

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

18 Apr. 1994



11

Anno LXX

Novembre 1993

Spediz. abbonam. postale
mensile - Pubblicità 50%

UFFICI DIOCESANI

Gli Uffici sono aperti in ogni giorno feriale.

Per l'orario di apertura si vedano le indicazioni relative ad ogni singolo Ufficio.

Tutti gli Uffici sono chiusi:

— il sabato pomeriggio;

— nella Settimana Santa: giovedì-venerdì-sabato;

— il 24 giugno (festa del Patrono di Torino), il 16 agosto, il 2 novembre;

— nei giorni festivi di precetto ecclesiastico e nei giorni festivi agli effetti civili.

Segreteria dell'Arcivescovo - tel. 54 71 72: ore 9-12 (escluso giovedì)

CURIA METROPOLITANA

10121 TORINO - via dell'Arcivescovado n. 12

ORDINARI DEL TERRITORIO - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98 - fax 54 65 38

Segreteria ore 9-12

Vicario Generale e Vescovo Ausiliare - ore 9-12

Micchiardi S.E.R. Mons. Pier Giorgio (ab. tel. 436 16 10)

Pro-Vicario Generale e Moderatore - ore 9-12

Peradotto Mons. Francesco (ab. tel. 436 62 94)

Segretario del Moderatore: Cerino can. Giuseppe (ab. tel. 696 53 61)

Vicari Episcopali Territoriali

Distretto pastorale To-Città:

Berruto don Dario (tel. uff. 561 72 32 - ab. 0336/21 80 33)

lunedì ore 9-11; mercoledì e giovedì ore 9-12

Distretti pastorali:

To-Nord: Chiarle don Vincenzo (ab. Vallo Torinese tel. 924 93 76)

martedì ore 9-12; venerdì ore 9-11

To-Sud-Est: Favaro can. Oreste (ab. Torino tel. 54 95 84)

martedì ore 9-12; venerdì ore 9-11

To-Ovest: Candellone don Piergiacomo (ab. La Cassa tel. 0330/71 30 51 - 984 29 34)

mercoledì ore 9-12; venerdì ore 9-11

Vicario Episcopale per la Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica

Ripa di Meana don Paolo, S.D.B. (ab. tel. 568 44 54)

lunedì ore 9-12; mercoledì ore 15-18

Segreteria: ore 9-12 (escluso sabato)

DELEGATI ARCIVESCOVILI

Baravalle don Sergio (tel. uff. 53 71 87 - ab. 248 24 20):

per la pastorale sociale e del lavoro, il servizio della carità, la pastorale della sanità.

Marengo don Aldo (tel. uff. 54 26 69 - ab. 436 20 25):

per la pastorale missionaria - catechistica - liturgica, il patrimonio artistico e storico, la pastorale delle comunicazioni sociali.

Pollano don Giuseppe (tel. ab. 436 27 65):

per la formazione permanente dei fedeli: laici - diaconi permanenti - presbiteri, la pastorale dell'educazione cattolica, della cultura, della scuola e dell'Università.

Villata don Giovanni (tel. uff. 54 70 45 - ab. 992 19 41):

per la pastorale dei giovani, la pastorale della famiglia, la pastorale degli anziani e pensionati, la pastorale del turismo - tempo libero - sport.

ECONOMO DIOCESANO

Enriore mons. Michele (tel. uff. 53 53 21 - ab. 74 02 72)

(segue nella III di copertina)

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

PERIODICO UFFICIALE PER GLI ATTI DELL'ARCIVESCOVO E DELLA CURIA

Anno LXX

Novembre 1993

18 APR. 1994

SOMMARIO



	pag.
Atti del Santo Padre	
Alla XXVII Conferenza Generale della FAO (11.11)	1175
A un Gruppo di lavoro della Pontificia Accademia delle Scienze (20.11)	1179
A un Congresso Teologico-Pastorale per il XXV della "Humanæ vitæ" (26.11)	1182
A un Congresso internazionale promosso dall'Unione Superiori Generali (26.11)	1187
<i>Catechesi dedicate ai Laici nella Chiesa:</i>	
— L'indole secolare propria dei Laici (3.11)	1191
— I Laici e il mistero di Cristo (10.11)	1193
— La vocazione dei Laici alla santità (24.11)	1195
Atti della Santa Sede	
Congregazione per le Chiese Orientali: <i>Colletta per la Terra Santa</i>	1199
Congregazione per l'Educazione Cattolica: <i>Direttive sulla preparazione degli educatori nei Seminari</i>	1201
Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-Religioso: Lettera ai Presidenti delle Conferenze Episcopali di Asia, America e Oceania <i>Attenzione pastorale alle religioni tradizionali</i>	1226
Pontificia Commissione Biblica: <i>L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa</i>	1231
Atti della Conferenza Episcopale Italiana	
Consiglio Episcopale Permanente: Messaggio in occasione della XVI Giornata per la vita (6 febbraio 1994)	1279
Consulta Nazionale per la pastorale della sanità: Messaggio per la II Giornata Mondiale del Malato (11 febbraio 1994)	1282
Atti del Cardinale Arcivescovo	
Consulta per la pastorale della cultura - Approvazione degli Statuti	1285
Messaggio per la Giornata della Cooperazione diocesana	1287
Celebrazioni nella solennità della Chiesa locale:	
— Omelia nella Concelebrazione	1290
— Chiusura della fase diocesana dei Processi di Canonizzazione di tre Servi di Dio	1295

Prolusione al Convegno diocesano sulla catechesi agli adulti	1296
Omelia ad Assisi per l'VIII Centenario di S. Chiara	1305
Incontro con l'Azione Cattolica di Bologna	1308

Curia Metropolitana

Delegati Arcivescovili: <i>Indicazioni per l'attuazione del Direttorio per le Zone vicariati</i>	1317
Cancelleria: Ordinazione di diaconi permanenti — Rinuncia — Termine di ufficio — Trasferimento — Nomine — Consiglio Presbiterale — Sacerdote diocesano defunto	1340

Documentazione

<i>Cooperazione diocesana 1993:</i>	
— Interventi e devoluzioni	1343
— I principali interventi della Cooperazione diocesana	1344
— Donazioni e testamenti per le Opere diocesane	1346
— Una rete nella Città (<i>Daniele D'Aria</i>)	1347
Nota pastorale <i>Custodite la terra</i> (Vescovi di Alba - Cuneo - Fossano - Mondovì - Saluzzo)	
— Testo della Nota	1351
— Messaggio alle famiglie: <i>Perché i frutti della terra siano per l'uomo</i>	1365
— Schede per l'approfondimento	1367

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

ABBONAMENTI PER IL 1994

La Cancelleria della Curia Metropolitana:

sollecita gli abbonati a rinnovare tempestivamente l'abbonamento (avvertendo che i costi per la pubblicazione impongono di sospendere l'invio a quanti non provvederanno);

ricorda che l'abbonamento a Rivista Diocesana Torinese è obbligatorio per i parroci e per tutti coloro ai quali sia in qualche modo affidata la cura d'anime;

invita tutti i Sacerdoti, gli Istituti Religiosi maschili e femminili, le Associazioni, i Movimenti ed i Gruppi che ancora non la ricevono, ad abbonarsi a Rivista Diocesana Torinese, tenendo conto della particolare fisionomia della pubblicazione, che la rende strumento necessario per la vita dell'Arcidiocesi.

L'importo annuale dell'abbonamento è di Lire 55.000, da versarsi sul Conto Corrente Postale 10532109, intestato a "Opera Diocesana Buona Stampa", 10121 Torino - corso Matteotti n. 11.

Atti del Santo Padre

Alla XXVII Conferenza Generale della FAO

La solidarietà tra Paesi, condizione della vera pace, richiede una rilettura degli obiettivi di tutte le istituzioni delle Nazioni Unite

Giovedì 11 novembre, ricevendo i partecipanti alla XXVII Conferenza Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Alimentazione e l'Agricoltura (FAO), il Santo Padre ha loro rivolto questo discorso, che pubblichiamo in traduzione italiana:

1. Sono molto lieto di salutare gli eminenti responsabili internazionali del settore del cibo e dell'agricoltura che partecipano alla XXVII Conferenza della FAO. Il nostro incontro, che è divenuto una tradizione, è un segno della cooperazione esistente fra la Santa Sede e la FAO. Nonostante le loro differenti missioni e i loro differenti scopi, esse sono entrambe impegnate a servire la causa dell'uomo e a promuovere la dignità umana. La dignità umana esige che in nessuna circostanza e per nessun motivo le persone possano venire private del diritto fondamentale alla nutrizione. Come hanno ricordato la Conferenza Internazionale sulla Nutrizione svoltasi, lo scorso anno, sotto l'egida della FAO e dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, il diritto alla nutrizione è espressione diretta del diritto alla vita.

Infatti, la nutrizione non riguarda soltanto la soddisfazione di necessità fisiche. Essa deve anche permettere a ogni persona di usufruire di cibo sano e in quantità sufficiente e di partecipare alla sua produzione e distribuzione (cfr. *Discorso in occasione della Conferenza Internazionale sulla Nutrizione*, 5 dicembre 1992). Avere diritto alla nutrizione, quindi, significa essere in grado di condividere pienamente l'armonia della creazione.

2. Il nostro incontro oggi ha un significato particolare in quanto si svolge quarantacinque anni dopo l'instaurazione di rapporti ufficiali fra la Sede Apostolica e la FAO. Il 23 novembre 1948, la Conferenza, giunta alla sua quarta edizione, decise di ammettere la Santa Sede a partecipare all'attività dell'Organizzazione in qualità di "Osservatore Permanente". Nell'accordare alla Santa Sede questo *status*, unico anche riguardo alle altre istituzioni del Sistema delle Nazioni Unite, la Conferenza ha riconosciuto la natura specifica della Santa Sede come organo centrale e supremo di governo della Chiesa cattolica, che nel mondo svolge una missione di servizio verso l'umanità operando per la giustizia, la pace, l'armonia sociale e lo

sviluppo. Come è ben noto, l'attività internazionale della Santa Sede è parte della sua missione di annunciare la "Buona Novella" a tutti i popoli, senza distinzioni, al solo scopo di servire l'uomo nella sua dignità come persona e quindi di contribuire al bene comune dell'intera famiglia umana.

Il particolare *status* della Santa Sede continua a riflettere la natura specifica del suo contributo agli scopi e all'attività della FAO. Senza entrare in questioni tecniche o specialistiche, la Santa Sede desidera fornire quegli orientamenti etici che ispirano i valori che hanno guadagnato terreno nella vita della comunità internazionale e che devono guidare tutte le sue attività, incluse, come nel caso della FAO, quelle che sono più tecniche per loro stessa natura. Questa è la base necessaria per una determinazione delle condizioni e dei mezzi necessari alla coesistenza ordinata della umanità.

In quarantacinque anni la Santa Sede non ha mai mancato di fornire questa particolare cooperazione, che essa desidera continuare in questo periodo di cambiamento nella direzione dell'Organizzazione. (...)

3. Proprio come a Hot Springs, cinquanta anni fa, quando la Conferenza delle Nazioni Unite sul Cibo e l'Agricoltura fondò la FAO, l'attuale sessione della Conferenza si sta svolgendo in un periodo in cui la comunità internazionale, oltre ad aver già vissuto mutamenti profondi, sta ancora sperimentando nuovi sviluppi quasi ogni giorno. Ora come allora, esistono nuovi attori sulla scena mondiale, sono necessari nuovi rapporti internazionali, bisogna affrontare nuovi problemi e fornire risposte adeguate. Tali risposte vengono richieste dal bene comune universale che consiste nel rendere possibili tutte le condizioni necessarie allo sviluppo degli individui, dei popoli e dell'intera famiglia umana. Le decisioni importanti che siete chiamati a prendere possono contribuire al miglioramento della situazione di milioni di persone che attendono interventi concreti che possano cambiare la loro condizione di sottosviluppo, di povertà e di fame.

Alla Conferenza di Hot Springs si era già a conoscenza del fatto che « la prima causa di fame e malnutrizione è la povertà » (Conferenza delle Nazioni Unite sul Cibo e sull'Agricoltura, *Risoluzione XXIV*). Oggi la medesima consapevolezza deve ispirare tutta la vostra opera. C'è urgente necessità di chiedere perché, dopo così tanti anni, la povertà continua a essere la causa della fame e della malnutrizione. Forse è stato troppo spesso dimenticato che « il povero — individuo o Nazione — ha bisogno che gli siano offerte condizioni realisticamente accessibili » (*Centesimus annus*, 52).

Questa Conferenza, la ventisettesima, sottolinea l'universalità della FAO per il numero dei suoi Stati membri, tramite l'ammissione di un cospicuo numero di nuovi. Ma, come sapete, questa universalità non dovrebbe essere interpretata solo in termini di quantità, o come rappresentazione di una sorta di eguaglianza. Piuttosto dovrebbe essere paragonata alle varie situazioni all'interno dei Paesi e fra di loro: il benessere di alcuni, l'estrema povertà di altri. Nell'universalità della FAO, quindi, si riflette la realtà di un mondo diviso, in cui spesso l'egoismo di alcuni non permette ai più deboli di godere pienamente delle risorse e di altri beni, del commercio, delle scoperte scientifiche, dei benefici della nuova tecnologia; tutto ciò può far sì che possa venir negato l'eguale diritto di ogni popolo « ad assidersi alla mensa del banchetto comune » (*Sollicitudo rei socialis*, 33).

Non è anche a causa di questo egoismo, di questa mancanza di condivisione e di comunione fra i Paesi che una larga parte dell'umanità soffre per la fame e la malnutrizione al punto di vedere compromesse le speranze di vita stessa?

4. Il vostro impegno quotidiano e le varie attività della FAO testimoniano che la fame e la malnutrizione non sono semplicemente il risultato di disastri naturali ma che rappresentano anche le conseguenze di atteggiamenti individuali e collettivi, sia attivi sia di omissione, che dipendono dalla volontà e dall'operato dell'uomo.

Esiste un insieme di fattori che non consente ad ogni individuo di avere cibo a sufficienza, nonostante i dati esaminati in questa Conferenza mostrino, ancora una volta, che la produzione mondiale è sufficiente a soddisfare la domanda della popolazione mondiale considerata come un insieme. Un accurato studio della FAO di fatto offre una più ampia visione, che consiste in un rapporto più equilibrato nel mondo tra la produzione agricolo-alimentare e la crescita demografica, che in questo momento appare stazionaria o tendente ad un rallentamento (cfr. Conferenza FAO, *L'agricoltura verso il 2010*, Doc. C 93/94). Di conseguenza la soluzione di limitare il numero dei partecipanti al "banchetto comune" piuttosto che di moltiplicare il pane da dividere appare sempre meno da condividere!

Il persistente squilibrio tra le diverse parti del mondo — e perciò le crisi e la carenza di cibo — non possono essere spiegate ricorrendo semplicemente al diverso livello di crescita che divide i Paesi sviluppati da quelli in via di sviluppo. Sono piuttosto da attribuire all'azione di politica economica e in particolare di quella agricola dei singoli Paesi o gruppi di Paesi il cui effetto in termini mondiali assume importanza in rapporto ai livelli di produzione, vendita e distribuzione, influenzando così la disponibilità di prodotti agricoli e alimentari.

È pertanto necessario modificare la lista delle priorità nella lotta contro la fame e la malnutrizione a livello sia nazionale sia internazionale. Infatti, mentre l'auto-sufficienza alimentare rimane un obiettivo valido nello sviluppo di un dato Paese, l'adeguata distribuzione dei beni assume un'importanza sempre più grande, cosicché essi siano resi realmente disponibili, in particolare per i molto poveri. L'adozione dei criteri di solidarietà e di distribuzione implica una disponibilità proporzionalmente più forte e disinteressata da parte dei Paesi più ricchi e dei principali produttori. Questa disponibilità è più che mai necessaria in un momento in cui i criteri dettati dalle tendenze economiche mondiali più recenti richiedono alle economie più deboli adattamenti strutturali che nel breve periodo possono compromettere i diritti fondamentali dei popoli e in alcuni casi persino la effettiva disponibilità di prodotti alimentari.

Inoltre, la lotta contro la fame e la malnutrizione richiede a tutti i Paesi di unirsi e adottare regolamenti nuovi e vincolanti che rispondano alle mutate domande del commercio e degli scambi internazionali e non agli interessi di un ridotto numero di Paesi. In tal modo sarà possibile evitare chiari sintomi di protezionismo nelle sue varie forme, che costituiscono il principale ostacolo al commercio e che creano le attuali barriere al mercato per i Paesi in via di sviluppo. Pertanto il movimento verso un nuovo ordine commerciale mondiale che non penalizzi il progresso agricolo dei Paesi in via di sviluppo dovrebbe essere messo in atto il più rapidamente possibile, favorendo così l'integrazione del loro potenziale nelle economie dei Paesi ricchi.

Per perseguire l'obiettivo di uno sviluppo sostenibile è quindi necessario trovare un giusto equilibrio tra la domanda della produzione dettata dalla lotta contro la fame e la necessità di salvaguardare l'ambiente e di preservare la grande varietà di risorse della creazione. Mediante tale criterio la FAO può svolgere con sempre maggior precisione il compito di mettere in pratica una parte delle conclusioni della Conferenza di Rio, offrendo così un reale servizio anche alle generazioni future.

5. È chiaro che le scelte che conducono alla solidarietà tra i Paesi devono concretizzarsi nell'indispensabile opera di rendere i beni e le risorse disponibili per

l'uso immediato e futuro dei più bisognosi. La stabilità della coesistenza internazionale lo richiede, le condizioni per una pace reale lo esigono.

Questo compito richiede anche un'attenta rilettura dei fini e degli obiettivi di tutte le istituzioni del sistema delle Nazioni Unite, per dare un'effettiva applicazione alle direttive della Carta delle Nazioni Unite, dove si afferma che per realizzare « condizioni di stabilità e di benessere che sono necessarie per i rapporti pacifici e amichevoli tra le Nazioni ... le Nazioni Unite devono promuovere condizioni di progresso e di sviluppo economico e sociale » (art. 55). E nonostante il fatto che i metodi e i mezzi debbano essere più precisi, non bisogna dimenticare che anche recentemente la necessità di garantire cibo a sufficienza, negato da situazioni di conflitto, è stata il motivo centrale dell'azione umanitaria internazionale.

All'interno della comunità internazionale sta quindi maturando l'idea che la azione umanitaria, lontano dall'essere un diritto dei più forti, debba essere ispirata dalla convinzione che l'intervento, o persino l'ingerenza quando le situazioni obiettive lo richiedono, è una risposta all'obbligo morale di soccorrere individui, popoli o gruppi etnici il cui fondamentale diritto alla nutrizione è stato negato al punto di minacciare la loro esistenza.

6. Il vostro lavoro, pertanto, presenta precise responsabilità, e le vostre decisioni comporteranno non solo conseguenze tecniche ma anche conseguenze cariche di implicazioni umane. Lottate per assicurarvi che tutti i popoli, e in particolare quelli che vivono e lavorano nel mondo rurale, possano continuare ad avere fiducia nell'operato della FAO.

Possa l'Onnipotente Creatore dell'Universo rafforzare la vostra perseveranza ed illuminare il vostro lavoro.

A un Gruppo di lavoro della Pontificia Accademia delle Scienze

Utilizzare l'embrione come puro oggetto di sperimentazione significa attentare alla dignità della persona e del genere umano

Sabato 20 novembre, ricevendo i partecipanti ad un Gruppo di lavoro sul genoma umano promosso dalla Pontificia Accademia delle Scienze, il Santo Padre ha pronunciato questo discorso, che pubblichiamo in traduzione italiana:

1. Le vostre giornate di lavoro sul tema "*Gli aspetti legali ed etici relativi al progetto del genoma umano*" si svolgono in un momento particolarmente opportuno. Recenti rapporti su alcune sperimentazioni di genetica umana hanno turbato la comunità scientifica e molti nostri contemporanei. In questa fine di secolo, di fronte ai rapidi progressi scientifici, la riflessione etica e giuridica su questioni tanto importanti appare urgente.

2. Devo innanzi tutto salutare i *numerosi sforzi degli scienziati, dei ricercatori e dei medici che si dedicano a decifrare il genoma umano* e ad analizzare le sequenze per arrivare a una più profonda conoscenza della biologia molecolare e delle basi geniche di molte malattie. Non si può che incoraggiare questi studi, purché offrano nuove prospettive di cure e di terapie geniche che rispettino la vita e la integrità dei soggetti, e che siano volte alla tutela o alla guarigione individuale dei pazienti, nati o nascituri, affetti da patologie molto spesso letali. Non si deve tuttavia tacere il fatto che queste scoperte rischiano di essere utilizzate per operare delle selezioni fra gli embrioni, eliminando quelli che sono colpiti da malattie genetiche o portatori di caratteri genetici patologici.

Il continuo approfondimento delle conoscenze sul vivente è in sé un bene, poiché la ricerca della verità fa parte della vocazione primordiale dell'uomo e costituisce la prima lode verso Colui che « ha plasmato all'origine l'uomo e ha provveduto alla generazione di tutti » (2 Mac 7, 23). La ragione umana, dagli innumerevoli poteri e dalle svariate attività, è insieme *ragione scientifica e ragione etica*. Essa è in grado di mettere a punto i procedimenti di conoscenza sperimentale della creazione e, allo stesso tempo, di ricordare alla coscienza le esigenze della legge morale al servizio della dignità umana. La preoccupazione di conoscere non può dunque essere, come si è a volte tentati di pensare, il solo motivo e la sola giustificazione della scienza, col rischio di mettere in pericolo il fine della ricerca medica: perseguire, in modo assoluto, il bene dell'uomo e dell'intera umanità.

Poiché ci fa scoprire l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo e poiché ottiene risultati impressionanti, *la scienza è seducente e affascinante*. Conviene però ricordare che, se essa ha la capacità di spiegare il funzionamento biologico e le interazioni tra le molecole, *non sa però enunciare da sola la verità ultima e offrire la felicità* che l'uomo desidera raggiungere, né dettare i criteri morali per il conseguimento del bene. In effetti, questi ultimi non sono stabiliti sulla base delle possibilità tecniche e non si deducono dalle costatazioni delle scienze sperimentali, ma « sono da trovare nella dignità propria della persona » (*Veritatis splendor*, 50).

3. *Il progetto, che consiste nel decifrare le sequenze del genoma umano e nel-*

l'analizzarne la struttura macromolecolare per stabilire la mappa genica di ogni persona, mette a disposizione dei medici e dei biologi conoscenze le cui applicazioni possono oltrepassare l'ambito medico; esso può far pesare sull'uomo temibili minacce. È sufficiente evocare le molte forme di eugenismo o di discriminazione connesse alle possibili utilizzazioni della medicina predittiva. Garantire il rispetto dovuto alla persona, di fronte alle nuove ricerche, è responsabilità dell'intero genere umano. Secondo le loro competenze, le famiglie spirituali, i moralisti, i filosofi, i giuristi e le autorità politiche vigileranno affinché ogni procedimento scientifico rispetti l'integrità dell'essere umano, « esigenza insopprimibile » (*Veritatis splendor*, 13).

4. È dunque importante *essere consapevoli dei problemi morali* che vertono, non sulla conoscenza in sé, ma sui mezzi di acquisizione del sapere e sulle sue applicazioni possibili e prevedibili. In effetti, sappiamo che oggi è possibile acquisire la conoscenza del genoma umano senza peraltro ledere l'integrità del soggetto. Il primo criterio morale, che deve guidare tutte le ricerche, è dunque il rispetto dell'essere umano sul quale si effettua la ricerca. Ma certe scoperte, che si presentano come imprese tecniche o come prodezze da parte degli scienziati, possono essere all'origine di una certa tensione per lo stesso spirito scientifico. Ciò suscita, da un lato, l'ammirazione per l'ingegnosità dimostrata e, dall'altro, la paura, spesso fondata, che la dignità dell'uomo ne risulti gravemente ferita e minacciata. Questa tensione rende onore a colui che riflette sui valori che guidano le sue scelte in materia di ricerca, poiché essa denota il senso etico, naturalmente presente in ogni coscienza.

5. Non spetta alla Chiesa fissare i criteri scientifici e tecnici della ricerca medica. Ma è suo dovere *ricordare, in nome della sua missione e della sua tradizione secolare, i limiti entro i quali ogni ricerca intrapresa resta un bene per l'uomo*, poiché la libertà deve essere sempre ordinata al bene. La Chiesa contempla in Cristo l'uomo perfetto, il modello per eccellenza di tutti gli uomini e il cammino verso la vita eterna; essa desidera offrire delle linee di riflessione per illuminare i suoi fratelli nell'umanità e proporre i valori morali necessari all'azione, che sono anche i punti di riferimento indispensabili per i ricercatori chiamati a prendere decisioni che coinvolgono il senso dell'uomo. In effetti, solo la Rivelazione porta alla conoscenza integrale dell'uomo che la sapienza filosofica e le discipline scientifiche possono concepire in modo progressivo e meraviglioso, ma sempre incerto e incompleto.

6. *Ogni essere umano deve essere considerato e « rispettato come persona dal momento del suo concepimento »* (Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Donum vitae*, II, 8), formata di un corpo e di un'anima spirituale e avente un valore intrinseco (cfr. *Ger* 1, 5): questo è per la Chiesa il principio che guida lo sviluppo della ricerca. La persona umana non si definisce in base alla sua azione presente o futura, né allo sviluppo che si può intravedere nel genoma, ma a partire dalle qualità essenziali dell'essere, dalle capacità legate alla sua stessa natura. Appena fecondato, il nuovo essere non è riducibile al suo patrimonio genetico, che costituisce la sua base biologica e che è portatore della speranza di vita del soggetto. Come diceva Tertulliano, « è già uomo colui che deve divenire un uomo » (*Apologeticum*, IX, 8). In materia scientifica, come in tutti i campi, la giusta decisione morale necessita di una visione integrale dell'uomo, vale a dire di una concezione che, superando il visibile e il sensibile, riconosca il valore trascendente e prenda in considerazione ciò che fa di lui un essere spirituale.

