... 1. Introduzione generale L. 3.500

..... 2. Introduzione alla Storia della salvezza L. 3.500

..... 3. Lettere di S. Paolo e Lettera agli Ebrei L. 11.000

..... Parola del Signore L. 1.500

..... La scelta dei poveri L. 2.400

..... La Penitenza L. 6.500

..... Giro di boa per la pastorale L. 2.800

..... Annunciare Cristo oggi L. 2.800

..... La sapienza della Croce, oggi:

..... 1. La sapienza della Croce nella Rivelazione e nell'Ecumenismo L. 9.500

..... 2. La spiritualità della Croce, oggi L. 9.000

..... 3. La sapienza della Croce nella cultura e nella pastorale L. 11.500

..... La formazione permanente interpella gli Istituti religiosi L. 6.000

..... Promozione umana ed evangelizzazione L. 300

..... Vangelo e promozione umana L. 300

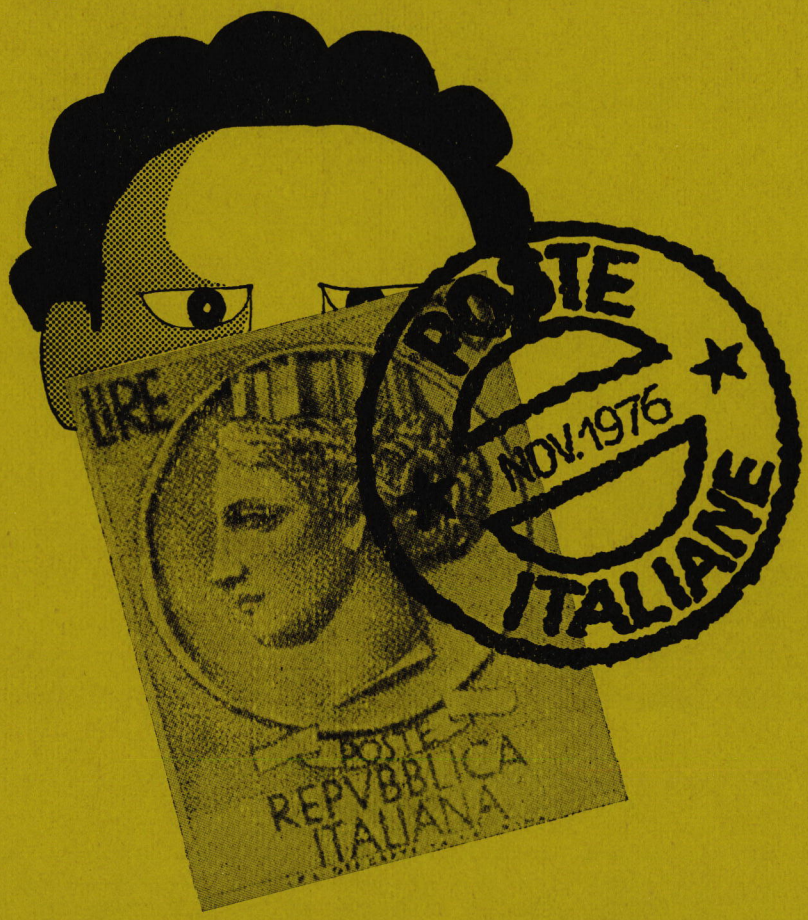
..... Quale promozione umana? L. 300

..... Laico nella Chiesa per il mondo L. 300

..... La liturgia porta verso l'avvenire. Parola ed Eucaristia nella Messa domenicale L. 300

..... Anch'io sono un uomo L. 300

ogni cittadino deve sapere



l'aumento delle tariffe postali soffoca la libera stampa

Il GOVERNO, a parole, dice di voler risolvere
la grave crisi della stampa italiana.
Il MINISTRO DELLE POSTE, con i fatti, la riduce al silenzio,
impedendo la diffusione dei periodici
con le jugulatorie tariffe postali.

A CURA DELL' USPI UNIONE STAMPA PERIODICA ITALIANA

Catechesi
Studi ed esperienze

FEBBRAIO

CHIESA E PROMOZIONE UMANA / SPERIMENTAZIONE DI UN SUSSIDIO

Continuando l'approfondimento del tema ecclesiologico, proponiamo in questo numero un bilancio globale, dal punto di vista catechistico-pastorale, del recente convegno della Chiesa italiana su « Evangelizzazione e promozione umana ».
Un commento puntuale alle relazioni dei gruppi di lavoro dello stesso convegno servirà ad evidenziare le scelte suggerite dalla base ecclesiale per la pastorale in Italia.
Segue una sintesi biblico-teologica sulla chiesa locale nel NT: a questo intervento ne seguiranno altri due che affronteranno il tema della pastorale della chiesa locale.
La seconda parte della Rivista è dedicata all'approfondimento (prendendo occasione dalla sperimentazione del sussidio « Progetto uomo ») di alcune tematiche riguardanti l'insegnamento della religione nella scuola.
Si ha infine altro materiale vario.

Catechesi
Fotoproblemi / 26

FEBBRAIO

FAME E SOTTOSVILUPPO

In concomitanza con la Quaresima, offriamo un sussidio su un tema assai spesso affrontato nei gruppi in tale periodo liturgico.
Della fame e del sottosviluppo si è chiamati a individuare e a denunciare le cause a tutti i livelli, da quello internazionale a quello locale e personale.
Qui si innesta il discorso cristiano della « conversione » che è rinuncia all'egoismo e ai privilegi e insieme impegno fattivo per la giustizia e la promozione di tutti gli uomini.
Il presente sussidio dà anche la possibilità di riprendere e valorizzare l'abbondante materiale sul tema, già apparso nei primi 25 numeri di « Fotoproblemi ».

Catechesi
Dossier giovani

1° TRIMESTRE

9. L'INTERESSE PER GESÙ
10. PER CONOSCERE GESÙ

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 di lui.