Di conseguenza, *utilizzare l'embrione come un mero oggetto di analisi e di sperimentazione significa attentare alla dignità della persona e del genere umano*. In effetti, nessuno ha il diritto di fissare le soglie d'umanità di un'esistenza singolare, poiché ciò corrisponderebbe ad attribuirsi un potere esorbitante sui propri simili.

7. *In nessun momento della sua crescita l'embrione può dunque essere oggetto di esperimenti che non siano orientati al suo bene, né di sperimentazioni che portino inevitabilmente sia alla sua distruzione sia ad amputazioni o lesioni irreversibili, poiché la natura stessa dell'uomo verrebbe, allo stesso tempo, schernita e ferita. Il patrimonio genetico è il tesoro che appartiene o può appartenere a un essere singolare che ha diritto alla vita e allo sviluppo umano integrale. Le manipolazioni sconsiderate sui gameti e sugli embrioni, volte a trasformare le sequenze specifiche del genoma, portatore delle caratteristiche proprie della specie e dell'individuo, fanno correre all'umanità gravi rischi di mutazioni genetiche che altererebbero certamente l'integrità fisica e spirituale non soltanto degli esseri sui quali sono state effettuate queste trasformazioni, ma anche sulle persone delle generazioni future.*

Se non è orientata al suo bene, la sperimentazione sull'uomo, che in un primo momento sembra essere una conquista nell'ambito della conoscenza, rischia di condurre alla degradazione del senso autentico e del valore dell'umano. In effetti, *il criterio morale della ricerca rimane sempre l'uomo nel suo essere allo stesso tempo fisico e spirituale. Il senso etico implica il rifiuto di impegnarsi in ricerche che offenderebbero la sua dignità umana e che ostacolerebbero la sua crescita integrale. Ciò tuttavia non significa condannare all'ignoranza i ricercatori, che sono invece invitati ad accrescere la loro ingegnosità. Con un senso acuto dell'uomo, essi sapranno trovare delle nuove vie di conoscenza e rendere il servizio inestimabile che la comunità umana si attende da loro.*

L'utilizzazione della medicina predittiva, che nasce con il trattamento sequenziale del genoma umano, pone anche altri delicati problemi. In particolare, quello del consenso maturo del soggetto adulto sul quale si effettua la ricerca genetica così come del rispetto del segreto sugli elementi che potrebbero essere conosciuti, riguardanti la persona e la sua discendenza. Non bisogna neanche dimenticare la delicata questione della comunicazione alle persone dei dati che mettono in evidenza la presenza, sotto forma latente, di patologie genetiche, che autorizzano delle diagnosi funeste per la salute del soggetto.

8. *La Chiesa desidera ricordare ai legislatori la loro responsabilità in materia di tutela e di promozione delle persone, poiché i progetti d'analisi del genoma umano aprono feconde prospettive, ma comportano anche molteplici rischi. L'embrione deve essere riconosciuto come soggetto di diritto dalle leggi delle Nazioni, altrimenti si metterebbe l'umanità in pericolo. Difendendo l'embrione, la società protegge ogni uomo che riconosce in questo piccolo essere indifeso colui che è stato all'inizio della sua esistenza. Più che ogni altra cosa, questa fragilità umana degli inizi richiede la sollecitudine della società che si fa onore garantendo il rispetto dei suoi membri più deboli. Essa soddisfa così l'esigenza fondamentale di giustizia e di solidarietà che unisce la famiglia umana.*

9. Al termine del nostro incontro, desidero rinnovare alla comunità scientifica il mio appello affinché il senso dell'uomo e i valori morali rimangano il fondamento delle decisioni nel campo della ricerca. Auspico che le riflessioni svolte dal vostro gruppo di lavoro forniscano elementi di riferimento ai ricercatori così come ai redattori di documenti deontologici e legislativi. La mia gratitudine va a coloro che hanno cooperato in modi diversi a queste giornate di studi. Ringrazio di cuore voi, che avete apportato il vostro contributo nel corso degli scambi fecondi, per aver partecipato a questo gruppo di ricerca da cui possiamo attendere abbondanti frutti e prego l'Onnipotente di assistervi nei vostri sforzi di riflessione morale così come nelle vostre ricerche.

A un Congresso Teologico-Pastorale per il XXV della "Humanæ vitæ"

Dalla "Humanæ vitæ" una nuova proposta pedagogica sull'amore coniugale inteso come donazione totale, fedele e feconda

Venerdì 26 novembre, ricevendo i partecipanti al Convegno per il XXV della Enciclica *Humanæ vitæ* promosso dal Pontificio Consiglio per la Famiglia in collaborazione con l'Istituto per gli Studi su Matrimonio e Famiglia, il Santo Padre ha loro rivolto questo discorso:

1. La commemorazione del XXV anniversario dell'Enciclica *Humanæ vitæ*, opportunamente promosso dal Pontificio Consiglio per la Famiglia in collaborazione con l'Istituto per gli Studi su Matrimonio e Famiglia, mi offre l'occasione di rendere ancora una volta omaggio alla memoria del Servo di Dio Paolo VI, mio venerato Predecessore, che, promulgando questo documento di sì alto valore in uno dei momenti più delicati e ardui del suo Pontificato, ha dimostrato coraggio apostolico, amore per la verità e autentica fedeltà a Dio e all'uomo. Obbedendo, infatti, « a Dio piuttosto che agli uomini » (cfr. At 5, 29), egli si è reso interprete della verità integrale dell'uomo, ed ha difeso il senso e la dignità dell'amore coniugale e familiare, alla luce del disegno divino. (...)

2. È motivo di conforto constatare come nella comunità cattolica venga oggi maggiormente riconosciuto il servizio reso all'umanità dal grande Papa, nonostante il carattere esigente della dottrina da lui riaffermata e le forti resistenze da taluni opposte. Lo dimostrano le non poche celebrazioni organizzate per il XXV anniversario dell'Enciclica, sia in singole diocesi e Nazioni sia a livello internazionale.

Tra le iniziative più qualificate v'è senza dubbio questo Incontro, che si propone non solo di sviluppare una approfondita riflessione teologica, ma anche di offrire uno specifico contributo all'azione pastorale. La dottrina della *Humanæ vitæ* tocca infatti aspetti essenziali dell'esperienza che gli sposi sono chiamati a vivere come propria via di santificazione. Ben comprensibile è, pertanto, una spiccata attenzione pastorale da parte della Chiesa. A tal proposito va ribadito che « il contributo di illuminazione e di approfondimento, che i teologi sono chiamati ad offrire in adempimento del loro compito specifico, ha un valore incomparabile e rappresenta un servizio singolare, altamente meritorio, alla famiglia e all'umanità » (*Familiaris consortio*, 31).

3. L'*Humanæ vitæ* esorta gli sposi a formarsi una illuminata coscienza della loro dignità e del valore che ha per essi e per la comunità l'esercizio della paternità-maternità responsabile (n. 10). Questa si colloca nell'ambito di quell'amore che, come afferma il Concilio Vaticano II, « unendo assieme valori umani e divini, conduce gli sposi ad un libero e mutuo dono di se stessi » (*Gaudium et spes*, 49). Pertanto, il principio di responsabilità nella procreazione non va interpretato in chiave negativa, quasi come un freno alla generosità dell'amore, ma piuttosto come l'espressione e il frutto stesso della donazione.

È in questo senso che l'*Humanae vitae* ha prospettato le condizioni di una lecita regolazione della natalità, affermando: « Se dunque per distanziare le nascite esistono seri motivi, derivanti dalle condizioni fisiche o psicologiche dei coniugi, o da circostanze esteriori, la Chiesa insegna essere allora lecito tener conto dei ritmi naturali immanenti alle funzioni generative per l'uso del matrimonio nei soli periodi infecondi e così regolare la natalità senza offendere minimamente i principi morali » (n. 16).

4. Tale insegnamento, sempre ribadito sul piano dottrinale, ha poi registrato un'importante conferma da parte della scienza.

Si è avuta, infatti, in questi anni una significativa convalida dei "metodi naturali", come è stato riscontrato in occasione dell'Incontro internazionale, organizzato nello scorso dicembre dal Pontificio Consiglio per la Famiglia sui metodi naturali di regolazione della fertilità, e in altri Congressi. Molti Organismi Internazionali non confessionali riconoscono ormai la validità di tali metodi per l'esercizio responsabile della procreazione. A maggior ragione, perciò, essi possono e devono essere fiduciosamente proposti da una pastorale familiare attenta ad ogni aspetto di una sana e serena vita coniugale.

5. La portata della *Humanae vitae* si coglie, inoltre, in tutto il suo spessore alla luce della recente Enciclica *Veritatis splendor*, che ha sottolineato le esigenze obiettive della legge morale e l'intrinseco rapporto tra verità e libertà. È la verità, come Gesù ammonisce, che rende veramente liberi (cfr. *Gv* 8, 32). Aderendo pienamente al disegno di Dio sul matrimonio, i coniugi non si sentono impoveriti nell'amore, ma al contrario sperimentano la pienezza della loro reciproca dedizione.

A distanza di venticinque anni, l'*Humanae vitae* risalta così nel suo valore di nuova proposta pedagogica, nella linea di un umanesimo plenario nel quale l'amore coniugale è inteso come donazione totale, fedele e feconda (cfr. n. 9).

Le coppie che vivono questa esperienza di fedeltà al piano di Dio quanto alla trasmissione della vita sono ormai molto numerose in tutte le latitudini, anche al di fuori dell'ambito ecclesiale. Esse proclamano con la loro silenziosa e serena testimonianza la piena conciliabilità tra le esigenze inscritte dal Creatore nella natura umana e quelle della persona, tra l'armonia della coppia e il dovuto rispetto al disegno di Dio sulla generazione della vita umana.

6. D'altra parte, le preoccupazioni suscitate dagli inquietanti fenomeni, registrati in questi anni nel campo della procreazione artificiale e delle politiche demografiche, confermano la giusta e salutare posizione della morale cattolica illuminata dalla Rivelazione.

Chi è oggi giustamente preoccupato del rispetto del creato, come potrebbe non chiedere un almeno uguale rispetto quando si tratta della persona e della procreazione umana? Chi è allarmato per gli eccessi nella medicalizzazione della sessualità umana e per le sue possibili manipolazioni, come può non apprezzare la sintonia tra natura umana e persona proposta dalla Chiesa in questo Documento profetico del suo Magistero?

Si tratta di saper cogliere, quale orizzonte di autentico progresso, tutte le esigenze di una "ecologia umana" fatta di rispetto per la natura dell'uomo in ogni sua dimensione, nel quadro di una solidarietà attenta ai più deboli ed indifesi. Il problema di questi ultimi, nel grande confronto tra popoli ricchi e poveri, mai potrà essere legittimamente risolto mediante i condizionamenti imposti con le armi del progresso biotecnologico e con la supremazia delle economie forti su quelle deboli. Occorre invece andare incontro a tutte le esigenze di giustizia e di solidarietà che emergono

da simili situazioni, partendo dal doveroso rispetto della dignità di ogni persona umana, per quanto povera ed emarginata essa sia. A ciascuno devono essere assicurate condizioni di vita che gli consentano di vivere secondo la legge morale.

7. Carissimi Fratelli e Sorelle! La Chiesa, fedele all'insegnamento di Cristo, non si stanca di chiedere che a tutti gli sposi, a qualsiasi popolo appartengano, sia concesso di sentirsi « liberi e responsabili collaboratori di Dio Creatore » e che questo possa essere per loro « fonte di grande gioia » (*Humanae vitae*, 1), pur nelle difficoltà della vita quotidiana.

Sarà cura dei Pastori della Chiesa, degli educatori, degli uomini di scienza, sensibili a tali intramontabili valori, dischiudere ai giovani e alle coppie la ricchezza umana e divina dell'autentico dono di sé, quando la « sessualità viene rispettata e promossa nella sua dimensione veramente e pienamente umana » (*Familiaris consortio*, 32). Tale impegno, che coinvolge credenti e persone di buona volontà, diviene servizio autentico alla difesa dell'uomo e alla promozione della cultura della vita, indispensabile condizione per instaurare nel mondo la civiltà dell'amore e della solidarietà.

Avvalorì Iddio gli sforzi che in tale senso vengono costantemente dispiegati nella Chiesa e li renda ricchi di frutti. A ciascuno di voi, carissimi Fratelli e Sorelle, la mia viva gratitudine per il vostro apprezzato contributo.

Accompagno questi miei sentimenti con una speciale Benedizione Apostolica.

Al termine del Congresso Teologico-Pastorale, che si è svolto dal 24 al 26 novembre presso la Pontificia Università Lateranense, ed a cui hanno partecipato professori di teologia morale di diverse Facoltà, con la presenza di esperti in filosofia, diritto, medicina, demografia e psicologia, è stato diffuso il testo di questa *Dichiarazione Finale*:

In spirito di sincera gratitudine, celebriamo il giubileo della profetica e coraggiosa Enciclica di Papa Paolo VI, la "*Humanae vitae*". Siamo convinti che gli insegnamenti di questo Documento pontificio hanno importanza cruciale per la esistenza e la civiltà umana.

L' "*Humanae vitae*" è una difesa coraggiosa dell'irripetibile valore della vita umana, della bontà dell'amore coniugale e della dignità del matrimonio, e rappresenta una valida difesa dei diritti delle donne.

Venticinque anni fa, la contraccezione è stata acclamata, da coloro che la promuovevano, come la "liberazione" della donna dalla tirannia della propria biologia. Ma, come dimostra l'esperienza, la diffusione della contraccezione non fa che facilitare lo sfruttamento delle donne da parte di quegli uomini che cercano di gratificare i loro desideri sessuali senza impegno. Venticinque anni fa e ancora oggi, la contraccezione viene promossa come il mezzo più ragionevole ed efficace per aiutare le coppie ad esprimere il proprio amore e al tempo stesso per controllare la procreazione. Ma l'esperienza ancora dimostra che la contraccezione, la quale scioglie i legami che uniscono la sessualità, l'amore, il matrimonio e la

generazione della vita umana, ha contribuito ad un aumento dei divorzi, dei coniugi abbandonati e dei bambini che restano con uno solo dei genitori o si trovano in altre situazioni più difficili.

La contraccezione è stata promossa come mezzo di regolazione del concepimento e di prevenzione dell'aborto. Ma è chiaro che, lontano dal prevenire l'aborto e le sue conseguenze, la contraccezione finisce per favorire l'accettazione e la diffusione dell'aborto come mezzo di controllo delle nascite come un "post-contraccettivo".

Ora si sa inoltre che molti dispositivi e sostanze, che vengono definiti come "contraccettivi", sono in realtà abortivi (cioè causano aborti precoci). Devono perciò essere rispettati i diritti delle donne di sapere che molte sostanze e molti dispositivi, presentati come mezzi per prevenire il concepimento, hanno effetti deleteri per la loro salute e/o sono in realtà abortivi. I Governi hanno il dovere di esercitare la loro responsabilità per far rispettare il diritto delle donne ad essere informate. In una materia così rilevante per la difesa della vita e la salute della donna si deve evitare che finiscano per prevalere gli interessi dell'industria o di ideologie politiche.

In questo Anno Internazionale della Famiglia facciamo appello ai Governi non solo perché promuovano buone politiche familiari, ma anche perché difendano i diritti dell'uomo, particolarmente i diritti dei più inermi, dei non nati, che sono minacciati dall'aborto. I Governi dovrebbero inoltre abolire tutte le norme che mirano a discriminare i medici, gli infermieri e le infermiere che rispettano la vita umana fin dal concepimento.

Negli anni seguenti la pubblicazione della "*Humanae vitae*", abbiamo constatato che, sciogliendo il legame naturale tra la comunione coniugale e la procreazione, la mentalità contraccettiva ha facilitato in gran parte la cosiddetta rivoluzione sessuale. Lungi dal liberare le persone umane per l'espressione dell'amore, tale rivoluzione ha assoggettato molti alla schiavitù della promiscuità e ha favorito la diffusione delle malattie sessualmente trasmesse e le loro conseguenze. In questa linea dobbiamo anche deplorare la promozione tra i giovani e gli adolescenti della contraccezione e dell'aborto spesso legata ad una educazione sessuale soltanto biologica e priva di valori morali.

Come difesa della vita umana dalla sua origine, la "*Humanae vitae*" ci insegna la verità secondo la quale i bambini sono la benedizione più grande della vita coniugale e dell'amore dei genitori. I bambini devono essere accolti e non rifiutati e ogni persona umana, compresi i figli non ancora nati, deve essere desiderata e amata. Per costruire una società in cui le persone siano rispettate è necessario promuovere la virtù della castità. Ciò comporta per i coniugati, il rispetto della propria intimità coniugale, e per i non coniugati, l'astinenza dai rapporti sessuali.

Noi sosteniamo i mezzi legittimi di regolazione del concepimento. Essi consistono nell'autodominio e nella castità e si avvalgono del ricorso all'autentica alternativa dei metodi naturali per la regolazione della fertilità. Attraverso questi metodi naturali, i genitori possono perseguire il concepimento o posticiparlo, quando esistano i seri motivi delineati nella "*Humanae vitae*" (n. 10). I metodi naturali aiutano i genitori a esercitare una vera paternità e maternità responsabile, in collaborazione con l'Autore della Vita. Pertanto il discredito verso questi

metodi è ingiusto. Tutte le coppie hanno il diritto di conoscerli e di accedervi. I Governi devono mettere a disposizione risorse per i servizi e la ricerca della Regolazione Naturale della Fertilità, senza l'imposizione di condizioni discriminanti.

Nella "*Humanae vitae*" (n. 23) Papa Paolo VI ha considerato la questione demografica come era già recepita nel 1968. In considerazione delle continue esagerazioni allarmiste, sono necessari studi più oggettivi sulle attuali tendenze demografiche e sui problemi connessi. Siamo convinti, insieme al Papa Paolo VI e Papa Giovanni Paolo II, che devono prevalere la giustizia e lo sviluppo anziché l'imposizione di programmi di controllo demografico fondati sulla contraccezione, la sterilizzazione e l'aborto. In questo contesto condanniamo la diffusa sterilizzazione di uomini e di donne, talvolta eseguita perfino senza il consenso informato degli interessati.

Di fronte ai gravi problemi provocati dall'incomprensione e dalla confusione circa l'insegnamento della "*Humanae vitae*", affermiamo la necessità di una formazione migliore e più diffusa sulle verità dell'Enciclica a tutti i livelli. Questa formazione è necessaria specialmente nell'educazione morale dei giovani, nelle varie tappe della preparazione al matrimonio, nei Seminari e negli Istituti di formazione attraverso il lavoro di educatori fedeli al Magistero. Nelle diocesi e nelle parrocchie, i fedeli hanno il diritto di sentire queste verità attraverso il permanente ministero educativo dei loro Vescovi e sacerdoti.

Le sfide sono ancor più grandi oggi di fronte a nuovi modi proposti per distruggere la vita umana, come la pillola abortiva RU 486 e i "vaccini" che trattano la fertilità umana come se fosse una malattia. Tuttavia siamo fiduciosi che la ricerca scientifica, informata da principi etici per il rispetto della persona umana nella sua integralità, continuerà a sostenere la vita.

Ringraziamo il Pontificio Consiglio per la Famiglia e l'Istituto Giovanni Paolo II per averci dato l'occasione di incontrarci. Ci impegniamo a continuare a promuovere le verità e il modo di vivere enunciati nell'insegnamento profetico di Papa Paolo VI e di Papa Giovanni Paolo II sul dono della vita umana che Dio ci ha affidato.

**A un Congresso internazionale
promosso dall'Unione Superiori Generali**

**L'impegno dei religiosi nella nuova evangelizzazione:
grande sfida del nostro secolo
a cui è chiamata tutta la Comunità dei battezzati**

Venerdì 26 novembre, ricevendo i partecipanti a un Congresso internazionale promosso dall'Unione dei Superiori Generali, il Santo Padre ha pronunciato questo discorso:

1. Con gioia vi accolgo, carissimi Fratelli e Sorelle, in occasione del Congresso Internazionale promosso dall'Unione dei Superiori Generali. Saluto cordialmente ciascuno di voi. (...)

Questo vostro Convegno si caratterizza per la sua dimensione mondiale e per la visione ampia che gli viene dall'esser stato preparato dai massimi responsabili dei vari Istituti religiosi. Vi si è potuto sicuramente vivere un intenso clima di preparazione al Sinodo ordinario dei Vescovi che si svolgerà il prossimo anno. Auspicio che dai lavori si possa raccogliere un'utile documentazione in vista della assise sinodale.

2. La vita religiosa sperimenta oggi un momento particolarmente significativo della sua storia, a motivo del rinnovamento esigente e vasto che le mutate condizioni socioculturali, alle soglie ormai del terzo Millennio dell'era cristiana, le impongono.

La prossima Assemblea del Sinodo ordinario porterà sicuramente i membri della Chiesa — Pastori, Clero, Consacrati e fedeli — a prender coscienza di quest'ora singolare, così da non perdere l'opportunità di un reale ritorno alla sorgente evangelica: è infatti Gesù Cristo il supremo punto di riferimento di ogni Religioso e dell'intero Popolo di Dio. A Lui si deve guardare come al Consacrato per eccellenza che, inviato nel mondo, chiama i discepoli a seguirlo nella radicalità del dono di sé al Padre celeste ed ai fedeli.

Nella sinagoga di Nazaret, come ci racconta l'Evangelista Luca (cfr. *Lc* 4, 16-19), Gesù applica a sé la profezia messianica di Isaia: « Lo Spirito del Signore è su di me... » (*Is* 61, 1). In essa egli viene indicato come "il Consacrato" per eccellenza, l'Unto di Dio, il "Cristo". Ciò comporta una singolare presenza in Lui dello Spirito Santo, che unisce in forma indissolubile la sua missione alla sua consacrazione. Come ho ricordato nella Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*, « lo Spirito non sta semplicemente "sopra" il Messia, ma lo "riempie", lo penetra, lo raggiunge nel suo essere ed operare. Lo Spirito, infatti, è il principio della "consacrazione" e della "missione" del Messia » (n. 19).

In questa luce, il Religioso appartiene radicalmente a Dio ed attinge, nello Spirito, alle fonti stesse della santità e della donazione apostolica totale.

3. Ogni consacrazione nella Chiesa è intrinsecamente legata ad una sintesi radicale e vitale di consacrazione e missione. Essa viene espressa con la pratica dei consigli evangelici per testimoniare nel Popolo di Dio *il Vangelo delle Beatitudini*

(cfr. *Lumen gentium*, 31). Ciò suppone uno stile di vita che, accompagnandosi a rinuncia e a sacrifici, comporta un impegno non facile e richiede una ascesi costante e adeguata.

La vera ragione di questa scelta non consiste però propriamente nel programmare una vita di mortificazione, bensì nell'opzione totale per Gesù Cristo. Ciò che permette una autentica valorizzazione della Croce è la scoperta personale e affascinante dell'ineffabile mistero di Gesù Cristo, crocifisso e risorto. La fede apostolica ci indica "il Consacrato" per antonomasia nel Verbo incarnato, vero Redentore dell'uomo. Gesù, il Cristo, è la misura di tutto; Egli indica all'uomo l'autentico scopo della vita e gli fornisce l'aiuto per raggiungerlo. In lui, nuovo Adamo, l'intera realtà umana viene ad illuminarsi di un senso escatologico, spalancando i propri orizzonti al di là del tempo.

Così, con San Paolo, possiamo ripetere: « Per me la vita è Cristo » (*Fil* 1, 21); « Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me » (*Gal* 2, 20); « Se uno è in Cristo, è una creatura nuova » (*2 Cor* 5, 17). Siamo, cioè, convinti con l'Apostolo che Dio si è proposto, nell'economia della pienezza dei tempi, di « ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra » (*Ef* 1, 10).

Questa visione della fede, che tutto abbraccia, offre la vera ragione della radicalità della vita consacrata e la riveste di fascino e di letizia. Se Gesù Cristo è davvero il centro della vita e della storia, vale la pena di seguirlo fedelmente, partecipando all'affascinante mistero della sua redenzione anche quando ciò comporta difficoltà e rinunce.

4. Da queste riflessioni sul mistero di Cristo, carissimi Fratelli e Sorelle, derivano numerose prospettive di rinnovamento. Vorrei qui brevemente sottolinearne alcune che potrebbero utilmente servire come orientamenti di preparazione al prossimo Sinodo.

Gesù Cristo è il massimo punto di riferimento per ogni fedele, ma lo è in particolare per chi è chiamato a testimoniare « in modo splendido e singolare che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio senza lo spirito delle Beatitudini » (*Lumen gentium*, 31).

« I Religiosi — esorta il Concilio — pongano ogni cura affinché per loro mezzo la Chiesa ogni giorno meglio presenti Cristo ai fedeli e agli infedeli, o mentre Egli contempla sul monte, o annuncia il Regno di Dio alle turbe, o risana i malati e i feriti e converte a miglior vita i peccatori, o benedice i fanciulli e fa del bene a tutti, sempre obbediente alla volontà del Padre che lo ha mandato » (*Lumen gentium*, 46).

Il rinnovamento deve pertanto portare in pienezza a questo, e con urgenza. La Chiesa non ha infatti bisogno di Religiosi abbagliati dal secolarismo e dai richiami del mondo contemporaneo, ma di testimoni coraggiosi e di infaticabili apostoli del Regno.

5. Il primo valore di fondo da curare è, perciò, quello della "spiritualità", seguendo il carisma tipico di ogni Istituto. Nella consacrazione religiosa l'intimità, la ricchezza e la stabilità di uno speciale legame con lo Spirito Santo sono alla base di ogni cosa.

La presenza di Dio si fa trasparente quando il Religioso diviene segno e portatore del suo amore soprannaturale. L'essere "ministro" della divina carità costituisce la fonte del servizio: l'inseparabilità tra missione e consacrazione non toglie che il primato vada alla consacrazione, quale provvida iniziativa di Dio che invia: « ...Io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto » (*Gv* 15, 16).

Quale bisogno c'è, oggi, di un'autentica spiritualità! Molti, anche tra i credenti, si sentono smarriti e quasi sommersi dall'effimero, dall'indifferenza, dal relativismo, dall'individualismo, dalla carenza di trascendenza e dalla perdita del senso del peccato, che sembrano segnare le culture della nostra epoca.

Dagli Istituti religiosi ci si aspetta un nuovo ardore apostolico; ci si attende, cioè, che offrano il loro contributo non solo come singole persone, ma come comunità nella impegnativa opera della nuova evangelizzazione.

Perché ciò avvenga, il rinnovamento spirituale resta il primo e più vitale compito a cui i Religiosi devono dedicarsi. Da esso l'intera Chiesa trarrà, ne sono certo, genuino vigore ed anche la crisi vocazionale che in alcune regioni del mondo è divenuta preoccupante potrà trovare valide soluzioni.

Il Concilio aveva già opportunamente ricordato che le migliori forme di ripresa degli Istituti religiosi « non potranno avere successo, se non saranno animate da un *rinnovamento spirituale*, al quale spetta sempre il primo posto anche nelle opere esterne di apostolato » (*Perfectae caritatis*, 2).

6. Un altro importante aspetto da sottolineare è l'impegno dei Religiosi nella *nuova evangelizzazione*, grande sfida del nostro secolo a cui è chiamata tutta la Comunità dei battezzati.

Il progresso economico, i mutevoli contesti sociali e politici, le attese dei giovani, i radicali mutamenti in atto nella mentalità della gente, esigono dagli evangelizzatori e, particolarmente dalle persone consacrate, che sappiano rendere "contemporaneo" l'annuncio della verità di Cristo, facendo sentire ad ogni persona che Gesù è il Redentore dell'uomo con i suoi concreti problemi e le sue specifiche difficoltà. In questo sforzo, che coinvolge l'intera Chiesa, occorrerà approfondire e precisare i rapporti spirituali e apostolici esistenti tra Religiosi e laici, promuovendo nuovi metodi e nuove espressioni di cooperazione per facilitare nel nostro tempo l'annuncio di Cristo.

7. Occorre, infine, ricordare che i carismi religiosi sono peculiari doni dello Spirito per il *Popolo di Dio*.

Il Sinodo straordinario del 1985 — a venti anni dal Vaticano II — ha ricordato che « l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio » e che essa « non può essere ridotta a pure questioni organizzative o a problemi che riguardino semplicemente i poteri » (*Relazione finale*, II, c. 1).

Favorire una più intensa comunione ecclesiale tra Religiosi, Clero e laici, intensificando uno specifico e pluriforme scambio di valori spirituali e apostolici, aiuterà non poco tale ecclesiologia di comunione. Vincolerà più realisticamente i carismi religiosi alle singole Chiese, dove si esprime la vocazione e la missione dei laici e del Clero diocesano, apportando in esse i dinamismi e i valori con cui i Religiosi respirano l'universalità della Chiesa.

8. Auspicio pertanto, carissimi Fratelli e Sorelle, che il Convegno internazionale circa la "vita consacrata oggi", aiuti voi e gli Istituti che qui rappresentate a sentire la vostra presenza come un dono prezioso di Dio alla sua Chiesa e al mondo intero.

I Fondatori hanno saputo incarnare nel loro tempo con coraggio e santità il messaggio evangelico. Occorre che, fedeli al soffio dello Spirito, i loro Figli spirituali proseguano nel tempo questa testimonianza, imitandone la creatività con una matura fedeltà al carisma delle origini, in costante ascolto delle esigenze del momento presente.

Maria, Regina dei Vergini, modello concreto della vita consacrata, vi guidi e vi accompagni in questo difficile e vasto compito di rinnovamento e interceda per il

buon esito del prossimo Sinodo. A Lei, Vergine Immacolata, modello supremo nell'obbedienza della fede, domando di ravvivare nella Chiesa la testimonianza dei consigli evangelici, perché appaia a tutti la bellezza del volto cristiano nello spirito delle Beatitudini. Assista pertanto, Maria Santissima, anche i Pastori perché abbiano della vita consacrata una visione e un apprezzamento che ne irrobustisca la presenza e la missione nel Popolo di Dio.

Con questi auspici, carissimi Fratelli e Sorelle, rinnovo a tutti voi l'assicurazione del mio costante ricordo al Signore, impartendovi una speciale Benedizione Apostolica a sostegno del quotidiano sforzo nel seguire Cristo, casto, povero ed ubbidiente.

Catechesi dedicate ai Laici nella Chiesa (2)

MERCOLEDÌ 3 NOVEMBRE

L'indole secolare propria dei Laici

1. È noto che il Concilio Vaticano II nel distinguere, tra i membri della Chiesa, i laici da coloro che appartengono sia al Clero sia agli Istituti religiosi, riconosce come nota distintiva dello stato laicale l'indole secolare. « L'indole secolare è propria e peculiare dei laici », esso afferma (*Lumen gentium*, 31), indicando così una condizione di vita che specifica la vocazione e la missione dei laici, come l'Ordine sacro e il ministero sacerdotale specificano lo stato dei Chierici, e la professione dei consigli evangelici quello dei Religiosi, sulla base della consacrazione battesimale, comune a tutti.

2. Si tratta di una vocazione speciale, che precisa la vocazione cristiana comune, per la quale tutti siamo chiamati a "operare" secondo le esigenze del nostro "essere", cioè come membri del Corpo mistico di Cristo e, in Lui, figli adottivi di Dio. Sempre secondo il Concilio (*Ibid.*), i ministri ordinati sono chiamati a svolgere le funzioni sacre con una particolare concentrazione della loro vita in Dio per procurare agli uomini i beni spirituali, la verità, la vita e l'amore di Cristo. I Religiosi, a loro volta, testimoniano la ricerca dell'« unico necessario » con la rinuncia ai beni temporali in funzione del Regno di Dio: testimoni, dunque, del Cielo. I laici, come tali, sono chiamati e destinati a onorare Dio nell'uso delle cose temporali e nella cooperazione al progresso temporale della società. In questo senso il Concilio parla dell'indole secolare del laicato nella Chiesa. Quando applica questa espressione alla vocazione dei laici, il Concilio valorizza l'ordine temporale e, possiamo dire, il secolo; ma il modo in cui definisce poi tale vocazione ne dimostra la trascendenza sulle prospettive del tempo e sulle cose del mondo.

3. Secondo il testo conciliare, infatti, vi è il laico cristiano, in quanto *cristiano*; una vera vocazione, che, in quanto *laico*, ha una sua connotazione specifica: ma è pur sempre vocazione al Regno di Dio! Il laico cristiano è certamente uno che vive « nel secolo », dove si occupa delle cose temporali per provvedere alla soddisfazione dei bisogni propri, a livello personale, familiare e sociale, e cooperare, a misura delle proprie possibilità e capacità, allo sviluppo economico e culturale di tutta la comunità, di cui deve sentirsi membro vivo, attivo e responsabile. In questo genere di vita lo chiama e sostiene Cristo, e lo riconosce e rispetta la Chiesa. In forza di questa sua collocazione nel mondo, egli deve « cercare il Regno di Dio » e « ordinare » le cose temporali secondo il disegno di Dio. Ecco il testo conciliare: « È proprio dei laici, per la loro vocazione, cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio » (*Lumen gentium*, 31). È ciò che ribadisce il Sinodo del 1987 (*propositio* 4, in *Christifideles laici*, 15 e *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 898).

Il Concilio precisa ancora che i laici « vivono nel secolo, cioè implicati in tutti e singoli i doveri e affari del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta » (*Lumen gentium*, 31). E in que-

sto testimoniano che la Chiesa, fedele al Vangelo, non ritiene il mondo essenzialmente cattivo e irreformabile, ma capace di accogliere la forza salvifica della Croce.

4. A questo punto, la vocazione dei laici e l'indole secolare della loro condizione e missione pongono un problema fondamentale della evangelizzazione: il rapporto della Chiesa col « mondo », il suo giudizio su di esso e l'impostazione autenticamente cristiana dell'azione salvifica. Certo, non si può ignorare che nel Vangelo di San Giovanni col termine « il mondo » si designa spesso l'ambiente ostile a Dio e al Vangelo: quel mondo umano che non accoglie la luce (1, 10), non riconosce il Padre (17, 25), né lo Spirito di verità (14, 17); è acceso d'odio verso Cristo e i suoi discepoli (7, 7; 15, 18-19). Gesù rifiuta di pregare per questo mondo (17, 9) e caccia via il « principe di questo mondo », che è Satana (12, 31). In questo senso i discepoli non sono del mondo, come Gesù stesso non è del mondo (17, 14.16; 8, 23). La netta opposizione viene espressa anche nella Prima Lettera di Giovanni: « Noi sappiamo che siamo di Dio, mentre tutto il mondo giace sotto il potere del maligno » (5, 19).

E tuttavia non si deve dimenticare che nello stesso Vangelo di San Giovanni il concetto di « mondo » viene riferito anche all'intero ambito umano, a cui è destinato il messaggio della salvezza: « Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna » (3, 16). Se Dio ha amato il mondo, dove regnava il peccato, questo mondo riceve con l'Incarnazione e la Redenzione un nuovo valore e deve essere amato. È un mondo destinato alla salvezza: « Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui » (3, 17).

5. Sono numerosi i testi evangelici che provano l'atteggiamento di clemenza e misericordia che Gesù ha verso il mondo, in quanto ne è il *Salvatore*: il pane che discende dal Cielo « dà la vita al mondo » (Gv 6, 33); nell'Eucaristia, la carne di Cristo viene data « per la vita del mondo » (6, 51). Il mondo riceve così la vita divina di Cristo. Esso ne riceve anche la luce: Cristo infatti è « la luce del mondo » (8, 12; 9, 5). Anche i suoi discepoli sono chiamati a essere « luce del mondo » (Mt 5, 14): essi sono mandati, come Gesù, « nel mondo » (Gv 17, 18). Il mondo è dunque il campo dell'evangelizzazione e della conversione: il campo in cui il peccato esercita e fa sentire il suo potere, ma nel quale opera la redenzione, in una sorta di tensione che il credente sa destinata a risolversi con la vittoria della Croce, vittoria della quale si vedono i segni nel mondo dal giorno della Risurrezione.

In questa prospettiva si colloca il Concilio Vaticano II specialmente nella Costituzione *Gaudium et spes*, che tratta delle relazioni della Chiesa col mondo, inteso come « l'intera famiglia umana », dove opera la forza redentrice di Cristo e si attua il piano di Dio che egli porta man mano a compimento (cfr. *Gaudium et spes*, 2, 2). Il Concilio non ignora l'influsso del peccato sul mondo, ma sottolinea che il mondo è buono in quanto creato da Dio e in quanto salvato da Cristo. Si capisce pertanto che il mondo, considerato nella positività che riceve dalla creazione e dalla Redenzione, costituisca « l'ambito e il mezzo della vocazione cristiana dei fedeli laici, perché esso stesso è destinato a glorificare Dio Padre in Cristo » (*Christifideles laici*, 15). A loro, dunque, secondo il Concilio, spetta particolarmente di operarvi, perché si attui in esso l'opera del Redentore.

6. Perciò i laici, lungi dal fuggire dal mondo, sono chiamati a impegnarsi per santificarlo. Ripetiamolo ancora una volta, con un bel testo del Concilio, che può servire come conclusione della presente catechesi: i laici « sono chiamati da Dio a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio del proprio ufficio e sotto la guida dello spirito evangelico e,

in questo modo, a manifestare Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro stessa vita e col fulgore della loro fede, della loro speranza e carità » (*Lumen gentium*, 31).

MERCOLEDÌ 10 NOVEMBRE

I Laici e il mistero di Cristo

1. Abbiamo già osservato che l'indole secolare, caratteristica della vita dei laici, non può essere concepita secondo una dimensione puramente "mondana", perché include il rapporto dell'uomo con Dio entro quella comunità di salvezza che è la Chiesa. Vi è dunque nel cristiano un valore trascendente della laicità, che deriva dal Battesimo col quale l'uomo diventa figlio adottivo di Dio e membro del Corpo mistico di Cristo, la Chiesa.

Per questo abbiamo pure detto, fin dalla prima catechesi sui laici, che questo vocabolo — "laici" — solo abusivamente può essere inteso e impiegato in opposizione a Cristo o alla Chiesa, come indicativo di un atteggiamento di separazione, di indipendenza, o anche solo di indifferenza. Nel linguaggio cristiano, "laico" è colui che è membro del Popolo di Dio e nello stesso tempo vive inserito nel mondo.

2. L'appartenenza dei laici alla Chiesa, come una sua parte viva, attiva e responsabile, deriva dalla stessa volontà di Gesù Cristo, che ha voluto la sua Chiesa aperta a tutti. Qui basti ricordare il comportamento del padrone della vigna, nella parabola così significativa e suggestiva narrata da Gesù. Vedendo degli uomini disoccupati, il padrone dice loro: « Andate anche voi nella mia vigna » (*Mt* 20, 4). Questo appello, commenta il Sinodo dei Vescovi del 1987 (*Christifideles laici*, 2), « non cessa di risuonare da quel lontano giorno nel corso della storia: è rivolto a ogni uomo che viene in questo mondo ». « La chiamata non riguarda soltanto i Pastori, i Sacerdoti, i Religiosi e le Religiose, ma si estende a tutti: anche i fedeli laici sono personalmente chiamati dal Signore, dal quale ricevono una missione per la Chiesa e per il mondo ». Tutti sono invitati a « lasciarsi riconciliare con Dio » (*2 Cor* 5, 20), a lasciarsi salvare e a cooperare alla salvezza universale, perché Dio « vuole che tutti siano salvi » (*1 Tm* 2, 4). Tutti sono invitati con le loro qualità personali a lavorare nella "vigna" del Padre, dove ognuno ha il suo posto e il suo premio.

3. La chiamata dei laici comporta una loro partecipazione alla vita della Chiesa ed una conseguente intima comunione alla vita stessa di Cristo. E dono divino ed è, al tempo stesso, impegno di corrispondenza. Non chiedeva forse Gesù ai discepoli che lo avevano seguito di rimanere costantemente uniti a lui e in lui, e di lasciar irrompere nella loro mente e nel loro cuore il suo stesso slancio di vita? « Rimanete in me, ed io in voi. Senza di me non potete far nulla » (*Gv* 15, 4-5). Come per i Sacerdoti, così per i laici, la vera fecondità dipende dall'unione a Cristo.

È vero che il « senza di me non potete far nulla » non significa che senza Cristo essi non possano esercitare le loro facoltà e qualità nell'ordine delle attività temporali; ma quella parola di Gesù, trasmessa dal Vangelo di Giovanni, ammonisce noi tutti, chierici e laici, che senza Cristo non possiamo produrre il frutto più specifico

della nostra esistenza cristiana. Per i laici tale frutto è specificamente il contributo alla trasformazione del mondo mediante la grazia, e all'edificazione di una società migliore. Solo con la fedeltà alla grazia è possibile aprire nel mondo le vie della grazia: sia con l'adempimento dei propri compiti familiari, specialmente nell'educazione dei figli, sia nel proprio lavoro, sia nel servizio alla società, a tutti i livelli e in tutte le forme di impegno per la giustizia, l'amore e la pace.

4. In armonia con questa dottrina evangelica, ripetuta da San Paolo (cfr. *Rm* 9, 16) e ribadita da Sant'Agostino (cfr. *De Correptione et Gratia*, c. 2), il Concilio di Trento ha insegnato che, pur essendo possibile fare delle « opere buone » anche senza essere in stato di grazia (cfr. *Denz-S.* 1957), tuttavia solo la grazia dà un valore salvifico alle opere (*Ibid.*, 1551). A sua volta il Pontefice San Pio V, pur condannando la sentenza di chi sosteneva che "tutte le opere dei senza-fede sono peccati e le virtù dei filosofi [pagani] non sono altro che vizi" (*Ibid.*, 1925), rifiutava altresì ogni naturalismo e legalismo, per affermare che il bene meritorio e salvifico deriva dallo Spirito Santo che infonde la grazia nel cuore dei figli adottivi di Dio (*Ibid.*, 1912-1915). È la linea di equilibrio seguita da San Tommaso d'Aquino, che alla questione « se l'uomo possa volere e compiere il bene, senza la grazia », rispondeva: « Non essendo la natura umana del tutto corrotta col peccato, al punto di essere privata di ogni bene naturale, l'uomo può compiere in virtù della sua natura alcuni beni particolari, come costruire case, piantare vigne e altre cose del genere [campo dei valori e delle attività di ordine lavorativo, tecnico, economico...], ma non può compiere tutto il bene a lui connaturale... come un infermo, da se stesso, non può compiere perfettamente i movimenti di un uomo sano, se non viene risanato con l'aiuto della medicina... » (*Summa Theol.* I-II, q. 109, a. 2). Ancor meno può compiere il bene superiore e soprannaturale (*bonum superexcedens, supernaturale*), che è opera delle virtù infuse, e soprattutto della carità derivante dalla grazia (cfr. *Ibid.*).

Come si vede, anche su questo punto riguardante la santità dei laici, è coinvolta una delle tesi fondamentali della teologia della grazia e della salvezza!

5. I laici possono attuare nella propria vita la conformazione al mistero dell'Incarnazione, proprio mediante l'indole secolare del loro stato. Sappiamo infatti che il Figlio di Dio ha voluto condividere la nostra condizione umana, facendosi simile a noi in tutto, escluso il peccato (cfr. *Eb* 2, 17; 4, 15). Gesù si è definito come « colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo » (*Gv* 10, 36). Il Vangelo ci attesta che l'eterno Figlio si è pienamente impegnato nella nostra condizione vivendo nel mondo la propria consacrazione. La vita integralmente umana di Gesù nel mondo è il modello che illumina e ispira la vita di tutti i battezzati (cfr. *Gaudium et spes*, 32): è il Vangelo stesso che invita a scoprire nella vita di Cristo una perfetta immagine di quella che può e deve essere la vita di quanti lo seguono come discepoli e partecipano alla missione e alla grazia dell'apostolato.

6. In particolare, possiamo notare che, scegliendo di vivere la vita comune degli uomini, il Figlio di Dio ha conferito a questa vita un nuovo valore, sollevandola alle altezze di quella divina (cfr. S. Tommaso, *Summa Theol.* III, q. 40, aa. 1-2). Essendo Dio, egli ha immesso anche nei gesti più umili dell'esistenza umana una partecipazione della vita divina. In lui noi possiamo e dobbiamo riconoscere e onorare il Dio che, come uomo, è nato e vissuto come noi, e ha mangiato, bevuto, lavorato, esercitato le attività necessarie a tutti, sicché su tutta la vita, su tutte le attività degli uomini, elevate a un livello superiore, si riflette il mistero della vita trinitaria. Per chi vive nella luce della fede, come i laici cristiani, il mistero dell'Incarnazione penetra anche le attività temporali, infondendovi il lievito della grazia.

Alla luce della fede, i laici che seguono la logica dell'Incarnazione, avvenuta per la nostra Redenzione, partecipano anche al mistero della Croce salvifica. Nella vita di Cristo l'Incarnazione e la Redenzione costituiscono un solo mistero d'amore. Il Figlio di Dio si è incarnato per riscattare l'umanità mediante il suo sacrificio: « Il Figlio dell'uomo è venuto... per dare la vita in riscatto per molti » (Mc 10, 45; Mt 20, 28).

Quando la Lettera agli Ebrei afferma che il Figlio è diventato simile a noi in tutto, escluso il peccato, parla di somiglianza e di condivisione delle prove dolorose della vita presente (cfr. Eb 4, 15). Anche nella Lettera ai Filippesi si legge che Colui che è diventato simile agli uomini si è fatto obbediente fino alla morte di croce (cfr. Fil 2, 7-8).

Come l'esperienza delle difficoltà quotidiane nella vita di Cristo culmina nella Croce, così nella vita dei laici le prove quotidiane culminano nella morte unita a quella di Cristo, che ha vinto la morte. In Cristo e in tutti i suoi seguaci, Sacerdoti e laici, la Croce è la chiave della salvezza.

MERCOLEDÌ 24 NOVEMBRE

La vocazione dei Laici alla santità

1. La Chiesa è santa e tutti i suoi membri sono chiamati alla santità. I laici partecipano alla santità della Chiesa, essendo *membri* a pieno titolo della comunità cristiana: e questa partecipazione, che possiamo dire *ontologica*, alla santità della Chiesa, si traduce anche per i laici in un impegno *etico* personale di santificazione. In questa capacità e in questa vocazione di santità, tutti i membri della Chiesa sono eguali (cfr. Gal 3, 28).

Il grado di santità personale non dipende dalla posizione occupata nella società e nemmeno nella Chiesa, ma unicamente dal grado di carità vissuta (cfr. 1 Cor 13). Un laico che accoglie generosamente la carità divina nel suo cuore e nella sua vita è più santo di un Sacerdote o un Vescovo che l'accolgono in modo mediocre.

2. La santità cristiana ha la sua radice nell'adesione a Cristo per mezzo della fede e del Battesimo. Questo Sacramento sta all'origine della comunione ecclesiale nella santità. È ciò che traspare dal testo paolino: « Un solo Signore, una sola fede, un solo Battesimo » (Ef 4, 5), citato dal Concilio Vaticano II, che ne trae l'affermazione sulla comunanza che lega i cristiani in Cristo e nella Chiesa (*Lumen gentium*, 32). In questa partecipazione alla vita di Cristo mediante il Battesimo s'innesta la santità ontologica, ecclesiologica ed etica di ogni credente, chierico o laico che sia.

Afferma il Concilio: « I seguaci di Cristo, chiamati da Dio e giustificati in Gesù Cristo non secondo le loro opere, ma secondo il disegno e la grazia di Lui, nel Battesimo della fede sono stati fatti veramente figli di Dio e compartecipi della natura divina, e perciò realmente santi » (*Ibid.*, 40). La santità è appartenenza a Dio; questa appartenenza si attua nel Battesimo, quando Cristo prende possesso dell'essere umano per renderlo « partecipe della natura divina » (cfr. 2 Pt 1, 4) che è in lui in forza

dell'Incarnazione (cfr. *Summa Theol.* III, q. 7, a. 13; q. 8, a. 5). Cristo diventa così, veramente, come è stato detto, « vita dell'anima ». Il carattere sacramentale impresso nell'uomo dal Battesimo è il segno e il vincolo della consacrazione a Dio. Ecco perché Paolo, parlando dei battezzati, li chiama « i santi » (cfr. *Rm* 1, 7; *1 Cor* 1, 2; *2 Cor* 1, 1; ecc.).

3. Ma, come abbiamo detto, da questa santità ontologica deriva l'impegno della santità etica. Tutti devono, come dice il Concilio, « con l'aiuto di Dio, mantenere e perfezionare, vivendola, la santità che hanno ricevuto » (*Lumen gentium*, 40). Tutti devono tendere alla santità, perché ne hanno già il germe in loro stessi; devono sviluppare questa santità che è stata loro concessa. Tutti devono vivere « come si addice ai santi » (*Ef* 5, 3) e rivestirsi, « come amati di Dio, santi e dilette, di sentimenti di misericordia, di bontà, di umiltà, di mansuetudine, di pazienza » (*Col* 3, 12). La santità che possiedono non li preserva dalla tentazioni né da ogni colpa, perché rimane nei battezzati le persistente fragilità della natura umana nella vita presente. Il Concilio di Trento insegna, al riguardo, che nessuno può per tutta la vita evitare ogni peccato, anche veniale, senza uno speciale privilegio di Dio, come la Chiesa crede essere avvenuto per la Vergine Santissima (cfr. *Denz-S.* 1573). Ciò induce alla preghiera per ottenere dal Signore una grazia sempre nuova, la perseveranza nel bene, e il perdono dei peccati: « Rimetti a noi i nostri debiti » (*Mt* 6, 12).

4. Secondo il Concilio, tutti i seguaci di Cristo, anche i laici, sono chiamati alla perfezione della carità (*Lumen gentium*, 40). La tendenza alla perfezione non è un privilegio di alcuni, ma un impegno di tutti i membri della Chiesa. E impegno per la perfezione cristiana significa cammino perseverante verso la santità. Come dice il Concilio, « il Signore Gesù, Maestro e Modello divino di ogni perfezione, a tutti e singoli suoi discepoli di qualsiasi condizione ha predicato la santità della vita, di cui Egli stesso è autore e perfezionatore: "Siate dunque perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste" (*Mt* 5, 48) » (*Lumen gentium*, 40). E perciò: « Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità » (*Ibid.*). Proprio grazie alla santificazione di ciascuno viene introdotta una nuova perfezione umana nella società terrena: come diceva la Serva di Dio Elisabetta Leseur, « oggi anima che si eleva, eleva con sé il mondo ». Il Concilio insegna che « da questa santità è promosso, anche nella società terrena, un tenore di vita più umano » (*Ibid.*).

5. A questo punto occorre notare che la ricchezza infinita della grazia di Cristo, partecipata agli uomini, si traduce in una quantità e varietà di doni, con i quali ciascuno può servire e beneficiare gli altri nell'unico corpo della Chiesa. Era la raccomandazione di San Pietro ai cristiani disseminati nell'Asia Minore, quando, esortandoli alla santità, scriveva: « Ciascuno viva secondo la grazia ricevuta, mettendola a servizio degli altri, come buoni amministratori di una multiforme grazia di Dio » (*1 Pt* 4, 10).

Anche il Concilio Vaticano II dice che « nei vari generi di vita e nei vari uffici un'unica santità è coltivata da quanti sono mossi dallo Spirito di Dio » (*Lumen gentium*, 41). Così esso ricorda la via di santità per i Vescovi, i Sacerdoti, i Diaconi, i Chierici che aspirano a diventare ministri di Cristo, e « quei laici eletti da Dio, i quali sono chiamati dal Vescovo perché si diano più completamente alle opere apostoliche ». Ma più espressamente esso considera la via di santità per i cristiani impegnati nel matrimonio: « I coniugi e i genitori cristiani, seguendo la loro propria via, devono con costante amore sostenersi a vicenda nella grazia per tutta la vita, e istruire nella dottrina cristiana e nelle virtù evangeliche la prole, che hanno amo-

rosamente accettata da Dio. Così infatti offrono a tutti l'esempio di un amore instancabile e generoso, edificano il fraterno consorzio della carità, e diventano testimoni e cooperatori della fecondità della Madre Chiesa, in segno e partecipazione di quell'amore col quale Cristo amò la sua Sposa e si è dato per lei » (*Ibid.*).

Il discorso può e deve essere esteso alla condizione delle persone che vivono sole, o per libera scelta o per eventi e circostanze particolari: come i celibi e le nubili, i vedovi e le vedove, i separati e i lontani. Per tutti vale la chiamata divina alla santità, attuata in forma di carità. Il discorso può e deve essere altresì esteso, come nel Sinodo del 1987 (cfr. *Christifideles laici*, 17), a coloro che nell'ordinaria vita professionale e nel quotidiano lavoro operano per il bene dei fratelli e il progresso della società, a imitazione di Gesù lavoratore. Può e deve essere esteso, infine, a tutti coloro che, come dice il Concilio, « sono oppressi dalla povertà, dalla debolezza, e dalle varie tribolazioni, malattie e infermità o soffrono persecuzioni per la giustizia »: essi sono « uniti in modo speciale a Cristo sofferente per la salute del mondo » (*Lumen gentium*, 41).

6. Molteplici sono dunque gli aspetti e le forme della santità cristiana che sono aperti ai laici, nelle loro varie condizioni di vita, nelle quali sono chiamati a imitare Cristo, e possono ricevere da Lui la grazia necessaria per adempiere la loro missione nel mondo. Tutti sono invitati da Dio a percorrere la via della santità e ad attirare su questa via i loro compagni di vita e di lavoro nel mondo delle cose temporali.

Atti della Santa Sede

CONGREGAZIONE
PER LE CHIESE ORIENTALI

COLLETTA PER LA TERRA SANTA

Pubblichiamo la lettera della Congregazione per le Chiese Orientali, indirizzata l'11 novembre 1993 al Presidente della Conferenza Episcopale Italiana, con la quale si invitano le diocesi alla generosa partecipazione alla *Colletta* per la Terra Santa.

Eminenza Reverendissima,

ritengo mio dovere di proporre alla cortese attenzione dell'Eminenza Vostra Reverendissima il problema dei Luoghi Santi e la necessità dei nostri fratelli e sorelle nella fede, che vivono nella Terra Santa.

Come Ella ricorderà, già i miei Predecessori hanno avuto modo di intrattenersi con Vostra Eminenza sull'argomento, pregandoLa di voler curare un incremento dell'impegno dei Cattolici in favore della Colletta "*Pro Terra Sancta*".

Riprendo l'argomento anch'io, perché nella visita che ho compiuto nel maggio scorso in Giordania ed Israele ho potuto rilevare come venga utilizzata detta "*Colletta*". In primo luogo, con i proventi della questua, si cerca di sostenere le scuole cattoliche per offrire ai giovani una buona formazione scolastica ed accademica, affinché possano trovare un lavoro più remunerato e conveniente e vincere la tentazione di abbandonare la regione. Un'altra iniziativa finanziata con la "*Colletta*" consiste nell'avvio di un programma sociale per la costruzione di case ed alloggi destinati a giovani coppie cristiane. Inoltre vengono assistiti i poveri, gli anziani, gli infermi e gli orfani.

In dette opere si prodigano i Figli di San Francesco, che da oltre 650 anni, per volontà di Papa Clemente VI e dei Sommi Pontefici ascesi dopo di lui alla Cattedra di Pietro, sono Custodi dei Luoghi Santi, di cui rendono agevole e spiritualmente fruttuosa la visita, mediante il loro generoso impegno per la conservazione delle antiche memorie, l'erezione di nuovi santuari, l'animazione liturgica e l'accoglienza dei pellegrini; a ciò si aggiunge la fondazione di centri di studio della Parola di Dio e di divulgazione della ricca cultura dell'Oriente cristiano.

Ugualmente deve dirsi dell'azione che svolgono tutte le Istituzioni pastorali, educative, culturali, caritatevoli e sociali delle Chiese Orientali "*sui iuris*", nonché i religiosi e le religiose di rito latino ed in particolare le Opere pastorali promosse dal Patriarcato Latino di Gerusalemme, le quali beneficiano, tramite questa Congre-

gazione, dei frutti della "Colletta". Sono tutte energie ecclesiali che operano con grande merito in Terra Santa, ed è naturale che attendano con fiducia la solidarietà di tutta la Chiesa cattolica.

Affinché l'espressione di tale solidarietà della Chiesa sia tenuta viva in ogni diocesi, il Santo Padre Giovanni Paolo II ha definito la Colletta per la Terra Santa un segno efficace della carità. Il Papa ha detto testualmente: « *Non vi è aiuto vero senza la carità, che è riconoscimento dei benefici ricevuti da Dio e impegno a viverli come risposta libera, come culto spirituale e perfetto. Ne è segno efficace la Colletta per la Terra Santa e l'insistenza con cui i Papi, specialmente Leone XIII, hanno insistito perché tutte le Chiese cattoliche vi prendessero parte, per il significato reale e simbolico che la Terra di Gesù riveste per tutti i Cristiani. Tale significato è rimasto intatto, e si è anzi accresciuto oggi che essa versa in tante angustie ed invoca una pace stabile e duratura* » (Udienza ai membri della R.O.A.C.O., 24 giugno 1993).

Tale raccomandazione fu già espressa da Leone XIII che prescrisse che i Patriarchi, Arcivescovi e Vescovi ed altri Ordinari del mondo intero curassero che fossero raccomandati, almeno una volta all'anno, in ogni parrocchia delle loro Diocesi, alla carità dei fedeli i bisogni della Terra Santa (in ASS 20 [1887], 422). Tale norma fu confermata da Papa Benedetto XV (in AAS 10 [1918], 439) e ultimamente rinnovata da Paolo VI (Esortazione Apostolica *Nobis in animo*: AAS 66 [1974], 186).

Tanto desidero esporre a Vostra Eminenza con una viva ed insistente preghiera di farsi interprete presso i membri di codesta Conferenza Episcopale, affinché sia richiamato, come doveroso ed universale, l'uso della Colletta "Pro Terra Sancta", in accordo con la volontà del Papa, e come segno del legame di spirituale appartenenza di tutti i Cattolici a Gerusalemme e alla Terra di Gesù.

Vivamente grato per la Sua comprensione e disponibilità, mi valgo della circostanza per professarmi, con sentimenti di profondo ossequio dell'Eminenza Vostra Reverendissima dev.mo in Domino

Achille Card. Silvestrini
Prefetto

VENERDÌ SANTO: COLLETTA PER LA TERRA SANTA

... vanno richiamate alcune norme valide per tutte le chiese, non soltanto parrocchiali, affidate sia al clero diocesano che religioso. **La "colletta" per la Terra Santa è da ritenersi obbligatoria. Il Venerdì Santo è il giorno ritenuto più consono alla raccolta**, le cui modalità (se durante la celebrazione liturgica o con altre iniziative) sono lasciate alla scelta pastorale del rettore della chiesa. **Le offerte ricevute dai fedeli vanno tempestivamente versate all'Ufficio diocesano per l'amministrazione dei beni ecclesiastici**, che le consegnerà quanto prima al Commissario per la Terra Santa.

Un'annotazione particolare: il coincidere dell'iniziativa con la conclusione della "Quaresima di Fraternità" non può essere motivo per esimersi da questo impegno. I fedeli vanno perciò opportunamente avvisati che quanto raccolto nella specifica iniziativa sarà devoluto prima di tutto a sostegno delle opere pastorali, assistenziali, educative e sociali che la Chiesa ha in Terra Santa a beneficio dei cristiani e delle popolazioni locali. (RDT 65 [1988], 243).

CONGREGAZIONE
PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA
(DEI SEMINARI E
DEGLI ISTITUTI DI STUDI)

DIRETTIVE
SULLA PREPARAZIONE DEGLI EDUCATORI
NEI SEMINARI

INTRODUZIONE

1. Tra i vari mezzi indicati dal Sommo Pontefice Giovanni Paolo II nell'Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis* per promuovere lo stile pedagogico dei Seminari, figura in primo luogo la preparazione specifica degli educatori. Essi infatti occupano a tale riguardo la posizione chiave, che determina lo spirito e l'intera efficacia dell'opera formativa. Pertanto i Vescovi, quali primari responsabili dell'andamento dei Seminari, « per primi devono sentire la loro grave responsabilità circa la formazione di coloro che saranno incaricati dell'educazione dei futuri presbiteri »¹.

Considerate le particolari esigenze di questo compito e la sua importanza nelle circostanze attuali, la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha ritenuto opportuno invitare le Autorità ecclesiastiche responsabili a riflettere sulle presenti *Direttive* e a prendere in proposito decisioni conformi alle necessità locali.

2. Il problema che si desidera portare alla loro attenzione non è certamente del tutto nuovo. Esso è stato avvertito già nel Concilio Vaticano II ed è vivamente sentito in tutta la Chiesa. Il

Decreto *Optatam totius* infatti richiede per gli educatori dei Seminari una preparazione « con un corredo di sana dottrina, di conveniente esperienza pastorale e di una speciale formazione spirituale e pedagogica », e suggerisce « che a questo fine si organizzino appositi Istituti o almeno dei corsi con programmi organici, nonché convegni di superiori di Seminario da tenersi periodicamente »².

3. Le istanze conciliari sono state ulteriormente sottolineate da alcune raccomandazioni del Sinodo straordinario dei Vescovi del 1967, sintetizzate poi nel n. 30 della *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*: « Essendo la missione dei superiori del Seminario l'arte delle arti, che non permette un modo di agire improvvisato e casuale, essi, oltre alle doti naturali e soprannaturali, devono necessariamente possedere, secondo il compito di ciascuno, la debita preparazione spirituale, pedagogica e tecnica, acquisita soprattutto negli Istituti specializzati, eretti o da erigersi a tale fine nel proprio o in altri Paesi ». Per l'attuazione di tali iniziative i Vescovi sono stati invitati ad avvalersi della collaborazione delle

¹ *Pastores dabo vobis*, 66.

² N. 5.

Congregazioni e delle Società sacerdotali specializzate nella direzione dei Seminari, e di peculiari "Commissioni tecniche" di esperti da costituire nelle singole Nazioni.

4. Oggi, a oltre venticinque anni dal Concilio Vaticano II e dalle prime disposizioni postconciliari, la *Pastores dabo vobis* si esprime sull'argomento alla luce delle esperienze fatte in varie parti del mondo e riferite in numerosi interventi dei Padri sinodali. Essi, mossi dalla viva sollecitudine per rafforzare l'efficacia pedagogica dei Seminari, hanno ribadito le menzionate istanze conciliari, mettendo un forte accento sul profilo collegiale, ecclesiale e spirituale dei formatori: « Il compito della formazione dei candidati al sacerdozio certamente esige non solo una qualche preparazione speciale dei formatori che sia veramente tecnica, pedagogica, spirituale, umana e teologica, ma anche lo spirito di comunione e di collaborazione nell'unità per sviluppare il programma, così che sempre sia salvata l'unità nell'azione pastorale del Seminario sotto la guida del rettore. Il gruppo di formatori dia testimonianza di una vita veramente evangelica e di totale dedizione al Signore. È opportuno che goda di una qualche

stabilità e abbia residenza abituale nella comunità del Seminario. Sia intimamente congiunto con il Vescovo, quale primo responsabile della formazione dei sacerdoti »³.

5. La Congregazione per l'Educazione Cattolica, nell'intento di confermare la validità di varie esperienze e di ribadire disposizioni passate e di aggiornarle secondo i suggerimenti della *Pastores dabo vobis*, offre con il presente documento ai Vescovi e ai loro collaboratori nella formazione sacerdotale alcune indicazioni che possono valere come criteri di verifica delle iniziative promosse e di quelle in atto, e come linee operative per la programmazione dell'immediato futuro.

A tal fine si darà prima uno sguardo ad alcune caratteristiche della situazione attuale dei formatori del clero e della loro formazione (I), per esaminare poi le principali responsabilità in questo campo (II), proporre alcuni criteri di scelta degli educatori (III) e dare indicazioni sulla loro formazione (IV). In conclusione, verranno suggerite alcune indicazioni concrete che possono rendere operativa ed efficace la sollecitudine della Chiesa per questo importante ministero (V).

I. ASPETTI DELLA SITUAZIONE ATTUALE

Per rendersi conto delle necessità reali in questo campo, bisogna soffermarsi sull'odierna situazione, che è contrassegnata dalla scarsità di formatori, dalle aumentate esigenze dell'im-

pegno educativo e da varie iniziative ed esperienze che in questi ultimi decenni si sono registrate in diversi Paesi.

1. Scarsità di educatori

6. In primo luogo si nota la grande sproporzione tra la disponibilità di personale dirigente e docente e le necessità reali dei Seminari.

Non mancano situazioni soddisfacenti e positive, soprattutto nelle diocesi e nelle Nazioni che, grazie alle

sane tradizioni spirituali e ad un prudente rinnovamento conciliare, sono riuscite a creare e a mantenere comunità cristiane attive, animate dallo spirito missionario e dall'ideale della vocazione sacerdotale. Esse provvedono al proprio fabbisogno e sono spesso in

³ *Pastores dabo vobis*, 66.

grado di prestare aiuti dove sono ritenuti più necessari. Tali condizioni, tuttavia, nel quadro della situazione generale, sono da considerarsi piuttosto eccezionali.

7. La scarsità di educatori si manifesta anche in molti Paesi di antica tradizione cristiana. In seguito alla crisi degli anni passati, le file del clero diocesano e religioso si sono diradate e l'età media è molto avanzata, mentre la complessità dei nuovi compiti pastorali richiederebbe invece un aumento di pastori d'anime. Una situazione assai grave si profila, in particolare, nei Paesi del blocco ex-comunista dell'Europa Centrale e Orientale dove, per molti motivi, non è facile trovare sacerdoti idonei per prestare un servizio nei Seminari; e, quando se ne trovano, non sempre possono essere trasferiti dai loro ministeri, per i quali sono ritenuti indispensabili.

8. In una situazione delicata si tro-

vano anche le diocesi — soprattutto in terra di missione e in America Latina — che stanno registrando un sensibile aumento di candidati al sacerdozio. Esse aspirano ad organizzare i propri Seminari, per i quali però non è facile trovare un numero sufficiente di formatori adeguatamente preparati. Improvvisazioni e soluzioni di ripiego, a cui talvolta si ricorre, si rivelano problematiche e insufficienti a garantire un buon livello spirituale, intellettuale e pastorale del futuro clero.

9. Per superare tali difficoltà alcune diocesi ricevevano, e in vari casi continuano a ricevere, un generoso aiuto da parte di Istituti religiosi. Questa collaborazione è oggi però in via di diminuzione, in seguito alle difficoltà vocazionali degli Istituti stessi. In non pochi casi, infatti, i religiosi hanno dovuto ridurre il loro servizio ai Seminari o anche sospenderlo per mancanza di personale preparato per tale compito formativo.

2. Esigenze del rinnovamento pedagogico

10. Con la dettagliata analisi delle condizioni spirituali del mondo e della Chiesa di oggi compiuta nel 1° cap. della *Pastores dabo vobis* viene confermata la complessità della situazione in cui si trovano i Seminari. I loro compiti formativi sono diventati più difficili e con ciò stesso anche i criteri di scelta dei formatori risultano molto esigenti. La necessità di promuovere una pedagogia più dinamica, attiva, aperta alla realtà di vita e attenta ai processi evolutivi della persona, sempre più differenziati e complessi, richiedono doti di provata solidità in una misura quasi sconosciuta ai tempi passati. Inoltre, oggi si richiede negli educatori un costante sforzo di aggiornamento, soprattutto nel campo della loro specifica competenza, insieme con la capacità di accompagnare l'intero processo formativo con una presenza assidua ed attenta alle necessità spirituali della comunità e di ogni singola persona. Ciò comporta un impe-

gno personale costante ed assorbente, che suppone rispondenti disposizioni psicologiche e fisiche nei candidati proposti a tale servizio educativo.

11. Un'altra istanza rilevata dalla Esortazione Apostolica, che può rendere talvolta più difficile la scelta di educatori idonei, è la necessità di disporre di sacerdoti animati dallo spirito di comunione e di collaborazione, i quali posseggano « la conoscenza dei modi per lavorare in gruppo »⁴. Si rivela pertanto insufficiente la scelta e la formazione di singoli educatori, anche se ricchi di doti personali, qualora non siano in grado di entrare a costituire delle vere e proprie "équipes éducatrices", ben affiatate e fraternamente collaboranti. Occorre pertanto scegliere candidati ispirati agli autentici ideali sacerdotali, alla retta spiritualità e dottrina, i quali sappiano impegnarsi in un progetto educativo comune. Le esperienze infatti dimostrano che sen-

⁴ Ibid.

za un vero "lavoro d'insieme" (*team-work*) non è possibile far funzionare bene il Seminario. Ciò costituisce, da un lato, la premessa per un vero pro-

gresso dell'opera formativa, ma, dall'altro, aumenta le difficoltà nella ricerca di sacerdoti adatti a questo tipo di attività.

3. Iniziative ed esperienze in atto

12. Per quanto concerne la preparazione previa o iniziale dei formatori, essa è stata sperimentata solo in quelle diocesi e Nazioni dove una certa disponibilità di vocazioni e di sacerdoti consente una buona programmazione del personale educativo in rapporto alle necessità dei rispettivi Seminari.

Ma anche in questi casi, ed a maggior ragione in tutte le altre situazioni, si fa leva più sul "carisma" e sulle doti personali dei candidati che sulla necessità di una preparazione specifica e di studi specializzati. Ci si accontenta, in genere, di una solida formazione teologica e spirituale e di un buon equilibrio psicologico, confidando nella successiva formazione acquisita attraverso la prassi pedagogica e la frequenza a convegni ed incontri.

L'idea di Istituti speciali per gli educatori del clero non ha quindi trovato finora una realizzazione sufficientemente ampia, che consenta di riflettere criticamente sulla sperimentazione in atto.

13. Più abbondante e diffusa è l'offerta di Convegni e corsi periodici di aggiornamento, di breve e media durata. Essi si mostrano in genere molto utili, soprattutto quando si svolgono in un clima spirituale intenso e sereno, sotto la guida dei Vescovi e secondo programmi esigenti ed organici. Una articolata valutazione s'impone invece per iniziative proposte da persone o enti fortemente "specializzati", soprattutto in campo psicologico. Esse sono valide nella misura in cui esprimono una linea pedagogica radicata nei valori evangelici e negli orientamenti ecclesiali per i candidati al sacerdozio, mentre sono meno fruttuose, e persino fonte di disorientamento, quando non soddisfano pienamente a tale condizione, mediando contenuti e metodi unilaterali e discutibili.

A tale proposito è opportuno rilevare che indispensabile punto di rife-

rimento e criterio di ispirazione rimangono il Magistero Pontificio, i documenti della Santa Sede e le *Rationes institutionis sacerdotalis* delle Conferenze Episcopali nazionali, approvate dai competenti Dicasteri romani.

14. In vari casi viene utilizzato e debitamente apprezzato l'aiuto delle "Commissioni tecniche" che prendono forma e denominazione concreta a seconda delle circostanze e tradizioni locali, soprattutto dove la loro composizione è equilibrata, i loro membri sono animati da un autentico spirito ecclesiale e viene evitato il rischio che assumano responsabilità improprie sulla conduzione dei Seminari e sul discernimento vocazionale.

Tali Commissioni non hanno potuto essere costituite nelle Nazioni con un piccolo numero di diocesi, dove le esigenze organizzative a questo riguardo sono minori.

Si è rivelato prezioso l'apporto delle Famiglie religiose e delle Società sacerdotali legate istituzionalmente alla formazione del clero. Esse mostrano in questo settore una lodevole disponibilità e spirito di iniziativa.

15. L'aggiornamento scientifico, e in parte anche didattico, degli insegnanti viene spesso promosso con una certa assiduità nel quadro delle associazioni che si articolano secondo le diverse discipline teologiche e filosofiche. I loro congressi annuali e le settimane di studio, ormai abituali specialmente nelle grandi Nazioni, vengono normalmente sostenuti ed orientati dai docenti delle grandi Facoltà ecclesiastiche, in collaborazione con le Commissioni Episcopali per la formazione sacerdotale o per la dottrina della fede. In base alle esperienze degli anni passati, la necessità di una tale cooperazione ed intesa viene avvertita sempre più come garanzia di un orientamento sicuro e rispondente alle vere esigenze spirituali

e pastorali della formazione sacerdotale.

In questi ultimi tempi viene offerto un prezioso aiuto didattico agli insegnanti dei Seminari con la redazione di libri di testo e di sussidi bibliografici che alcune Facoltà stanno promuovendo con lodevole zelo, rispondendo così all'esplicito desiderio di molti Vescovi e degli alunni dei Seminari. Tali aiuti meritano quindi una sincera riconoscenza e sono da incoraggiare.

16. Le iniziative qui brevemente richiamate, anche se non hanno conseguito pienamente le mete prefisse dalle disposizioni ufficiali della Chiesa, sono tuttavia di vera efficacia. Possono essere considerate una tappa importante

nel rinnovamento dei Seminari. Dove si sono svolte in spirito sereno e costruttivo, la stessa vita dei Seminari è risultata rafforzata. Lo scambio delle idee e delle esperienze pratiche, le informazioni sull'uso delle scienze pedagogiche, la comunicazione dei risultati degli studi scientifici sono stati e sono per gli educatori di valore inestimabile, come lo sono del resto molti altri contributi: approfondimenti dottrinali, spirituali e pastorali riguardanti il ministero e la vita dei sacerdoti, commenti ai relativi documenti pontifici e della Santa Sede, contatti personali allargati con colleghi ed esperti e, non da ultimo, i legami più stretti con i Vescovi, dai quali gli educatori si sentono meglio aiutati e compresi.

II. GLI EDUCATORI E I RESPONSABILI DELLA LORO FORMAZIONE

17. Come appare con chiarezza dai Vangeli, la formazione degli Apostoli è un compito che Gesù ha riservato personalmente a sé, attribuendole una importanza fondamentale per le future sorti della Chiesa. Egli affidò poi tale compito agli Apostoli perché continuassero così, con una speciale assistenza dello Spirito Santo, la sua opera e divenissero a loro volta formatori dei loro discepoli e collaboratori. Si può pertanto dire che il Divin Maestro è il primo ispiratore e modello per ogni formatore e, quindi, che « non si dà... autentica opera formativa al sacerdozio senza l'influsso dello Spirito di Cristo »⁵.

L'ininterrotta tradizione della Chiesa testimonia che i Vescovi, successori degli Apostoli, hanno sempre esercitato questa missione di educatori dei ministri del Cristo a servizio del popolo della nuova Alleanza, pur vivendo questa loro inalienabile responsabilità in modi diversi secondo le diverse circostanze ambientali e storiche, e uti-

lizzando varie mediazioni e forme di collaborazione. Infatti, tale loro compito comportava di solito anche quello di scegliere e di preparare idonei educatori del futuro clero.

18. « Primo rappresentante del Cristo nella formazione sacerdotale è il Vescovo »⁶: così l'Esortazione Apostolica post-sinodale afferma la responsabilità del Vescovo per la formazione iniziale e permanente del suo Presbiterio.

Il dovere e il diritto proprio ed esclusivo che appartengono alla Chiesa nella formazione di coloro che sono destinati al sacro ministero⁷ si realizzano quando il Vescovo sceglie, chiama, forma ed ammette al sacramento dell'Ordine i candidati che ritiene idonei. Da tale sua responsabilità formativa nei riguardi dei candidati al sacerdozio deriva la necessità che egli « li visiti spesso e in qualche modo "stia" con loro »⁸.

Egli però non può normalmente svolgere questo ministero da solo. Il di-

⁵ *Ibid.*, 65.

⁶ *Ibid.*

⁷ C.I.C., can. 232.

⁸ *Pastores dabo vobis*, 65.

scernimento vocazionale e i compiti formativi sono di tale complessità e gravità che superano le possibilità di una sola persona.

Il Vescovo quindi chiama altre persone a condividere una buona parte delle sue responsabilità in questo campo: deve scegliere collaboratori particolarmente idonei e curare la loro formazione con un'attenzione e sollecitudine del tutto particolari. Gli occorrono « sacerdoti di vita esemplare » e « di personalità matura e forte... sotto il profilo umano ed evangelico »⁹.

I responsabili e i docenti deputati a servizio dei Seminari sono dunque i collaboratori più diretti del Vescovo nel suo compito di formare il clero per la sua diocesi. Essi sono doverosamente consapevoli di aver ricevuto tale incarico dal Vescovo, e devono esercitarlo in stretta unione con lui, conformemente alle sue direttive. Si tratta infatti di attività non privata, ma pubblica, che rientra nella stessa struttura della Chiesa: « Il Seminario è, in se stesso, un'esperienza originale della vita della Chiesa; in esso il Vescovo si rende presente attraverso il ministero del Rettore e il servizio di corresponsabilità e di comunione da lui animato con gli altri educatori »¹⁰. Ciò comporta quindi un servizio eminentemente ecclesiale, caratterizzato dalle relazioni di fraternità e di collaborazione con i colleghi e di dipendenza gerarchica nei confronti del Vescovo locale, in comunione con il Sommo Pontefice e in cordiale ascolto delle sue direttive per la Chiesa universale.

L'espletamento dei compiti direttivi nel Seminario richiede però anche una giusta autonomia di azione del Rettore circoscritta dal Codice di Diritto Canonico (cfr. cann. 238. 260. 261), dallo Statuto e dal Regolamento del Seminario.

19. Un discorso analogo, fatte le debite proporzioni e sempre con riferimento al can. 659, § 3, va fatto per

il diritto/dovere di cui sono soggetti i Superiori Maggiori delle Famiglie religiose e delle Società di vita apostolica, canonicamente erette, per poter dare alle loro comunità i sacerdoti di cui hanno bisogno per l'espletamento della loro missione. Tale dovere/diritto include infatti anche per essi il compito di provvedere, in conformità del n. 31 delle *Direttive sulla formazione negli Istituti religiosi*, alla preparazione degli educatori per le comunità formative in cui i membri di queste Famiglie di vita consacrata si preparano al sacerdozio ministeriale.

20. Tenendo presenti le indicazioni dell'Esortazione Apostolica *Christifideles laici* e della Lettera Apostolica *Mulieris dignitatem*, richiamate nella *Pastores dabo vobis*, potrà essere opportuno associare all'opera formativa del Seminario « in forme prudenti e adatte ai vari contesti culturali, anche fedeli laici, uomini e donne, scelti secondo i loro particolari carismi e le loro provate competenze »¹¹. Spazi di feconda collaborazione potranno essere individuati anche per i diaconi permanenti. L'attività di queste persone, « opportunamente coordinata e integrata alle responsabilità educative primarie »¹², è destinata ad arricchire la formazione soprattutto in quei settori nei quali i laici e i diaconi dispongono normalmente di particolari competenze, come la spiritualità familiare, la medicina pastorale, i problemi politici, economici e sociali, le questioni di frontiera con le scienze, la bioetica, l'ecologia, la storia dell'arte, i mezzi della comunicazione sociale, le lingue classiche e moderne.

21. Utili apporti formativi agli educatori del Seminario possono venire anche dai sacerdoti in cura d'anime, dai laici impegnati nell'apostolato e nelle associazioni e nei movimenti ecclesiali. I formatori potranno usufruire delle loro esperienze riguardanti i problemi che la vita quotidiana pone

⁹ *Ibid.*, 66.

¹⁰ *Ibid.*, 60.

¹¹ *Ibid.*, 66.

¹² *Ibid.*

alla fede e alla pastorale¹³. Un rapporto assiduo e vivo di servizio e di stima reciproca tra il Seminario, il Presbiterio e la comunità diocesana è premessa indispensabile perché questi apporti alla formazione degli educatori possano esprimersi in tutta la loro fecondità.

Tale radicamento nella comunità del clero e dei fedeli si rivela particolarmente benefico soprattutto nelle diocesi che sono ricche di lunghe e sane tradizioni educative sacerdotali. Esse plasmano lo spirito del Seminario e degli educatori. Bisogna pertanto apprezzarle e valorizzarle nella preparazione dei candidati ai compiti formativi, cercando non solo di conservarle ma anche di trasmetterle, ulteriormente arricchite, alle generazioni future.

22. Tutta la comunità cristiana deve

sentire come suo il problema della scelta e della formazione degli educatori del Seminario. È questo un aspetto che non può essere isolato dalla vita e dalle responsabilità della comunità diocesana. L'esperienza ci dimostra che, dove la fede è viva, i carismi suscitati da Dio possono operare fruttuosamente, potendo contare sulla preghiera, sul sostegno e sulla solidarietà di molti.

Tuttavia, la diretta responsabilità della formazione degli educatori nei Seminari e delle Case religiose spetta ai Vescovi e ai Superiori Maggiori. Sono essi che devono preoccuparsi di garantire ai collaboratori che si sono scelti un'adeguata, specifica formazione. Lo dovranno fare sia con il contatto personale, sia attraverso Istituti e strumenti adeguati.

III. CRITERI PER LA SCELTA DEGLI EDUCATORI

Premessa

23. A riguardo dei criteri di scelta per gli educatori la Chiesa si mostra molto esigente. Secondo il Decreto *Optatam totius*, « i superiori e i professori dei Seminari devono essere scelti tra gli elementi migliori »¹⁴. Su questo punto, il Concilio si fa eco dell'Enciclica di Pio XI *Ad catholici Sacerdotii* che rivolge ai Vescovi la seguente esortazione: « Vi sia anzitutto un'accurata scelta dei superiori e dei maestri... Date ai vostri colleghi i migliori sacerdoti; non vi rincresca di sottrarli ai loro compiti, anche se in apparenza più grandi, ma che pur tuttavia non possono essere paragonati a quest'opera capitale e insostituibile »¹⁵.

Tale preciso compito è da intendersi nel senso di un pressante invito a considerare il problema dei formatori

come una delle priorità pastorali più importanti. Nulla deve rimanere intatto nelle diocesi per poter dare ai Seminari il personale dirigente e docente di cui hanno bisogno.

24. Le qualità essenziali richieste, alle quali i citati documenti alludono, sono state specificate nella *Pastores dabo vobis*¹⁶, nella *Ratio fundamentalis*¹⁷ e nelle *Rationes* nazionali in modo più esplicito e diffuso. Vi si menziona, tra l'altro, la necessità di possedere un forte spirito di fede, una viva coscienza sacerdotale e pastorale, stabilità nella propria vocazione, un limpido senso ecclesiale, la facilità di contatti umani, di "leadership", un maturo equilibrio psicologico, emozionale ed affettivo, un'intelligenza unita a pru-

¹³ *Ibid.*, 59. 66.

¹⁴ N. 5.

¹⁵ *AAS* 28 (1936), 37-52.

¹⁶ N. 66.

¹⁷ N. 39.

denza e saggezza, una vera cultura della mente e del cuore, la capacità di collaborare, la profonda conoscenza dell'animo giovanile e lo spirito comunitario.

25. La vocazione dell'educatore implica da un lato un certo "carisma", che si esprime nelle doti naturali e di grazia, e dall'altro alcune capacità ed attitudini da acquisire. In ogni discorso sulla sua personalità andrà sempre considerato questo duplice aspetto: ciascuna delle caratteristiche auspicabili in un educatore di Seminario presenta degli elementi per così dire innati ed altri che devono essere progressivamente maturati attraverso lo studio e l'esperienza.

L'individuazione dei criteri di scelta degli educatori suppone sempre un

ideale, che riflette le varie qualità sopraelencate insieme con tante altre che si possono dedurre dall'insieme degli obiettivi formativi indicati nella *Pastores dabo vobis*. Qui di seguito si cercherà di presentarne una ricca rassegna, senza pretendere però che tutte quelle doti e prerogative si realizzino in modo perfetto nelle singole persone. Si è voluto offrire soltanto un punto di riferimento per la ricerca e la scelta degli educatori, che insieme possa servire da criterio di programmazione per la loro formazione e di verifica per il loro servizio. Pur tenendo presenti i limiti imposti dalle circostanze reali e le possibilità umane, non si è ritenuto inutile collocare l'ideale un po' al di sopra di tali prevedibili limiti, affinché costituisca costante richiamo e stimolo al loro superamento.

A. TRATTI COMUNI A TUTTI GLI EDUCATORI DEI SEMINARI

1. Spirito di fede

26. L'oggetto e il fine dell'attività educativa nel Seminario possono essere compresi soltanto alla luce della fede. Per questa ragione il formatore deve essere in primo luogo uomo di fede sicura, ben motivata e convinta, vissuta in profondità in modo che traspaia in tutte le sue parole ed azioni. Animata dalla carità, la fede irradia nella vita la gioia e la speranza di una dedizione totale a Cristo e alla sua Chiesa. Essa si manifesta in scelte di vita evangelica e in un'adesione sincera ai valori morali e spirituali del sacerdozio, che cerca di comunicare con delicatezza e convinzione. Nella varietà di opinioni nel campo dogmatico, morale e pedagogico, l'educatore si ispira ai criteri dettati dalla fede, seguendo con cordiale e intelligente docilità le indicazioni del Magistero. In tal modo egli si sente « maestro della fede »¹⁸ dei suoi allievi, facendone scoprire ad essi la bellezza ed i valori vitali, e si mostra sensibile ed attento verso il loro cammino di fede, aiutando

doli a superare le loro difficoltà.

27. Il formatore che vive di fede educa più con ciò che è che non con quello che dice. La sua fede si traduce in una coerente testimonianza di vita sacerdotale, animata da zelo apostolico e da vivo senso missionario. « I superiori e i professori abbiano viva consapevolezza di quanto possa dipendere dal loro modo di pensare e di agire la riuscita della formazione degli alunni »¹⁹. Essi manifestano in maniera semplice e convincente la bellezza e le ricchezze spirituali, come anche la fecondità di buone opere, che scaturiscono da una fede vissuta nella forma del ministero e della vita sacerdotale. Chi ha trovato, nell'orizzonte della fede, il senso della vita nel proprio sacerdozio, è capace di irradiare la gioia della propria vocazione comunicandola agli altri.

Lo spirito di fede va accompagnato e sostenuto dall'amore alla preghiera. I seminaristi hanno bisogno oggi più

¹⁸ *Presbyterorum Ordinis*, 6. 13.

¹⁹ *Optatam totius*, 5.

che mai di essere educati « al senso umano e profondo e al valore religioso del silenzio »²⁰ come condizione per conoscere e sperimentare il senso autentico della preghiera, della Liturgia,

del culto eucaristico e di una sincera pietà mariana. I maestri della fede devono quindi diventare veri maestri della preghiera e di esemplari celebrazioni liturgiche per i loro alunni.

2. Senso pastorale

28. « L'intera formazione dei candidati al sacerdozio è destinata a disporli in modo più particolare a comunicare alla carità di Cristo, Buon Pastore. Questa formazione, dunque, nei suoi diversi aspetti, deve avere un carattere essenzialmente pastorale »²¹. Tutti gli educatori devono preoccuparsi di valorizzare ogni aspetto formativo in ordine a questo principale scopo del Seminario. In particolare i professori, senza venir meno alla dovuta scientificità del loro impegno, ne metteranno in evidenza il valore pastorale e lo faranno « convergere alla progressiva apertura delle menti degli alunni verso il mistero di Cristo... in modo che essi possano percepire il significato degli studi ecclesiastici, la loro struttura e il fine

pastorale »²².

Gli educatori attingeranno questa sensibilità dalla loro propria partecipazione alla carità pastorale di Cristo, sperimentata nel ministero svolto prima della loro nomina e coltivato con generosità — seppure entro i limiti consentiti dal loro impegno in Seminario — anche durante il servizio educativo. Nei vari interventi educativi, essi cercheranno di aprire i seminaristi sempre più all'« esigenza, oggi fortemente sentita, dell'evangelizzazione delle culture e dell'inculturazione del messaggio della fede »²³, facendoli così « amare e vivere l'essenziale dimensione missionaria della Chiesa e delle diverse attività pastorali »²⁴.

3. Spirito di comunione

29. Gli educatori vivano « in strettissima unità di spirito e di azione, e fra loro e con gli alunni formino una famiglia tale da tradurre in pratica la preghiera del Signore "Che siano una cosa sola" (Gv 17, 11) e da alimentare negli alunni la gioia della propria vocazione »²⁵.

Questa "comunione", autorevolmente richiesta dal Concilio, riguarda da vicino la natura del sacerdozio ministeriale e l'esercizio del suo ministero. Come si esprime a tale proposito la *Pastores dabo vobis*, « proprio perché all'interno della vita della Chiesa è l'uomo della comunione, il presbitero dev'essere, nel rapporto con tutti gli

uomini, l'uomo della missione e del dialogo »²⁶. Si può dire che l'educatore è autentico nel suo servizio e risponde alle esigenze del suo ideale sacerdotale soltanto nella misura in cui sa impegnarsi e sacrificarsi per l'unità, quando nel suo pensiero, nei suoi atteggiamenti e nella sua preghiera riflette la sollecitudine per l'unione e la coesione della comunità a lui affidata. Questo aspetto dell'azione formativa richiede delle doti naturali e di grazia, ed è coltivato con una particolare docilità allo Spirito Santo, vincolo di unità nell'intima vita divina e nella vita della Chiesa.

Ispirandosi ad un'autentica « eccle-

²⁰ *Pastores dabo vobis*, 47.

²¹ *Ibid.*, 57; cfr. anche *Optatam totius*, 4.

²² *Optatam totius*, 14.

²³ *Pastores dabo vobis*, 55.

²⁴ *Ibid.*, 59.

²⁵ *Optatam totius*, 5.

²⁶ *Pastores dabo vobis*, 18.

siologia di comunione»²⁷, i formatori saranno in grado di educare la comunità seminaristica ai « rapporti di fraternità, di servizio, di comune ricerca della verità, di promozione della giustizia e della pace, con tutti gli uomini. In primo luogo con i fratelli delle altre Chiese e confessioni cristiane: ma anche con i fedeli delle altre religioni, con gli uomini di buona volontà »²⁸.

30. Come abbiamo già accennato, questo principio di comunione si traduce in una pronta e fraterna capacità di collaborare.

Intorno al Rettore, il quale ha nel governo del Seminario la responsabilità più importante e onerosa, gli educatori devono essere capaci di convergere, soprattutto quando si tratta di stabilire o di salvaguardare l'unità del progetto educativo. Nell'elaborazione del regolamento di vita, del programma di studi, di formazione spirituale, pastorale e liturgica si richiedono una mutua concertazione e la disponibilità a considerare gli obiettivi comuni e i criteri di discernimento dati dalla Chiesa e dal Vescovo come normativi e prevalenti rispetto al proprio personale punto di vista.

Lo spirito di collaborazione e di intesa è di fondamentale importanza in modo particolare nell'adozione dei criteri del discernimento vocazionale per l'ammissione dei candidati in Seminario e agli Ordini sacri. A tale riguardo, salvi ruoli diversi e differenti responsabilità, tutti i membri del gruppo dirigente devono sentirsi corresponsabili, dimostrando la capacità di valutazioni sicure e conformi alle norme della Chiesa. Però anche in altre circostanze bisogna sempre tenere presente che per l'esito della formazione sono responsabili non solo il Rettore o il Direttore spirituale, ma tutti i membri dell'équipe educativa.

31. Una riflessione a parte merita lo

spirito di collaborazione che deve stabilirsi tra gli insegnanti delle diverse discipline. Essi devono aver coscienza di formare un unico organismo, preoccupandosi delle reciproche relazioni tra i diversi insegnamenti e della loro unità²⁹. Questo compito si presenta difficile in tempi di diffuso pluralismo teologico e di frammentazione dei corpi docenti, costretti spesso a ricorrere a collaborazioni occasionali di professori esterni. Ma la difficoltà richiede una capacità di collaborare ancora più intensa.

32. Un particolare problema è costituito dalla necessità di stabilire una buona armonia tra l'insegnamento teologico e la linea formativa del Seminario con la sua visione del sacerdozio e delle varie questioni concernenti la vita della Chiesa. Tale spirito di intesa, che è sempre da rafforzare negli Istituti che dispongono dell'insegnamento teologico interno, s'impone molto di più in quei casi in cui gli studi vengono compiuti presso le Facoltà teologiche o in altri Istituti di studi teologici. A tale proposito « l'insegnante di teologia, come ogni altro educatore, deve rimanere in comunione e collaborare cordialmente con tutte le altre persone impegnate nella formazione dei futuri sacerdoti e presentare con rigore scientifico, generosità, umiltà e passione il suo contributo originale e qualificato »³⁰.

Considerata l'odierna fluidità e complessità dei problemi in campo teologico, pastorale ed educativo, si deve sapere che l'auspicata unità di spirito e di azione rimane per gli educatori un ideale che si cerca di conquistare giorno per giorno, non potendosi realizzare una volta per sempre. La loro capacità di collaborazione, il loro senso di comunione sono sottoposti ad una continua necessaria verifica, ed esigono quindi personalità particolarmente armoniche e dotate di questo senso.

²⁷ *Ibid.*, 12.

²⁸ *Ibid.*, 18.

²⁹ *Ratio fundamentalis*, 90; cfr. 63.

³⁰ *Pastores dabo vobis*, 67.

4. Maturità umana ed equilibrio psichico

33. Si tratta di un aspetto della personalità che è difficile definire in astratto, ma che corrisponde in concreto alla capacità di creare e mantenere un clima sereno, di vivere rapporti amichevoli che esprimono comprensione e affabilità, di possedere un costante autocontrollo. Lungi dal ripiegarsi su di sé, l'educatore prende interesse al proprio lavoro e alle persone che lo circondano, nonché ai problemi che deve quotidianamente affrontare. Impersonando in qualche modo l'ideale da lui proposto, egli diventa modello da imitare, capace di una vera "leadership", e quindi di coinvolgere l'educando nel proprio progetto formativo.

L'importanza di questo fondamentale tratto della personalità è da tenersi sempre presente anche per evitare fallimenti pedagogici, i quali possono verificarsi nei casi di educatori insoddisfatti, esacerbati ed ansiosi. Essi tra-

sferiscono le loro difficoltà sugli alunni, deprimendoli ed intralciando il loro normale sviluppo umano e spirituale.

34. Collegata intimamente con la maturità è la saggezza intesa come retta coscienza di se stessi, del proprio valore e dei propri limiti onestamente riconosciuti e serenamente accolti. Un educatore maturo possiede una buona distanza critica da se stesso, è aperto ad imparare, sa accogliere le critiche e le osservazioni ed è disposto a correggersi. Solo così saprà essere giustamente esigente anche con gli altri, senza dimenticare la fatica ed i limiti posti alle possibilità umane. Una buona e costante predisposizione alle valutazioni sagge, equilibrate e alla pazienza farà sì che il senso del dovere non sia mai confuso con uno scoraggiante rigore e che l'amore comprensivo non si trasformi in remissiva debolezza.

5. Limpida e matura capacità di amare

35. Come parte integrante della maturità globale di cui sopra e insieme come sua conseguenza essenziale, è importante verificare negli educatori una buona maturità affettiva. Con questo termine s'intende il libero e stabile possesso del proprio mondo affettivo: la capacità di amare intensamente e di lasciarsi voler bene in modo retto e purificato. Chi la possiede è normalmente inclinato all'attenzione oblativa all'altro, alla comprensione intima dei suoi problemi, alla lucida percezione del suo vero bene. E non rifiuta la gratitudine, la stima e l'affetto altrui, pur vivendoli senza pretese e mai condizionando ad essi la propria disponibilità a servire. Chi è affettivamente maturo non legherà mai gli altri a se stesso; sarà invece in grado di educare in loro un'affettività altrettanto oblativa, centrata e fondata sull'amore ricevuto da Dio in Gesù Cristo e a lui sempre, in ultima analisi, riferita.

L'Esortazione postsinodale sottolinea in più di un contesto l'importanza di questo aspetto della formazione dei

futuri sacerdoti: non sarà possibile garantire loro una necessaria crescita verso il possesso sereno e liberante di questa affettività matura, se gli educatori per primi non ne saranno esempio e modello³¹.

36. Occorre quindi agli educatori un autentico senso pedagogico, cioè quella attitudine di paternità spirituale che si esprime in un accompagnamento premuroso, e in pari tempo rispettoso e discreto, della crescita della persona, unito ad una buona capacità d'introspezione e vissuto in un clima di reciproca fiducia e stima. Si tratta di una dote speciale che non s'improvvisa. Il senso pedagogico in una certa misura è innato e non può essere imparato come una teoria, né sostituito da atteggiamenti puramente esteriori; allo stesso tempo l'esercizio attento e autocritico del servizio educativo e una buona conoscenza dei principi di una sana psico-pedagogia lo possono sviluppare e perfezionare.

³¹ *Ibid.*, 44.

6. Ascolto, dialogo e capacità di comunicazione

37. Da queste tre capacità dipende in gran parte la riuscita del rapporto educativo. Da una parte si trova il formatore con il suo ruolo di consigliere e di guida e dall'altra l'alunno quale interlocutore chiamato ad assumere atteggiamenti di libera iniziativa. In questo rapporto molto dipende dagli interventi del formatore psicologicamente indovinati e ben dosati. Occorre evitare da un lato un comportamento troppo passivo che non promuove il dialogo, e dall'altro un'invadenza eccessiva che può bloccarlo. La capacità di comunicazione reale e profonda riesce ad attingere il nucleo della persona dell'alunno; non si accontenta di una percezione esteriore, in fondo pericolosamente illusoria, dei valori che vengono comunicati; suscita dinamismi vitali di relazionalità che mettono in gioco le motivazioni più autentiche e radicali della persona, che si sente accolta, stimolata e valorizzata. Tali contatti devono essere frequenti, per verificare il cammino, per orientare le mete, adattando al passo di ciascuno la proposta educativa e riuscendo così ad individuare il livello nel quale si configurano i veri problemi e le vere difficoltà di ogni persona.

38. Per esserne capaci, i formatori devono disporre non soltanto di una normale perspicacia, ma anche dei dati fondamentali delle scienze umane sulla comunicazione interpersonale e sulle dinamiche della decisione umana. I giovani d'oggi sono in genere generosi, ma fragili, sentono un forte, alle volte eccessivo bisogno di sicurezza e di comprensione, manifestano le tracce di un ambiente familiare e sociale non sempre sano, che bisogna curare e integrare con grande tatto pedagogico e spirituale.

39. Il formatore per adempiere efficacemente il suo compito deve essere un buon comunicatore, capace di presentare i valori e le nozioni che sono l'oggetto della formazione in maniera

chiara e adatta alla ricettività degli alunni. Pertanto il Seminario, con la impostazione stessa dell'opera pedagogica, deve diventare una scuola di comunicazione che, mentre ne stimola la vera vitalità, prepara i futuri sacerdoti ai delicati compiti dell'evangelizzazione.

In un recente documento, la Congregazione per l'Educazione Cattolica parla della necessità di creare un clima di comunicazione tra gli alunni e con gli educatori che li allenì al frequente dialogo interpersonale e di gruppo, a curare la proprietà del linguaggio, la chiarezza dell'espressione e la pertinenza ed efficacia dell'argomentazione, per integrare le comunicazioni prevalentemente unidirezionali tipiche della civiltà dell'immagine in cui prevale l'influsso dei mass media³².

Anche i docenti, per quanto loro compete, devono curare la massima comunicabilità, aggiornando il proprio linguaggio e tenendo conto delle esigenze di una giusta inculturazione delle verità di fede: «Tutti indistintamente, in unione di volontà e di cuori, sono esortati a tendere a quella comunione che secondo la fede cristiana costituisce il fine primario ed ultimo di ogni comunicazione»³³.

40. Compito dei formatori è anche quello di mantenere vitale la comunità educativa, di orientarla e di stimolarla affinché raggiunga i suoi fini. È un'attività che esige la previsione, l'attuazione e la guida di processi in cui possano maturare atteggiamenti di responsabile partecipazione e disponibilità ad un generoso ed attivo impegno in seno alla comunità. Si richiede, a questo proposito, di saper gestire le articolazioni e i diversi ruoli della comunità educante, e le suddivisioni della più vasta comunità del Seminario, con una sapiente scelta dei mezzi adatti a coordinare, motivare e dirigere tutte le energie al fine prefisso.

Oltre ad alcune doti naturali, l'educatore si fornirà della conoscenza dei principi di metodo che regolano l'or-

³² *Orientamenti per la formazione dei futuri sacerdoti circa gli strumenti della comunicazione sociale* (19 marzo 1986), 24.

³³ *Ibid.*

ganizzazione e la buona conduzione di una complessa trama di relazioni e di responsabilità.

L'attenzione che deve essere riservata a questo riguardo, tradotta per esempio nella dinamica di gruppo o nei metodi attivi d'insegnamento, non ha altro fine che di ottenere un mag-

giore e più profondo coinvolgimento degli alunni nel processo formativo, che deve essere da tutti partecipato e non meramente subito. Ogni candidato, infatti, « deve dirsi protagonista necessario e insostituibile della sua formazione »³⁴.

7. Attenzione positiva e critica alla cultura moderna

41. Ispirato alla ricchezza culturale del cristianesimo, radicata nelle fonti bibliche, liturgiche e patristiche, il formatore dei futuri sacerdoti non può fare a meno di una vasta conoscenza della cultura contemporanea. Infatti il rapporto educativo e la sua efficacia sono molto aiutati dalla conoscenza di tutto ciò che contribuisce a plasmare la mentalità e gli stili di vita nella società odierna. Ciò si applica al mondo industrializzato occidentale, alle culture indigene dei territori di missione come anche a ceti particolari di operai, di "campesinos", ecc. Tale corredo intellettuale aiuta il formatore a comprendere meglio gli alunni e a sviluppare per essi una pedagogia appropriata, situandola nel contesto culturale dei nostri tempi. Si pensi, per es., alla varietà delle correnti di pensiero, all'accelerata variabilità delle condizioni politiche e sociali, alle creazioni letterarie, musicali ed artistiche in genere divulgate con grande rapidità dai mass media, alle conquiste tecnologiche e scientifiche con le loro incidenze sulla vita. Una conoscenza profonda, insie-

me positiva e critica, di questi fenomeni contribuisce notevolmente ad una trasmissione organica e valutativa della cultura contemporanea, facilitando negli alunni una sintesi interiore alla luce della fede. Sintesi che l'educatore dovrà aver conseguito in se stesso, e dovrà continuamente aggiornare, grazie ad una vasta informazione scientifica, ma anche filosofica e teologica, senza la quale non si ha una vera integrazione del sapere umano³⁵.

42. Questa dote presuppone nell'educatore una sana apertura di spirito. Lungi dal chiudersi e dal ripiegarsi su se stesso, il formatore deve essere sensibile ai problemi delle persone, dei gruppi sociali, della Chiesa nel suo insieme. Egli deve essere un uomo "magnanimo", cioè dalle larghe vedute che gli permettono di comprendere gli avvenimenti con le loro cause, la loro complessità e le loro implicanze sociali e religiose, prendendo le opportune distanze da ogni atteggiamento superficialmente emotivo e legato all'effimero e al momentaneo.

B. NOTE DI QUALIFICAZIONE PER I PRINCIPALI UFFICI

43. Oltre alle qualità comuni a tutti, l'immagine concreta dell'educatore assume altre sfumature a seconda dei diversi incarichi che vengono affidati. È opportuno accennare brevemente ad alcuni di essi.

Per rendersi meglio conto delle qualità che devono contraddistinguere il

Rettore del Seminario, bisogna prendere in considerazione le varie funzioni e responsabilità che comporta il suo ufficio. Egli rappresenta il Vescovo; è il primo responsabile della vita del Seminario, oltre che il suo rappresentante sia in sede ecclesiale sia in sede civile³⁶. Segue e promuove la formazione degli

³⁴ *Pastores dabo vobis*, 69.

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Ap. *Ex corde Ecclesiae* (15 agosto 1990), 16.

³⁶ C.I.C., cann. 238 § 2 e 260.

alunni sotto tutti i suoi aspetti, curandone l'armonia e l'integrazione reciproca. Accogliendo e valorizzando il consiglio e l'aiuto dei suoi collaboratori, a lui spetta la responsabilità del giudizio sintetico da esprimere al Vescovo circa l'idoneità per l'ammissione in Seminario, alle varie fasi del cammino educativo e agli Ordini sacri. Se l'impegno educativo è prima di tutto progettazione e conduzione creativa e prudente di rapporti ed esperienze, il Rettore ne è il primo operatore e coordinatore. Spetta a lui di assicurare l'unità di indirizzo e la sua sintonia con le scelte del Vescovo e della Chiesa, favorendone la traduzione nella più ampia collaborazione da parte di tutti.

E facile intuire quanto sia richiesto in termini di autorevolezza e di esperienza da questo complesso di non facili interventi direzionali e pedagogici. Ci vuole infatti molta prudenza, saggezza, equilibrio.

44. Molto esigente è anche il ruolo del *Direttore o Padre spirituale*, sul quale incombe la responsabilità per il cammino spirituale dei seminaristi in foro interno e per la conduzione e il coordinamento dei vari esercizi di pietà e della vita liturgica del Seminario. Egli è anche il coordinatore degli altri sacerdoti autorizzati dal Vescovo ad impartire la direzione spirituale agli alunni come anche dei confessori, per assicurare l'unità dei criteri di discernimento della vocazione. Oltre alle doti di saggezza, di maturità affettiva e di senso pedagogico, egli deve disporre di solide basi di formazione e di cultura teologica, spirituale e pedagogica, insieme con una particolare sensibilità per i processi della vita interiore degli alunni.

45. Di solito, specialmente nei grandi Seminari, il Rettore viene affiancato dal *Vicerettore*, dal quale viene assistito nei settori della vita seminaristica assegnatagli e supplito nei casi di assenza. Egli deve dimostrare spiccate doti pedagogiche, amore gioioso del suo servizio e spirito di collaborazione. Analoghi atteggiamenti si esigono anche dagli altri cooperatori: economo, coordi-

natore delle attività pastorali, prefetto degli studi, bibliotecario, animatori, associati in vario modo e a vari livelli alle responsabilità educative.

46. Secondo le direttive della Chiesa, i *Professori* devono considerarsi veri educatori anche quando l'istituzione scolastica o accademica fosse distinta da quella del Seminario. Essi concorrono all'educazione dei futuri sacerdoti in un ruolo importantissimo e delicato: l'insegnamento deve alimentare una solida mentalità di fede che abiliti gli alunni a diventare servitori del Vangelo e maestri del Popolo di Dio. A riguardo di tale opera educativa, la *Pastores dabo vobis* afferma che essa è « spesso più decisiva, nello sviluppo della personalità presbiterale, di quella degli altri educatori »³⁷.

Si richiede quindi che i Professori siano particolarmente sensibili alla trasmissione di una dottrina completa e sicura, pur non tralasciando gli opportuni approfondimenti e le eventuali digressioni critiche. Ad essi spetta il compito di garantire la crescita globale di un'adeguata competenza nelle discipline umanistiche, filosofiche e teologiche che conduca ad un'assimilazione profonda del mistero cristiano integrale e finalizzata al ministero pastorale.

È necessario che l'insegnante mostri che il proprio sapere, soprattutto se teologico, è diventato per lui stesso un patrimonio spirituale, un valore intimamente assimilato che ha illuminato e trasformato la sua vita. In questo senso l'insegnamento deve diventare un discorso fatto da un soggetto credente ed orante, nel quale coincidono l'intelligenza del mistero e l'intimità di vita con il medesimo. Perciò una delle doti fondamentali del professore in Seminario, oltre alla competenza scientifica e didattica, è l'idoneità ad essere testimone convinto della fede.

47. Il lungo ed articolato elenco di qualità richieste agli educatori dei Seminari non deve far dimenticare che l'idoneità di una persona non risulta dalla giustapposizione di queste caratteristiche. Una vera maturità e pienezza

³⁷ N. 67.

za di doti scaturisce dall'insieme armonico e integrato di elementi posseduti in profondità. Occorrerà quindi considerare la personalità del candidato a questo ministero nelle sue attitudini

e convinzioni più profonde e nel suo complesso. All'interno di esso saranno opportunamente collocate le valutazioni sui singoli aspetti della sua fisiologia spirituale.

IV. LA FORMAZIONE DEGLI EDUCATORI

48. Precisata l'identità dell'educatore con i suoi vari requisiti come condizione per un'accurata scelta dei candidati, si pone il problema di una solida preparazione per i suoi incarichi. Nella *Pastores dabo vobis* viene sottolineata la necessità di una « pre-

parazione speciale dei formatori che sia veramente tecnica, pedagogica, spirituale, umana e teologica »³⁸. Essa include una fase iniziale, possibilmente previa all'incarico, e una fase successiva di aggiornamento periodico, ossia la formazione permanente.

A. LA FASE INIZIALE

1. Diversità di itinerari

49. I futuri educatori presentano, in genere, necessità formative differenti a seconda degli studi fatti e delle attività svolte antecedentemente alla loro designazione, e a seconda dei diversi incarichi cui vengono chiamati.

In migliore condizione a questo riguardo si trovano i futuri insegnanti quando, possibilmente dopo un conveniente periodo di esperienza pastorale diretta, possono dedicarsi agli studi di specializzazione nelle materie di loro competenza. Per gli altri educatori — rettori, direttori spirituali e collaboratori — il cammino è diverso. Le possibilità di procurarsi una preparazione specializzata previa all'incarico presso qualche Istituto per la formazione degli educatori del clero non sono grandi, sia perché tali istituzioni sono finora pochissime, sia perché le condizioni di servizio ministeriale in cui si trovano di solito non permettono loro di dedicarsi completamente e per un tempo sufficiente a tali studi preparatori. Le raccomandazioni del Concilio e dei Sinodi trovano non pochi ostacoli nella loro attuazione concreta. Occorre pertanto una grande duttilità, unita a sen-

so di realismo, per poter dare alla fase iniziale della formazione un programma utile e consistente.

50. Fermo restando il fine di una preparazione speciale, oltre a quella comune a tutti i sacerdoti, bisogna cercare nella varietà dei mezzi e delle situazioni gli strumenti più adatti al suo raggiungimento. Dove le risorse di personale e di mezzi lo consentono, i futuri educatori dovranno ricevere una solida preparazione previa. In altri casi la fase preparatoria sarà, di necessità, congiunta con altre occupazioni abituali e anche con l'inizio anticipato del lavoro in Seminario.

51. Non mancano delle diocesi che, per prevenire soluzioni precarie e di ripiego, programmano la scelta e la preparazione degli educatori in maniera graduale e remota. Badando a non anticipare in modo incongruo e diseducativo responsabilità sproporzionate, già durante il curriculum seminaristico possono essere individuati soggetti dotati di attitudini educative, affidando loro qualche primo incarico di ani-

³⁸ N. 66.

mazione e di servizio alla comunità. Dopo l'Ordinazione, essi possono venir collocati in ministeri che per la loro stessa natura stimolano una crescita e una verifica di tali attitudini. Infine è possibile iniziare il loro coinvolgimento diretto nella comunità educativa del Seminario con incarichi di collaborazione, come quello di assistente o di vicerettore, seguiti e sostenuti dai confratelli più anziani ed esperti. Un simile itinerario, unito alla frequenza di Convegni e corsi di spiritualità, di pedagogia e di psicologia che vengono oggi offerti con una certa abbondanza da vari Centri accademici, può predisporre un sacerdote a diven-

tare rettore o direttore spirituale, consentendo in pari tempo al Vescovo di vagliarne la capacità e la maturità complessiva.

52. Qualunque sia la scelta del tipo di itinerario formativo, occorre in ogni caso che non manchi un programma serio, studiato in ogni dettaglio di tempi, metodi e contenuti. È importante distinguere tra i requisiti fondamentali, necessari per una preparazione di base che bisogna esigere fin dall'inizio, e le varie capacità e conoscenze che si possono acquisire e coltivare anche in un secondo tempo.

2. Le linee fondamentali della formazione

a) Preparazione dottrinale

53. Non solo per i professori ma per tutti gli educatori è indispensabile e preliminare ad ogni possibilità educativa un'ampia e profonda preparazione dottrinale. Uno dei possibili indici è costituito da un buon profitto negli studi filosofico-teologici compiuti prima dell'Ordinazione e, auspicabilmente, dal conseguimento di un grado accademico in qualche scienza ecclesiastica.

È necessario verificare che tale cultura teologica presenti negli educatori alcuni importanti connotati:

- la chiara percezione della dottrina comune della Chiesa conforme agli insegnamenti del Magistero ed il conseguente discernimento dei limiti del pluralismo teologico;

- convinzioni profonde e motivate circa l'importanza di una sana formazione filosofica e teologica contro le tendenze verso un superficiale pragmatismo e "immediatismo" pastorale;

- una cultura teologica assimilata in profondità a contatto con la vita, che renda idonei ad approfondire, nel dialogo con gli alunni, il loro patrimonio dottrinale e a prepararli per i loro futuri compiti pastorali;

- un conveniente aggiornamento nelle discipline sacre, per poter mantenere un fruttuoso dialogo con i professori e lo scambio di idee circa i problemi

formativi degli alunni;

- un vivo senso ecclesiale unito alla conoscenza della natura e missione dei vari stati di vita nella Chiesa;

- una particolare sensibilità missionaria ed ecumenica verso i problemi della vita della Chiesa, le sfide dell'evangelizzazione e le giuste vie della inculturazione della fede.

54. Nel corredo teologico del formatore acquista un particolare risalto la chiarezza di idee circa il sacerdozio, il suo ministero e le condizioni di vita che esso richiede. È necessaria una buona informazione circa le problematiche teologiche storiche e pastorali che renda idonei a dare un sicuro orientamento agli alunni, rispondendo in modo pertinente e persuasivo alle difficoltà che vengono da essi sollevate. Nella vastità della materia da trattare la *Pastores dabo vobis* rileva come «l'importanza e la delicatezza della preparazione al celibato sacerdotale, specialmente nelle attuali situazioni sociali e culturali», richiedano che i responsabili della formazione sacerdotale «stabiliscano principi, offrano criteri e diano aiuti per il discernimento di questa materia»³⁹. Ciò suppone una buona conoscenza delle relative indicazioni del Magistero Pontificio, degli orientamenti e della prassi dei Dica-

³⁹ N. 50.

steri Romani, dei dati sicuri scientifici come anche la valorizzazione e lo scambio delle esperienze di educatori esperti.

Non bisogna dimenticare, in particolare, la necessità di conoscere esattamente le varie disposizioni canoniche circa l'ammissione dei candidati in Seminario e agli Ordini⁴⁰, come anche la normativa concernente la conduzione del Seminario, sotto i suoi vari aspetti.

b) Preparazione spirituale

55. Quanto alla specifica preparazione spirituale in senso stretto, oltre alle doti comuni ad ogni buon sacerdote, occorre garantire negli educatori del Seminario la formazione di alcune attitudini di grande rilievo educativo:

- una vera libertà di spirito che renda l'educatore sensibile ed attento alle mozioni della grazia, per poter cogliere i segni della volontà divina nella vita dei candidati che sono affidati alla sua guida;

- una spiritualità priva di ogni esagerato soggettivismo e radicata nella tradizione della Chiesa, che renda il formatore attento a non confondere preferenze e criteri soggettivi con le esigenze essenziali del piano di Dio;

- una giusta sollecitudine per l'approfondimento della spiritualità diocesana e l'unità del Presbiterio unita alla sensibilità per la peculiarità dei vari carismi di vita consacrata;

- una sana apertura di spirito, capace di armonizzare le forme classiche della spiritualità sacerdotale con le nuove esigenze e le nuove sfumature delle correnti spirituali del nostro tempo;

- una conoscenza solida della teologia spirituale, delle leggi di sviluppo della vita interiore cristiana, delle regole del discernimento, delle dinamiche della relazione spirituale personale, attingendo ai classici della tradizione occidentale e orientale e dedicando un'adeguata attenzione anche agli autori moderni e contemporanei;

- amore della liturgia e comprensione del suo ruolo nella formazione

spirituale ed ecclesiale;

- la lettura assidua e meditata delle Encicliche, dei documenti della Santa Sede e delle Chiese locali sul sacerdozio e la vocazione sacerdotale.

Questo complesso di attitudini e di conoscenze è necessario perché l'educatore possa garantire al candidato un orientamento spirituale sistematico e capace di promuoverne e di verificarne il progresso nelle singole tappe del suo cammino. Di tale preparazione devono essere dotati anche i confessori.

c) Preparazione pastorale

56. Sono indispensabili all'educatore del Seminario anche significative esperienze pastorali per poter sintonizzare l'opera formativa ed il discernimento con le esigenze reali dei fedeli e del ministero. I documenti ufficiali della Chiesa non si esprimono circa la durata e la qualità di queste esperienze. In ogni caso esse devono risultare tali da consentire all'educatore di poter valutare con competenza le attitudini degli alunni per vari compiti pastorali e la validità della preparazione che ricevono a tale scopo.

Tra le capacità degli educatori in questo campo sono da segnalare:

- la programmazione delle esperienze pastorali degli alunni, la loro supervisione e valutazione;

- l'armonizzazione della formazione intellettuale degli alunni con le esigenze pastorali del ministero;

- la capacità di presentare le istanze teoretiche e pratiche dei vari campi della vita pastorale, in sintonia e in dialogo con il corpo docente e in particolare con gli insegnanti delle materie pastorali;

- l'efficace cura della formazione di un giusto equilibrio tra l'evangelizzazione e la promozione umana e sociale, tenendo conto delle grandi linee pastorali della diocesi e della Chiesa universale;

- l'integrazione nella viva tradizione pastorale della Chiesa particolare dell'apertura verso la dimensione missionaria della vita ecclesiale⁴¹.

⁴⁰ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Circolare* del 27 luglio 1992.

⁴¹ *Pastores dabo vobis*, 58.

d) *Preparazione pedagogica*

57. La *Pastores dabo vobis* insiste sulla necessità di una buona preparazione nella scienza pedagogica e nelle scienze umane⁴². La stessa insistenza era già presente nell'*Optatam totius*⁴³. Si tratta di una preparazione iniziale indispensabile per tutti gli educatori, che deve poi essere continuata e ripresa per tutta la vita. Bisogna promuovere la maturazione della necessaria competenza per poter realizzare l'osservazione sistematica dell'alunno e saperne individuare le attitudini, le inclinazioni da favorire e quelle da contrastare, i tratti più significativi della sua personalità.

L'educatore deve essere in grado di non illudersi e di non illudere sulla presunta consistenza e maturità dell'alunno. Per questo non basta il "buon senso", ma occorre uno sguardo attento ed affinato da una buona conoscenza delle scienze umane per andare al di là delle apparenze e del livello superficiale delle motivazioni e dei comportamenti, ed aiutare l'alunno a conoscersi in profondità, ad accettarsi con serenità, a correggersi e a maturare partendo dalle radici reali, non illusorie, e dal "cuore" stesso della sua persona.

58. A questo proposito non si deve dimenticare che prioritari e normativi restano i principi della pedagogia cristiana, che non sottovaluta né assolutizza l'apporto delle scienze umane. Al contrario lo libera da condizionamenti ideologici che spesso ne snaturano la funzione⁴⁴. La pedagogia del Seminario non può mai essere neutra, se mai può esistere una pedagogia di questo tipo. Essa è tutta permeata di valori evangelici ed orientata alla formazione di veri discepoli del Cristo, disposti ad

assumersi il giogo soave della sua carità pastorale. I principi formali della pedagogia, della sociologia e della psicologia come scienze umane acquistano per l'educatore del Seminario una precisa specificità in quanto messi al servizio di una sempre migliore realizzazione dell'«educazione cristiana»⁴⁵, inquadrata in una esemplare vita liturgica, sacramentale, in una sistematica direzione spirituale individuale e collettiva e nelle norme disciplinari necessarie ai candidati «per acquistare il dominio di sé, per assicurare il pieno sviluppo della personalità e per formare quelle altre disposizioni di animo che giovano moltissimo a rendere ben ordinata e fruttuosa l'attività della Chiesa»⁴⁶. Si tratta dunque di un'auspicabile sintesi tra l'esperienza educativa della Chiesa, maturata alla luce della fede, delle esperienze del passato, degli esempi dei Santi ed i risultati ben vagliati delle scienze dell'uomo.

59. La Chiesa invita ad assumere un atteggiamento di fiducia verso questi campi della ricerca scientifica ed esorta a mantenere con essa un clima di mutua comprensione e di dialogo⁴⁷, ma insieme non manca di segnalarne i limiti, in quanto «ogni disciplina scientifica non potrà afferrare, nella sua specificità, che un aspetto parziale del vero uomo»⁴⁸. Esistono infatti, e non vanno ignorati, concreti pericoli di generalizzazione indebita dei risultati parziali e rischi di condizionamento ideologico di tali ricerche.

E pertanto necessario:

- un costante riferimento alla visione globale e completa dell'uomo, quale ci viene offerta da una sana antropologia teologica⁴⁹;

- una giusta mediazione filosofica,

⁴² N. 66.

⁴³ N. 20.

⁴⁴ *Optatam totius*, 11: «Si osservino scrupolosamente le norme della educazione cristiana, e queste siano convenientemente perfezionate coi dati recenti della sana psicologia e pedagogia».

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ PAOLO VI, Lett. Apost. *Octogesima adveniens* (14 maggio 1971), 40.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Alloc. *Esti hora* alla III Assemblea Generale del CELAM a Puebla (28 gennaio 1979): AAS 71 (1979), 195 s.

per il necessario confronto con le varie teorie psico-pedagogiche e sociali sul piano razionale;

- un'attenzione particolare ai vari pronunciamenti magisteriali riguardan-

ti specifici problemi morali⁵⁰, e soprattutto il richiamo del rispetto dell'intimità ed inviolabilità della coscienza umana⁵¹.

3. La preparazione specifica per i vari ruoli

60. Quanto è stato esposto sulla formazione di base che si richiede per tutti gli educatori deve assumere alcune sfumature finalizzate all'esercizio degli incarichi particolari riservati al rettore, al direttore spirituale, agli insegnanti, al coordinatore delle attività pastorali e agli altri collaboratori.

I molteplici compiti del Rettore vengono caratterizzati, come abbiamo visto, dalle sue relazioni con il Vescovo, con gli altri educatori, con gli alunni, con il Presbiterio e con l'intera comunità diocesana. A lui si richiede, dunque, di essere uomo capace di solide relazioni umane a tutti i livelli, e soprattutto uomo di comunione, in grado da un lato di valorizzare tutti gli apporti e le competenze, e dall'altro di guidare con mano ferma e capacità decisionale il cammino dei singoli e della comunità, rappresentando degnamente quest'ultima in varie occasioni. Si attende da lui in modo particolare che abbia un senso spiccato del Seminario come istituzione ecclesiale, per garantirne le finalità specifiche e custodirne l'unità di indirizzo e di progetti educativi. Quindi «l'unità della direzione manifestata nella figura del rettore e dei collaboratori» è un necessario presupposto perché «il Seminario abbia una sua precisa programmazione» e perché essa sia «al servizio, senza esitazione e indeterminazione, della finalità specifica che sola giustifica l'esistenza del Seminario, la formazione cioè dei futuri presbiteri, pastori della Chiesa»⁵². Si tratta di capacità e di convinzioni che in ogni rettore si suppongono, ma che pos-

sono e devono essere sempre più perfezionate.

61. Incaricato di offrire alla comunità e ai singoli, nel rapporto confidenziale della direzione spirituale, un accompagnamento sicuro nella ricerca della volontà divina e nel discernimento vocazionale, il Direttore spirituale deve affinare le sue capacità di accogliere, di ascoltare, di dialogare e di comprendere, insieme con una buona conoscenza della teologia spirituale, delle altre discipline teologiche e delle scienze pedagogiche ed umane. Non si dovrebbero risparmiare mezzi per dargli la possibilità di frequentare un Istituto o almeno un corso intensivo di spiritualità.

La preparazione del direttore spirituale per i suoi molteplici compiti, e soprattutto per la cura della formazione delle coscienze degli alunni, si basa su seri studi e su un'ampia prassi direttiva che, per dare buoni risultati, deve essere continua e prolungata nel tempo. Si tenga presente che:

- la direzione spirituale è un fatto essenzialmente teologale ed ecclesiale, distinto dalla terapia o dall'assistenza psicologica; il diretto deve viverla come strumento e stimolo per il proprio cammino di fede e di obbedienza alla volontà di Dio;

- il direttore spirituale è, di conseguenza, un testimone della fede, esperto nel progressivo ed umile riconoscimento del progetto di Dio sulla vita dei suoi figli;

- le varie forme comunitarie di orientamento spirituale, di scambio di espe-

⁵⁰ Per esempio: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale *Persona humana* (29 dicembre 1975); Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali (1 ottobre 1986); Lettera circolare su alcuni aspetti della meditazione cristiana *Orationis formas* (15 ottobre 1989).

⁵¹ Cost. *Gaudium et spes*, 16; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Monito *Cum compertum* sopra gli esami psicoanalitici (1961); cfr. anche C.I.C., can. 220.

⁵² *Pastores dabo vobis*, 61.

rienze e di revisione di vita, possono essere supplementari rispetto alla direzione spirituale, ma non devono mai sostituirla;

- il direttore spirituale è dunque il primo custode della propria identità e dei propri compiti irrinunciabili e insostituibili, che non vanno confusi con quelli di altri operatori pedagogici né impropriamente sostituiti con altri tipi di intervento educativo.

62. Oltre alla preparazione scientifica nelle loro rispettive discipline, gli *Insegnanti* devono acquisire una buona qualità didattica e pedagogica e la capacità di animare il lavoro di gruppo e di stimolare la partecipazione attiva degli alunni. Un conveniente perfezionamento delle loro capacità didattiche richiede la cura della comunicazione chiara e precisa, un congruo rinnovamento del linguaggio teologico⁵³ e la costante sollecitudine per mettere in risalto l'intrinseca unità e armonia dell'intera dottrina della fede, badando a porre un particolare accento sul suo aspetto salvifico. Il loro insegnamento acquisterà una maggiore vitalità se impareranno a stabilire il legame tra le loro lezioni da una parte e la pietà, la vita ed i problemi pastorali dall'altra. Devono, inoltre, rendersi familiari i metodi scientifici del lavoro teologico, seguirne i progressi ed introdurvi, attraverso lo studio privato guidato, anche gli alunni. Per poterne curare la formazione integrale, e non solo scientifica, i docenti devono cercare di inserirsi sempre meglio nella comunità del Seminario con la collaborazione e il dialogo educativo. La *Pastores dabo vobis* infatti raccoman-

da che i formatori abbiano « residenza abituale nella comunità del Seminario »⁵⁴.

63. Le attività pastorali dei seminaristi, raccomandate dalle norme della Chiesa⁵⁵, per essere veramente fruttuose e per conseguire i loro obiettivi formativi, hanno bisogno di essere orientate e coordinate da un sacerdote ben esperto e deputato espressamente a tale ministero. Egli deve familiarizzarsi con alcuni principi di un'efficace supervisione e valutazione di tali attività ed ispirarsi ai genuini ideali del sacro ministero conformi alle norme dell'autorità ecclesiastica. L'incaricato, chiamato *Direttore o Coordinatore delle attività pastorali*, deve essere rispettoso dell'ordinamento disciplinare del Seminario, procedendo in stretta collaborazione con il rettore, con gli altri educatori e docenti e, in particolare, con il professore di teologia pastorale.

64. Per quanto riguarda gli *altri collaboratori*, oltre al vicerettore e agli assistenti — i quali devono disporre almeno di una solida formazione di base — si richiede una preparazione "tecnica" per alcuni uffici particolari, come quello di bibliotecario e di economo. Per questi ed altri simili incarichi si raccomanda una conveniente abilitazione professionale, mediante la frequenza di scuole o corsi specializzati. L'importanza della biblioteca per la serietà e il buon livello degli studi, come anche la complessità e la delicatezza dei problemi amministrativi richiedono per questi uffici la collaborazione di veri esperti.

B. LA FORMAZIONE PERMANENTE DEGLI EDUCATORI

65. La formazione permanente degli educatori risponde agli auspici espressi nel Vaticano II e nella *Ratio funda-*

*mentalis*⁵⁶. Essa può essere concepita sia come completamento e miglioramento progressivo della formazione

⁵³ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* (22 febbraio 1976), 77.

⁵⁴ N. 66.

⁵⁵ *Optatam totius*, 21; *Ratio fundamentalis*, 97-99.

⁵⁶ *Optatam totius*, 5; *Ratio fundamentalis*, 31. 36.

iniziale, che permette di superare le abitudini ripetitive e l'incompetenza di ritorno, sia come fattore di un profondo rinnovamento, là dove metodi e stili educativi devono essere sottoposti ad un processo di revisione più radicale. In ogni caso, la formazione permanente, nelle varie forme in cui è già realizzata e in quelle che potranno essere progettate in futuro, si coestende

al campo della formazione iniziale come è stata delineata nei paragrafi precedenti. Persegue le medesime finalità, si riferisce al medesimo oggetto, comporta gli stessi metodi. Ciò che la contraddistingue è la valorizzazione delle esperienze e la capacità di trovare spazi e strumenti per sottoporle a verifica e tenerle sotto controllo critico.

1. L'aggiornamento costante

66. L'esperienza stessa degli educatori è fonte privilegiata della loro formazione permanente. Il formatore impara e si perfeziona anche attraverso l'esercizio concreto del suo ministero, purché esso sia sottoposto a costante e fraterna verifica, nel dialogo con gli altri educatori, comparando diverse formule educative e allargando progressivamente la prudente sperimentazione di progetti, proposte e iniziative.

L'analisi metodica dei casi concreti, che viene spesso svolta nei corsi di formazione permanente, si rivela talora più illuminante che la spiegazione astratta dei principi pedagogici. L'educatore non può mai chiudersi nel ristretto ambito della propria esperienza personale, ma deve restare aperto alla verifica e alla revisione anche in base all'apporto dell'esperienza altrui.

La necessità di un continuo aggiornamento con un mutuo scambio di idee con i confratelli e con esperti si avverte in modo particolare in alcune sfere della vita ecclesiale e sociale soggette a cambiamenti maggiori: la situazione spirituale dei giovani, le condizioni di vita e di ministero sacerdotale, le profonde e rapide mutazioni delle correnti di pensiero filosofico-teologico e culturale in genere.

67. La conoscenza del mondo giovanile di sua natura è sempre aperta a nuovi sviluppi. Le ricerche e gli studi su tale argomento vanno moltiplicandosi sotto l'aspetto descrittivo, analitico e riflessivo e vanno conosciute e studiate con sempre rinnovato interesse. L'Esortazione post-sinodale fa

notare l'influsso di questi cambiamenti: « Si dà una forte discrepanza tra lo stile di vita e la preparazione di base dei ragazzi, degli adolescenti e dei giovani, anche se cristiani e talvolta impegnati nella vita della Chiesa da un lato, e dall'altro lo stile di vita del Seminario e le sue esigenze formative »⁵⁷. Su tali trasformazioni, che sono sempre in atto e stanno prendendo a seconda dei luoghi e delle circostanze sempre nuovi aspetti, il formatore deve essere ben informato per mantenersi in contatto con la realtà, che determina in gran parte la sua attività educativa.

68. Oltre alla conoscenza aggiornata del mondo giovanile come punto di partenza del processo educativo, bisogna rivolgere l'attenzione anche alle condizioni di vita e di ministero sacerdotale che ne costituiscono il fine. Di fronte alla mutevolezza e alla fluidità delle situazioni pastorali occorre continuamente domandarsi quali esigenze formative ne derivano per i futuri sacerdoti. L'articolata analisi condotta nel capitolo I dell'Esortazione Apostolica non fa che sottolineare l'importanza di questo aspetto della formazione permanente degli educatori, che sono invitati a porsi sempre di fronte alla fondamentale domanda: « Come formare sacerdoti che siano veramente all'altezza di questi tempi, capaci di evangelizzare il mondo di oggi? »⁵⁸.

69. L'attività formativa dei Seminari viene inoltre profondamente influenzata da quanto succede nel campo

⁵⁷ *Pastores dabo vobis*, 62.

⁵⁸ *Ibid.*, 10.

teologico, dalle correnti di pensiero e dagli atteggiamenti di vita che da esse derivano. La responsabilità dell'insegnamento filosofico e teologico è, a questo riguardo, molto grande. Non solo i professori, ma anche il rettore,

il direttore spirituale e gli altri educatori, devono continuamente aggiornarsi, in modo critico e preciso, su queste questioni, sottoponendole docilmente alla luce che ad esse deriva dai pronunciamenti del Magistero⁵⁹.

2. La revisione

70. A volte sarà necessaria, in determinati casi e a fronte di problemi adeguatamente complessi, la scelta di qualche tempo di formazione prolungato e di ripresa radicale delle tematiche educative, con la frequenza di corsi specializzati o di periodi di revisione guidata presso qualche Centro di studi specializzato o qualche Istituto accademico. Lo scopo di tali periodi di formazione è quello di favorire un accurato esame della stessa personalità dell'educatore, del suo impegno ministeriale, del suo modo di concepire e di vivere la propria missione educativa.

71. Periodi di formazione di questo genere dovrebbero comportare corsi ben scelti e appositamente pro-

grammati sia nel campo delle scienze ecclesiastiche, sia in quello delle scienze umane, unite ad esercitazioni pratiche condotte con l'aiuto di un supervisore e sottoposte con lui ad attenta revisione critica. In questo modo l'educatore potrà prendere coscienza più viva delle proprie capacità e attitudini, accettare più serenamente i propri limiti, e aggiornare e migliorare i criteri cui ispirare la propria azione.

Nei programmi di formazione permanente di questa ampiezza devono essere previsti periodi prolungati di rinnovamento spirituale (mese ignaziano, esercizi spirituali, tempi di deserto) per consentire all'educatore di rivedere la propria missione nelle sue connessioni e radici spirituali e teologiche più profonde.

V. DISPOSIZIONI OPERATIVE

1. Problemi di formazione

72. Se è lecito parlare, in non poche zone geografiche ed ecclesiali, di un nuovo rilancio dei Seminari, bisogna in pari tempo riproporre il discorso su un corrispondente rilancio della necessità di una specifica formazione iniziale e permanente degli educatori. Nulla potrà sostituire il benefico influsso di una rinnovata e motivata convizione in proposito da parte dei Vescovi e degli altri responsabili nel campo.

Alcune Nazioni e Chiese locali hanno già preso al riguardo opportune decisioni. Altre dovrebbero seguirne l'esempio. Per dare maggiore impulso a tali

iniziative, si dovrà provvedere ad un reciproco scambio di esperienze.

73. Anche se non è dappertutto possibile creare Istituti speciali per la formazione degli educatori, è tuttavia necessario procedere ad un minimo di programmazione organica: disporre di gruppi di esperti in ogni Nazione, sulla cui collaborazione si possa sempre contare; stabilire un programma ben definito sia riguardo alla durata e alla periodicità, sia riguardo ai contenuti; un programma che risponda alle necessità e garantisca una buona organicità e continuità della formazione. Nel-

⁵⁹ *Ibid.*, 10. 67.

le zone di maggiore estensione geografica e omogeneità linguistica e culturale è ipotizzabile un Istituto "itinerante" che potrà svolgere corsi intensivi a servizio di varie realtà locali.

74. Dov'è possibile, ci si avvalga, ai fini della formazione permanente, della collaborazione delle Università ecclesiastiche e di altri Istituti accademici e Centri di ricerca e di studio soprattutto per quanto riguarda lo studio delle scienze umane. In questi casi sarà bene stipulare previ accordi con le Conferenze Episcopali per assicurare la solidità dottrinale della linea formativa.

75. Benché, come si è visto, gli spazi e i mezzi per una vera e propria preparazione previa degli educatori siano in pratica assai ristretti, tuttavia si ritiene necessario che sia concesso un conveniente periodo di preparazione spirituale e pedagogica specifica ai futuri rettori e direttori spirituali prima del conferimento dell'incarico, eventualmente combinandola con l'esercizio di altri ministeri in Seminario. Una cura del tutto speciale deve essere dedicata alla formazione iniziale e permanente dei direttori spirituali, in considerazione delle molteplici problematiche che comporta oggi tale missione nei Seminari.

76. Per quanto riguarda la preparazione dei professori, sarà necessario richiedere non soltanto i corrispondenti titoli di studio canonicamente riconosciuti⁶⁰, ma anche il corredo di

una conveniente formazione spirituale, didattica e pedagogica, affinché la loro opera possa dare un efficace contributo alla formazione integrale dei futuri sacerdoti.

77. Dove vengono impiegati nell'insegnamento i laici nel senso indicato sopra al n. 20, si rende necessario provvedere ad una loro conveniente formazione religiosa ed apostolica, perché la loro opera sia in tutto conforme alle finalità proprie della formazione sacerdotale.

78. Per la preparazione degli educatori dovranno essere maggiormente valorizzate le numerose Università ed Istituzioni educative pontificie di Roma, com'è già stato opportunamente suggerito dalla *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*⁶¹. A tale riguardo, soprattutto per quanto concerne la preparazione pedagogica dei futuri formatori, potranno trovare valido aiuto particolarmente quelle Nazioni che, per vari motivi, non sono in grado di dar vita a proprie Istituzioni.

78. Mentre si riconosce pienamente il prezioso contributo che stanno fornendo alla formazione degli educatori le varie Congregazioni e Società sacerdotali esistenti, si seguiranno con simpatia ed apertura di spirito alcune nuove iniziative che la grazia di Dio sta suscitando nella Chiesa a favore della santificazione del clero e della formazione sacerdotale, accompagnandole con aiuti ed il necessario discernimento⁶².

2. Pianificazione e distribuzione più razionale degli educatori nei Seminari

80. Dal momento che l'efficienza delle comunità educanti dei Seminari dipende in gran parte dalla loro stabilità, si rende necessario prevedere con un certo anticipo le loro necessità di avvicendamento, per programmare in tempo le opportune sostituzioni.

Una buona programmazione, soprattutto del personale docente, è necessa-

ria laddove vige il sistema dei cosiddetti anni o semestri sabatici, affinché tutti gli insegnamenti rimangano sempre adeguatamente attivi anche durante l'assenza dei singoli docenti.

81. Mentre si cercherà di ovviare all'attuale scarsità di formatori, con una loro migliore preparazione, si do-

⁶⁰ *Ratio fundamentalis*, 34; *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, cit., 118; C.I.C., can. 253 § 1.

⁶¹ N. 85.

⁶² C.I.C., can. 605.

vrà anche pensare ad una loro più conveniente pianificazione e distribuzione. S'impone anzitutto la necessità di regolare la proliferazione dei Seminari maggiori, o evitare il frazionamento di quelli già esistenti. Data la scarsità del personale, si dovrebbero tenere in maggiore considerazione gli inviti ad un razionale concentramento dei mezzi materiali e del personale mediante la creazione di Seminari interdiocesani (nazionali, regionali, provinciali)⁶³.

82. Inoltre, la necessità dello "scambio dei doni" tra Chiese sorelle, più volte ribadita da Giovanni Paolo II, esige che le diocesi più ricche di educatori del clero siano disponibili ad aiutare quelle più povere. Infatti, secondo la *Pastores dabo vobis*, il candidato al sacerdozio deve « prepararsi

ad un ministero che gli potrà chiedere la concreta disponibilità allo Spirito Santo e al Vescovo per essere mandato a predicare il Vangelo oltre i confini del suo Paese »⁶⁴, e quindi anche a mettersi a disposizione di qualche Seminario. In tali casi, i sacerdoti i quali « si avviano a una nuova Nazione devono cercare di conoscere non solo la lingua che lì si parla, ma anche gli speciali caratteri psicologici e sociali di quel popolo al cui servizio essi umilmente desiderano mettersi »⁶⁵.

A questo proposito è da segnalare l'istituzione, da parte della Santa Sede, della Commissione Interdicasteriale Permanente per una più equa distribuzione dei sacerdoti nel mondo, che ha come scopo principale proprio quello di favorire lo scambio degli educatori dei Seminari e degli animatori vocazionali.

CONCLUSIONE

83. Il presente documento, che la Congregazione per l'Educazione Cattolica sottopone all'attenzione degli Eccellentissimi Vescovi e dei formatori dei Seminari, è stato redatto al fine di facilitare l'applicazione fedele dei suggerimenti dati nel 1990 dal Sinodo dei Vescovi ed integrati nell'Esortazione Apostolica di Giovanni Paolo II *Pastores dabo vobis*. Infatti un'accurata preparazione professionale delle *équipes* educative, che si cerca di promuovere, costituisce un presupposto indispensabile per realizzare le intenzioni proprie di quell'Assemblea sinodale, le quali consistono nel creare nei Seminari condizioni tali da poter dare alla Chiesa veri pastori d'anime, sensibili alle odierne necessità spirituali. E chiaro che soltanto formatori bene

scelti ed esperti dell'arte pedagogica saranno in grado di formare presbiteri dotati di quelle qualità spirituali, intellettuali ed umane, che stanno a cuore di tutti e che sono state specificate con tanta dovizia di particolari nell'Esortazione Apostolica post-sinodale.

È stato quindi per questa ragione che si è voluto ribadire a tale riguardo alcune particolari esigenze dottrinali, pedagogiche ed organizzative, che gli Ecc.mi Vescovi tengono, del resto, in gran parte presenti e che cercano di soddisfare superando talvolta non poche difficoltà. Tuttavia, nelle circostanze attuali, illustrate dal Sinodo, tali compiti si presentano con grande urgenza e richiedono che vengano affrontati con maggiore coraggio, con

⁶³ C.I.C., can. 237 § 2; rimane però sempre come ideale il Seminario diocesano in quelle situazioni che consentono un suo funzionamento decoroso e regolare, e cioè « *ubi id fieri possit atque expedit* », come si esprime a tale proposito il medesimo can. 237, § 1.

⁶⁴ N. 59.

⁶⁵ *Presbyterorum Ordinis*, 10.

volontà più decisa e con mezzi più adeguati. Si attende a tale proposito che le eventuali lacune esistenti vengano colmate e tutti i responsabili si adoperino per promuovere programmi ed iniziative atti a conseguire ulteriori

progressi. E perciò nostro vivo desiderio comune che le esperienze positive in atto in varie diocesi siano confermate, potenziate ed estese a tutta la Chiesa nello spirito di mutua solidarietà e collaborazione.

Roma, dal Palazzo delle Congregazioni, il 4 novembre 1993, nella festa di S. Carlo Borromeo, Patrono dei Seminari.

Pio Card. Laghi
Prefetto

✠ José Saraiva Martins
Arcivescovo tit. di Tuburnica
Segretario

PONTIFICIO CONSIGLIO
PER IL DIALOGO INTER-RELIGIOSO

**Lettera ai Presidenti delle Conferenze Episcopali
di Asia, America e Oceania**

**ATTENZIONE PASTORALE
ALLE RELIGIONI TRADIZIONALI**

Eminenza/Eccellenza,

1. l'idea di scrivere una lettera sulla necessità di prestare una maggiore attenzione pastorale alle religioni tradizionali, è sorta durante l'ultima Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-Religioso (novembre 1992). La valutazione del lavoro del Pontificio Consiglio comprendeva anche un dibattito sul dialogo con i seguaci delle religioni tradizionali. Su questo tema era già stata scritta una lettera ai Presidenti delle Conferenze

Episcopali dell'Africa e del Madagascar (25 marzo 1988 - *Bulletin* 1988 [XXIII], 2).

Siccome le religioni tradizionali esistono in diverse forme non solo in Africa ma anche in Asia, America e Oceania, si è considerato opportuno richiamare l'attenzione delle Conferenze Episcopali di questi Continenti sull'importanza di prestarvi un'attenzione pastorale e sull'utilità di uno scambio di riflessioni e di esperienze in questo campo.

Natura delle religioni tradizionali

*2. Che significa
"Religioni Tradizionali"?*

Per religioni tradizionali si intendono quelle religioni che, al contrario delle religioni mondiali che si sono diffuse in molti Paesi e culture, sono rimaste nel proprio contesto socio-culturale. La parola "tradizionale" non si riferisce a qualcosa di statico o immutabile, ma fa riferimento a questa matrice localizzata.

Non c'è accordo su un unico termine da utilizzare quando ci si riferisce a queste religioni. Alcuni nomi (per esempio paganesimo, feticismo) hanno un significato negativo e oltre a ciò non descrivono realmente il contenuto delle stesse. Attualmente anche un ter-

mine come animismo non è più accettato da tutti. Mentre in Africa si dà generalmente a queste religioni il nome di "Religione Tradizionale Africana", in Asia sono chiamate "Religioni Popolari" (*Folk Religions*), in America "Religioni Indigene e Religioni Afro-americane" (*Native Religions and Afro-American Religions*) e in Oceania "Religioni Indigene" (*Indigenous Religions*).

*3. Elementi
delle religioni tradizionali*

Le religioni tradizionali hanno in genere una chiara credenza in un unico Dio, in un Essere Supremo che viene chiamato Grande Spirito, Creatore, Al-

tissimo, Spirito Onnipotente, Divino, Trascendente, Colui che vive in alto, Cielo, ecc.

Esiste anche la credenza in altri esseri che stanno al di sopra degli uomini ma sono inferiori all'Essere Supremo. Possono essere chiamati spiriti. Alcuni studiosi delle religioni tradizionali danno loro il nome di "divinità" o di "dei" con la "d" minuscola. Parenti adulti che sono morti, come gli antenati, sono ugualmente oggetto di credenza.

Nelle religioni tradizionali il culto si rivolge in generale agli spiriti e agli antenati e a volte a Dio. Assume la forma di preghiera specialmente nell'ambito familiare, di culto nei santuari e di sacrifici comunitari. Il timore degli spiriti maligni o degli antenati motiva molti atti di culto.

Il codice morale è visto come trasmesso dalle generazioni precedenti e sanzionato dagli spiriti e dagli antenati e occasionalmente da Dio.

Le religioni tradizionali generalmente non si basano su libri rivelati né si strutturano in affermazioni teoriche di natura teologica o filosofica. La ricchezza dei loro contenuti e i loro numerosi valori possono essere scoperti nelle celebrazioni e nelle storie e proverbi, e si esprimono anche attraverso gli atteggiamenti, i costumi e i codici di comportamento. È raro che una religione tradizionale risalga a un fondatore.

4. Alcuni dei maggiori valori nelle religioni tradizionali

In molte società tradizionali esiste un forte senso del sacro. La religione permea la vita in modo tale che molte volte è difficile distinguere gli elementi strettamente religiosi dai costumi locali. L'autorità non è vista come qual-

cosa di secolare ma come un potere sacro. Le persone che seguono le religioni tradizionali mostrano una grande attenzione verso la terra. Rispettano la vita e ne celebrano le principali fasi: la nascita, l'ingresso nella vita adulta, il matrimonio, la morte. Esiste un forte senso della famiglia, che comprende l'amore per i bambini, il rispetto per gli anziani, un legame comunitario con gli antenati. Il simbolismo è importante per interpretare il mondo invisibile e la relazione degli esseri umani con questo. Ovviamente il rituale è tenuto in grande considerazione.

5. Ombre nelle religioni tradizionali

Le religioni tradizionali racchiudono anche degli elementi negativi. Possiamo darne alcuni esempi: idee inadeguate su Dio, superstizione, timore degli spiriti, pratiche morali censurabili come, in qualche luogo, il rifiuto dei gemelli e alle volte perfino sacrifici umani.

6. Le religioni tradizionali in un periodo di cambiamenti

Nel passato le religioni tradizionali formavano una sola cosa con le culture dei popoli che le praticavano. Molte volte si usava la stessa parola per indicare religione, costumi e cultura. Tali forze e valori mantenevano unite le loro società.

L'incontro col cristianesimo, con le altre religioni e anche con la cultura occidentale, e specialmente con la scienza moderna e con la tecnologia e l'urbanizzazione, ha contagiato queste società e le loro religioni tradizionali. Comunque l'influenza delle religioni tradizionali rimane forte, specialmente nei momenti di crisi.

Ragioni per dare attenzione pastorale alle religioni tradizionali e per il dialogo con loro

7. Le religioni tradizionali costituiscono il contesto religioso nel quale vive un buon numero di persone.

Molte persone, convertite di recente al cristianesimo, provengono dalla re-

ligione tradizionale. Ciò si verifica non solo nelle Chiese in cui il Vangelo è stato annunciato nel corso dell'ultimo secolo, ma anche in alcuni Paesi dove la Chiesa è presente da molti secoli.

Molti convertiti vivono in culture e contesti influenzati da queste religioni. Ne è un segnale il fatto che in alcuni momenti importanti della vita (come in occasione di malattie, pericoli, matrimonio, nascita di un figlio, funerale di un parente) si tende a ricorrere alle pratiche delle religioni tradizionali o alle case di preghiera, ai *curandeiros*, ai "profeti" o agli indovini.

Si deve osservare che in America Latina i discendenti delle persone venute dall'Africa come schiavi nei secoli XVI e XVII non persero interamente la religione e la cultura degli antenati. Fra i molti e vari culti afro-americani, ve ne sono alcuni che conservano quasi totalmente le forme originali come il *Candomblé* (Brasile), mentre altri sono piuttosto sincretisti come si può vedere in Haiti, Cuba e Giamaica.

Gli indigeni americani che sono cristiani desiderano rimanere autentici indigeni americani. Il Santo Padre li incoraggiò in tal senso nei discorsi che rivolse loro al Santuario di St. - Anne de Beupré in Canada, il 10 settembre 1984, e a Phoenix, Arizona, il 14 settembre 1987. Il Papa ha ugualmente incoraggiato gli indigeni australiani o aborigeni dell'Australia nel discorso del 29 novembre 1986 ad Alice Springs. È ugualmente importante citare i due incontri più recenti del Santo Padre con gli amerindiani e gli afro-americani a Santo Domingo il 12 ottobre 1992.

Tutto ciò indica chiaramente che l'araldo del Vangelo deve prestare molta attenzione alle religioni tradizionali e alle culture che vi si accompagnano. Il cristianesimo deve cercare di influire su tutta la vita e formare persone integrate evitando che conducano una vita parallela, a diversi livelli. L'incontro fra il Vangelo e la cultura, con la sua dimensione religiosa, esige una valutazione attenta, un discernimento che non è sempre facile.

8. *Inculturare per annunciare meglio il Vangelo*

La Chiesa rispetta le religioni e le culture dei popoli e, nell'incontrarle,

desidera preservare tutto ciò che di nobile, vero e buono c'è nelle religioni e nelle culture. Nella misura in cui le religioni tradizionali saranno meglio comprese, il cristianesimo sarà meglio annunciato. Come Papa Giovanni Paolo II afferma nell'Enciclica *Redemptoris missio*: « Il processo di inserimento della Chiesa nelle culture dei popoli richiede tempi lunghi: non si tratta di un puro adattamento esteriore, poiché l'inculturazione "significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture". E, dunque, un processo profondo e globale che investe sia il messaggio cristiano, sia la riflessione e la prassi della Chiesa » (n. 52).

Certi elementi sia della religione che della cultura influenzata da questa possono arricchire la catechesi e la liturgia, ottenendo in questo modo la loro piena realizzazione. È necessario uno studio approfondito per scoprire gli elementi che il cristianesimo può adottare o adattare, nobilitare e purificare, e quelli che devono essere rigettati (*Lumen gentium*, 13), con un'attenzione costante al pericolo del sincretismo.

Con coloro che desiderano essere cristiani e con quelli che già si sono convertiti dalla religione tradizionale al cristianesimo, il dialogo deve essere inteso nel senso più ampio, precisamente come approccio pastorale alla religione tradizionale al fine di presentare il Vangelo di nostro Signore Gesù Cristo nella maniera più appropriata perché la Chiesa possa radicarsi più profondamente in quel popolo. A questo proposito il Santo Padre, rivolgendosi ai rappresentanti afro-americani, disse: « L'opera di evangelizzazione non distrugge, ma si incarna nei vostri valori, li consolida e irrobustisce; fa crescere il seme sparso dal Verbo di Dio che, prima di farsi carne per tutto salvare e ricapitolare in se stesso, già era nel mondo come "luce vera che illumina ogni uomo" (Gv 1, 9) (*Gaudium et spes*, 57) » (Discorso del Santo Padre agli afro-americani, Santo Domingo, 12 ottobre 1992).

9. Dialogo

Con coloro che aderiscono alla religione tradizionale e non desiderano ancora divenire cristiani, il dialogo deve essere inteso nel senso ordinario di incontro, comprensione reciproca, scoperta dei semi del Verbo in queste religioni e ricerca comune della volontà di Dio.

Il dialogo deve essere visto qui secondo le sue diverse forme (cfr. *Dialogo e Annuncio*, 42). Nel contesto delle religioni tradizionali sono particolarmente importanti il "dialogo di vita" e il "dialogo delle opere", come la collaborazione nel campo della promozione umana.

Riflessione teologica

10. Il Concilio Vaticano II raccomanda un'attenta ricerca teologica in vista di una profonda evangelizzazione (*Ad gentes*, 22). L'attenzione pastorale alle religioni tradizionali, che questa lettera cerca di incoraggiare, è un passo in direzione di questa attenta riflessione teologica.

11. Nello studio delle religioni e culture tradizionali e nella riflessione su come il cristianesimo possa assicurare un adeguato atteggiamento pastorale, è necessario avere presenti alcuni punti dottrinali importanti:

- la natura rivelata del messaggio che ci ha portato Cristo,

Questo dialogo ha le sue difficoltà. In certi casi tali religioni contengono elementi segreti e non desiderano un incontro aperto. In altri casi la mancanza di strutture rende difficile un dialogo organizzato.

Non dobbiamo neanche sottovalutare l'ambiguità di un tale dialogo. Persone con poca capacità di discernimento possono avere l'impressione che dialogare sia dare a queste religioni un segno di approvazione. In qualsiasi modo il rispetto e l'apertura sono cose necessarie. Il dialogo con i seguaci delle religioni tradizionali è un'espressione della carità che non conosce barriere.

- il posto centrale di Gesù Cristo,
- il ruolo insostituibile della Bibbia e della Tradizione,
- l'unità della Chiesa,
- il ruolo del Successore di Pietro nella comunione delle Chiese locali con la Chiesa di Roma e fra di loro.

Tutto ciò offre il quadro necessario dentro al quale la ricchezza delle religioni tradizionali può trovare la propria pienezza. È importante assicurare l'unità della fede cattolica in tutto il mondo, anche se il modo di esprimere tale fede può variare da popolo a popolo e da cultura a cultura.

Azione delle Conferenze Episcopali

12. Poiché questa ricerca e la conseguente azione pastorale sono veramente importanti per l'apostolato della Chiesa, e avendo presente la natura delicata di questa impresa, la maggior responsabilità in questo campo compete alle Conferenze Episcopali di ogni Paese e regione.

13. Come hanno già fatto in maniera egregia varie Conferenze Episcopali, sarebbe opportuno se ogni Conferenza Episcopale nominasse un piccolo gruppo di persone competenti e qualificate desiderose di intraprendere questa ri-

cerca in stretta cooperazione con la Conferenza Episcopale e, suo tramite, con i competenti Dicasteri della Santa Sede. Si deve incoraggiare in questo campo anche la collaborazione ecumenica. Sarebbe inoltre consigliabile promuovere lo studio e la conoscenza delle religioni tradizionali come parte del programma di formazione nei Seminari, Istituti ecclesiastici e Case religiose di studio.

14. Infine vorrei riaffermare la disponibilità del Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-Religioso ad appog-

giare, incoraggiare e cooperare in iniziative future destinate ad una migliore conoscenza delle religioni tradizionali in vista di un dialogo più fruttuoso e di un atteggiamento pastorale più adeguato. Allo stesso tempo il Pontificio Consiglio è pronto ad agire come

centro di scambi di conoscenze e informazioni fra le Conferenze Episcopali, se queste ci vorranno inviare, quando è possibile, pubblicazioni, nomi di specialisti e qualsiasi altra cosa che possa contribuire ad una fruttuosa cooperazione.

Roma, 21 novembre 1993 - Solennità di nostro Signore Gesù Cristo Re dell'Universo

Francis Card. Arinze
Presidente

Michael L. Fitzgerald, M. Afr.
Segretario

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA

**L'INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA
NELLA CHIESA***

Questo documento è stato presentato al Santo Padre dal Card. Joseph Ratzinger, nella sua qualità di Presidente della Pontificia Commissione Biblica, durante l'udienza di venerdì 23 aprile alla presenza dei membri del Collegio Cardinalizio, del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede, della Pontificia Commissione Biblica e del Corpo Professorale del Pontificio Istituto Biblico. L'udienza voleva commemorare il centenario dell'Enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII e il cinquantenario dell'Enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII, ambedue consacrate alle questioni bibliche. In quella occasione Giovanni Paolo II ha pronunciato un importante discorso, da noi pubblicato in *RDT* 70 (1993), 328-335.

PREFAZIONE

Lo studio della Bibbia è come l'anima della teologia; lo dice il Concilio Vaticano II (*Dei Verbum*, 24), rifacendosi a una espressione del Papa Leone XIII. Tale studio non è mai finito; ogni epoca deve di nuovo, a modo suo, cercare di capire i Libri Sacri. Nella storia dell'interpretazione, l'uso del metodo storico-critico ha segnato l'inizio di una nuova era. Grazie a questo metodo sono apparse nuove possibilità di capire il testo biblico nel suo senso originario. Come ogni realtà umana, questo metodo nasconde in sé, con le sue possibilità positive, alcuni pericoli. La ricerca del senso originario può portare a confinare la Parola esclusivamente nel passato, di modo che la sua portata presente non è più percepita. Il risultato può essere che soltanto la dimensione umana della Parola appaia reale; il vero autore, Dio, sfugge alle prese di un metodo che è stato elaborato in vista della comprensione di realtà umane. L'applicazione alla Bibbia di un metodo "profano" era necessariamente soggetta a discussione.

Tutto ciò che aiuta a conoscere meglio la verità e a disciplinare le proprie idee offre alla teologia un contributo valido. In questo senso, era giusto che il metodo storico-critico fosse accettato nel lavoro teologico. Però tutto ciò che restringe il nostro orizzonte e ci impedisce di portare lo sguardo e l'ascolto al di là di quanto è meramente umano, deve essere rigettato affinché un'apertura sia mantenuta. Perciò l'apparizione del metodo storico-critico ha subito suscitato un dibattito circa la sua utilità e la sua giusta configurazione, un dibattito che non è concluso finora in nessun modo.

In questo dibattito, il Magistero della Chiesa cattolica ha più volte preso

* La pubblicazione di questo documento è tutelata dal *copyright* riservato alla *Libreria Editrice Vaticana*, a cui siamo grati per l'esplicita autorizzazione concessaci di poter riprodurre il testo da essa edito in apposito volumetto (pp. 128, Lire 7.000) anche sulle pagine di *RDT* [N.d.R.].

posizione con importanti documenti. In primo luogo, il Papa Leone XIII ha fissato alcune direttive per l'orientamento dell'esegesi, nella sua Enciclica *Providentissimus Deus* del 18 novembre 1893. In un tempo in cui si manifestava un liberalismo estremamente sicuro di sé e persino dommatico, Leone XIII esprimeva soprattutto diverse critiche, senza escludere pertanto l'aspetto positivo delle nuove possibilità. Cinquant'anni dopo, grazie al lavoro fecondo di grandi esegeti cattolici, il Papa Pio XII poteva dare maggior posto agli incoraggiamenti e invitare, nella sua Enciclica *Divino afflante Spiritu* del 30 settembre 1943, a sfruttare i metodi moderni per la comprensione della Bibbia. La Costituzione del Concilio Vaticano II sulla Rivelazione divina, *Dei Verbum*, del 18 novembre 1965, riprende tutto questo, unisce le prospettive durature della teologia patristica e le nuove conoscenze metodologiche dei moderni e ci dà una sintesi, che rimane autorevole.

Nel frattempo, la gamma metodologica degli studi esegetici si è ampliata in un modo che non era prevedibile trent'anni fa. Nuovi metodi e nuovi approcci vengono proposti, dallo strutturalismo all'esegesi materialista, psicanalitica e liberazionista. Da un altro lato, ugualmente, nuovi tentativi sono in corso; mirano a trarre profitto, di nuovo, dai metodi dell'esegesi patristica e a proporre nuove forme d'interpretazione spirituale della Scrittura. La Pontificia Commissione Biblica si è quindi presa il compito, cent'anni dopo la *Providentissimus Deus* e cinquant'anni dopo la *Divino afflante Spiritu*, di cercare di definire una posizione di esegesi cattolica nella situazione attuale. Nella nuova conformazione che le è stata data in seguito al Vaticano II, la Pontificia Commissione Biblica non è un organo del Magistero, bensì una Commissione di esperti che, consapevoli della loro responsabilità scientifica ed ecclesiale in quanto esegeti cattolici, prendono posizione su problemi essenziali d'interpretazione della Scrittura e fanno di avere per questo la fiducia del Magistero. Così è stato elaborato il presente documento. Esso presenta una visione d'insieme, ben fondata, del panorama dei metodi attuali e offre, a chi lo chiede, un orientamento circa le possibilità e i limiti di queste vie. Su questo sfondo, il documento considera la questione del senso della Scrittura: in che modo è possibile riconoscere tale senso, in cui si compenetrano la parola umana e la Parola divina, la singolarità dell'evento storico e la costante validità della Parola eterna, contemporanea di ciascuna epoca. La Parola biblica ha la sua origine in un passato che è reale, ma non soltanto in un passato; viene anche dall'eternità di Dio. Ci conduce nell'eternità di Dio, passando però attraverso il tempo, che comprende il passato, il presente e il futuro. Credo che il documento rechi veramente un prezioso aiuto per rischiare la questione della giusta via verso la comprensione della Sacra Scrittura e apra nuove prospettive. Prosegue nella linea delle Encicliche del 1893 e del 1943 e prolunga questa linea in maniera feconda.

Ai membri della Commissione Biblica vorrei esprimere la mia gratitudine per lo sforzo paziente e spesso arduo, con il quale a poco a poco è stato prodotto questo testo. Auguro al documento una larga diffusione, affinché contribuisca efficacemente alla ricerca di una più profonda appropriazione della Parola di Dio nella Sacra Scrittura.

Roma, nella festa dell'Evangelista San Matteo 1993

Joseph Card. Ratzinger

INTRODUZIONE

L'interpretazione dei testi biblici continua a suscitare ai nostri giorni un vivo interesse provocando vivaci discussioni, che, in questi ultimi anni, hanno anche assunto dimensioni nuove. Data l'importanza fondamentale della

Bibbia per la fede cristiana, per la vita della Chiesa e per i rapporti dei cristiani con i fedeli delle altre religioni, la Pontificia Commissione Biblica è stata sollecitata a esprimersi su questo argomento.

A. Problematica attuale

Il problema dell'interpretazione della Bibbia non è un'invenzione moderna, come talvolta si vorrebbe far credere. La Bibbia stessa attesta che la sua interpretazione presenta varie difficoltà. Accanto a testi limpidi contiene passi oscuri. Leggendo certi passi di Geremia, Daniele s'interrogava a lungo sul loro significato (*Dn* 9, 2). Secondo gli Atti degli Apostoli, un etiope del I secolo si trovava nella stessa situazione a proposito di un passo del libro di Isaia (*Is* 53, 7-8), riconoscendo di aver bisogno di un interprete (*At* 8, 30-35). La seconda Lettera di Pietro dichiara che «nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione» (*2 Pt* 1, 20) e osserva, d'altra parte, che le Lettere dell'Apostolo Paolo contengono «alcune cose difficili da comprendere e gli ignoranti e gli instabili le travisano, al pari delle altre Scritture, per loro propria rovina» (*2 Pt* 3, 16).

Il problema è perciò antico, ma col passare del tempo si è accentuato: venti o trenta secoli separano ormai il lettore dai fatti e detti riferiti nella Bibbia, e questo non manca di sollevare varie difficoltà. D'altra parte, a causa del progresso delle scienze umane, i problemi concernenti l'interpretazione sono divenuti nei tempi moderni più complessi. Sono stati messi a punto metodi scientifici per lo studio di testi dell'antichità. In che misura questi metodi si possono considerare appropriati all'interpretazione della Sacra Scrittura? A questo interrogativo, la prudenza pastorale della Chiesa ha per molto tempo risposto in modo molto reticente, perché spesso i metodi, nonostante i loro elementi positivi, si trovavano legati a opinioni opposte alla fede cristiana. Ma si è prodotta una evoluzione positiva, segnata da tutta

una serie di documenti pontifici, dall'Enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII (18 novembre 1893) fino all'Enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII (30 settembre 1943), ed è stata confermata dalla Dichiarazione *Sancta Mater Ecclesia* (21 aprile 1964) della Pontificia Commissione Biblica e soprattutto dalla Costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (18 novembre 1965).

La fecondità di questo atteggiamento costruttivo si è manifestata in una maniera innegabile. Gli studi biblici hanno preso uno slancio notevole nella Chiesa cattolica e il loro valore scientifico è stato sempre più riconosciuto tra gli studiosi e tra i fedeli. Il dialogo ecumenico ne è stato considerevolmente facilitato. L'influenza della Bibbia sulla teologia si è approfondita e ha contribuito al rinnovamento teologico. È aumentato l'interesse per la Bibbia tra i cattolici, favorendo il progresso della vita cristiana. Tutti quelli che hanno acquisito una seria formazione in questo campo ritengono ormai impossibile il ritorno a uno stadio di interpretazione precritica, che considerano, non senza ragione, nettamente insufficiente.

Ma, nel momento stesso in cui il metodo scientifico più diffuso — il metodo "storico-critico" — viene applicato in modo corrente in esegesi, ivi compresa l'esegesi cattolica, questo metodo viene rimesso in discussione: da una parte, nello stesso mondo scientifico, per l'apparizione di altri metodi e approcci, e, dall'altra, per le critiche di molti cristiani che lo giudicano insufficiente dal punto di vista della fede. Il metodo storico-critico, particolarmente attento, come indica il suo nome, all'evoluzione storica dei testi o

delle tradizioni nel corso del tempo — *diacronia* —, si trova attualmente in concorrenza, in certi ambienti, con i metodi che insistono su una comprensione sincronica dei testi, sia che si tratti della loro lingua, della loro composizione, della loro trama narrativa o del loro sforzo di persuasione. D'altro canto, alla preoccupazione che hanno i metodi diacronici di ricostruire il passato si sostituisce in molti una tendenza a interrogare i testi collocandoli nelle prospettive del tempo presente, di ordine filosofico, psicanalitico, sociologico, politico, ecc. Questo pluralismo di metodi e di approcci è apprezzato dagli uni come un indizio di ricchezza, ma ad altri dà l'impressione di una grande confusione.

Reale o apparente che sia, questa confusione offre nuovi argomenti agli avversari dell'esegesi scientifica. Il conflitto delle interpretazioni manifesta, secondo loro, che non c'è alcun vantaggio nel sottoporre i testi biblici alle esigenze dei metodi scientifici, ma che, al contrario, vi si perde molto. Essi sottolineano che l'esegesi scientifica ha il risultato di provocare perplessità e dubbi su innumerevoli punti, fino allora pacificamente ammessi e che spinge alcuni esegeti a prendere posizioni contrarie alla fede della Chiesa su questioni di grande importanza, come la concezione verginale di Gesù e i suoi miracoli, e perfino la sua risurrezione e la sua divinità.

B. Scopo di questo documento

E perciò opportuno considerare seriamente i diversi aspetti della situazione attuale in materia di interpretazione biblica, essere attenti alle critiche, alle proteste e alle ispirazioni che al riguardo vengono espresse, valutare le possibilità aperte dai nuovi metodi e approcci e cercare, infine, di precisare l'orientamento che meglio corrisponde alla missione dell'esegesi nella Chiesa cattolica.

Tale è lo scopo di questo documento. La Pontificia Commissione Biblica vuole indicare le strade da percorrere per arrivare a un'interpretazione della Bibbia la più fedele possibile al suo carattere insieme umano e divino. Non

Anche quando non porta a tali negazioni, l'esegesi scientifica si caratterizza, secondo loro, per la sua sterilità in ciò che concerne il progresso della vita cristiana. Invece di permettere un accesso più facile e più sicuro alle fonti vive della Parola di Dio, fa della Bibbia un libro chiuso, la cui interpretazione sempre problematica richiede una competenza tecnica che ne fa un campo riservato a pochi specialisti. A costoro alcuni applicano la frase del Vangelo: « Avete tolto la chiave della conoscenza. Voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare l'avete impedito » (Lc 11, 52; cfr. Mt 23, 13).

Di conseguenza, alla paziente fatica dell'esegesi scientifica si ritiene necessario sostituire approcci più semplici, come l'una o l'altra delle pratiche di lettura sincronica, ritenuta sufficiente, o addirittura, rinunciando a ogni tipo di studio, si raccomanda una lettura della Bibbia cosiddetta "spirituale", intendendo con essa una lettura guidata unicamente dall'ispirazione personale soggettiva e destinata a nutrire tale ispirazione. Alcuni cercano nella Bibbia soprattutto il Cristo della loro personale concezione e la soddisfazione della loro religiosità spontanea. Altri pretendono di trovarvi risposte dirette a ogni tipo di domanda, personale o collettiva. Numerose sono le sette che propongono come vera soltanto un'interpretazione, di cui affermano di aver avuto la rivelazione.

si ha qui la pretesa di prendere posizione su tutte le questioni che riguardano la Bibbia, come, ad esempio, la teologia dell'ispirazione. Si propone di esaminare quei metodi che possono contribuire efficacemente a valorizzare tutte le ricchezze contenute nei testi biblici, affinché la Parola di Dio possa diventare sempre di più il nutrimento spirituale dei membri del suo popolo, la fonte, per essi, di una vita di fede, di speranza e d'amore, come pure una luce per tutta l'umanità (cfr. *Dei Verbum*, 21).

Per raggiungere questo scopo, il presente documento:

1. farà una breve descrizione dei diversi metodi e approcci¹ indicando le loro possibilità e i loro limiti;
2. esaminerà alcune questioni di ermeneutica;
3. proporrà una riflessione sulle dimensioni caratteristiche dell'interpreta-

zione cattolica della Bibbia e sui suoi rapporti con le altre discipline teologiche;

4. considererà infine il posto che occupa l'interpretazione della Bibbia nella vita della Chiesa.

I. METODI E APPROCCI PER L'INTERPRETAZIONE

A. Metodo storico-critico

Il metodo storico-critico è il metodo indispensabile per lo studio scientifico del significato dei testi antichi. Poiché la Sacra Scrittura, in quanto « Parola di Dio in linguaggio umano », è stata composta da autori umani in tutte le sue parti e in tutte le sue fonti, la sua giusta comprensione non solo ammette come legittima, ma richiede, la utilizzazione di questo metodo.

1. Storia del metodo

Per valutare in modo corretto questo metodo nel suo stato attuale conviene gettare uno sguardo sulla sua storia. Alcuni elementi di questo metodo di interpretazione sono molto antichi. Furono usati nell'antichità da commentatori greci della letteratura classica e, più tardi, nel corso del periodo patristico, da autori come Origene, Girolamo e Agostino. Il metodo era allora meno elaborato. Le sue forme moderne sono il risultato di perfezionamenti, apportati soprattutto a partire dagli umanisti del Rinascimento e dal loro *recursus ad fontes*. Mentre la critica testuale del Nuovo Testamento si è sviluppata come disciplina scientifica solo a partire dal 1800, quando cioè ci si staccò dal *Textus receptus*, gli inizi della critica letteraria invece risalgono al XVII secolo, ad opera di Richard Simon, che attirò l'attenzione sui doppioni, sulle divergenze nel contenuto e le differenze di stile osservabili nel Pentateuco, costatazioni

difficilmente conciliabili con l'attribuzione di tutto il testo ad un unico autore, Mosè. Nel secolo XVIII, Jean Astruc si limitava ancora a dare per spiegazione che Mosè si era servito di parecchie fonti (soprattutto di due fonti principali) per comporre il libro della Genesi, ma, in seguito, la critica contestò con sempre maggiore risolutezza l'attribuzione a Mosè stesso della composizione del Pentateuco. La critica letteraria si identificò a lungo con lo sforzo per discernere le varie fonti dei testi. Si sviluppò così nel XIX secolo, l'ipotesi "documentaria", che cercava di spiegare la redazione del Pentateuco. In esso sarebbe stati fusi quattro documenti, in parte paralleli tra loro: lo yahvista (J), l'elohista (E), il Deuteronomio (D) e il sacerdotale (P: dal tedesco "*Priester*"); di quest'ultimo si sarebbe servito il redattore finale per strutturare l'insieme. In modo analogo, per spiegare al tempo stesso le convergenze e le divergenze costatate tra i tre Vangeli sinottici, si è fatto ricorso all'ipotesi delle "due fonti", secondo la quale i Vangeli di Matteo e di Luca sarebbero stati composti a partire da due fonti principali: il Vangelo di Marco, da una parte, e, dall'altra, una raccolta di parole di Gesù (chiamata Q, dal tedesco "*Quelle*", "fonte"). Quanto alla sostanza, queste due ipotesi sono ancora correnti nell'esegesi scientifica, anche se oggetto di contestazioni.

Nel desiderio di stabilire la cronologia dei testi biblici, questo genere di

¹ Per "metodo" esegetico intendiamo un insieme di procedimenti scientifici messi in opera per spiegare i testi. Parliamo di "approccio" quando si tratta di una ricerca orientata secondo un punto di vista particolare.

critica letteraria si limitava a un lavoro di ritaglio e di analisi per distinguere le diverse fonti e non accordava una sufficiente attenzione alla struttura finale del testo biblico e al messaggio che esso esprime nel suo stato attuale (si mostrava poca stima per l'opera dei redattori). Per questo fatto l'esegesi storico-critica poteva apparire sovversiva e distruttrice, tanto più che alcuni esegeti, sotto l'influenza della storia comparata delle religioni, così come si praticava allora, o partendo da concezioni filosofiche, pronunciavano giudizi negativi nei confronti della Bibbia.

Hermann Gunkel fece uscire il metodo dal ghetto della critica letteraria intesa in questo modo. Sebbene egli continuasse a considerare i libri del Pentateuco delle compilazioni, fermò la sua attenzione sulla tessitura particolare dei diversi brani, cercando di definire il genere di ciascuno (per es. "leggenda" o "inno") e il loro ambiente di origine o « *Sitz im Leben* » (per es. situazione giuridica, liturgica, ecc.). A questa ricerca dei generi letterari si collega lo « studio critico delle forme » (*"Formgeschichte"*), inaugurato nell'esegesi dei sinottici da Martin Dibelius e Rudolf Bultmann. Quest'ultimo mescolò agli studi di *"Formgeschichte"* un'ermeneutica biblica ispirata alla filosofia esistenzialista di Martin Heidegger. La conseguenza fu che la *Formgeschichte* ha suscitato spesso serie riserve. Ma questo metodo, in se stesso, ha avuto il risultato di manifestare più chiaramente che la tradizione neotestamentaria ha avuto la sua origine e ha preso la sua forma nella comunità cristiana, o Chiesa primitiva, passando dalla predicazione di Gesù stesso alla predicazione che proclama che Gesù è il Cristo. Alla *"Formgeschichte"* si è aggiunta la *"Redaktionsgeschichte"*, « studio critico della redazione », che cerca di mettere in luce il contributo personale di ogni Evangelista e gli orientamenti teologici che hanno guidato il loro lavoro di redazione. Con l'utilizzazione di quest'ultimo metodo la serie delle diverse tappe del metodo storico-critico è diventata più completa: dalla critica testuale si passa a una critica letteraria che scompone (ricerca delle fonti), poi a uno studio critico delle forme e infine a un'analisi della reda-

zione, che è attenta al testo nella sua composizione. Così è diventata possibile una comprensione più chiara dell'intenzione degli autori e redattori della Bibbia, come pure del messaggio da essi rivolto ai primi destinatari. Il metodo storico-critico ha acquistato perciò un'importanza di primo piano.

2. Principi

I principi fondamentali del metodo storico-critico nella sua forma classica sono i seguenti:

si tratta di un metodo *storico* non soltanto perché si applica a testi antichi — nel nostro caso a quelli della Bibbia — e ne studia la portata storica, ma anche e soprattutto perché cerca di chiarire i processi storici di produzione dei testi biblici, processi diacronici talvolta complicati e di lunga durata. Nelle diverse tappe della loro produzione, i testi della Bibbia si rivolgevano a diverse categorie di ascoltatori o di lettori, che si trovavano in situazioni spazio-temporali differenti;

si tratta di un metodo *critico*, perché opera con l'aiuto di criteri scientifici il più possibile obiettivi in ciascuna delle sue tappe (dalla critica testuale allo studio critico della redazione), in modo da rendere accessibile al lettore moderno il significato dei testi biblici, spesso difficile da cogliere.

Come metodo analitico, esso studia il testo biblico allo stesso modo di qualsiasi altro testo dell'antichità e lo commenta in quanto linguaggio umano. Tuttavia permette all'esegeta, soprattutto nello studio critico della redazione dei testi, di meglio comprendere il contenuto della rivelazione divina.

3. Descrizione

Allo stato attuale del suo sviluppo, il metodo storico-critico percorre le tappe seguenti:

la critica testuale, praticata da più lungo tempo, apre la serie delle operazioni scientifiche. Basandosi sulla testimonianza dei manoscritti più antichi e migliori, così come su quella dei papiri, delle tradizioni antiche e della patristica, essa cerca, secondo deter-

minate regole, di stabilire un testo biblico che sia il più vicino possibile al testo originale.

Il testo viene poi sottomesso a una analisi linguistica (morfologia e sintassi) e semantica, che utilizza le conoscenze ottenute grazie agli studi di filologia storica. La critica letteraria si sforza allora di individuare l'inizio e la fine delle unità testuali, grandi e piccole, e di verificare la coerenza interna dei testi. L'esistenza di doppioni, di divergenze inconciliabili e di altri indizi manifesta il carattere composito di certi testi, che vengono allora divisi in piccole unità, di cui si studia la possibile appartenenza a fonti diverse. La critica dei generi cerca di determinare i generi letterari, il loro ambiente di origine, i loro tratti specifici e la loro evoluzione. La critica delle tradizioni situa i testi nelle correnti di tradizione, di cui essa cerca di precisare l'evoluzione nel corso della storia. Infine, la critica della redazione studia le modifiche subite dai testi prima di essere fissati nel loro stato finale e analizza questo stato finale, sforzandosi di discernere gli orientamenti che gli sono propri. Mentre le tappe precedenti hanno cercato di spiegare il testo con la sua genesi, in una prospettiva diacronica, quest'ultima tappa termina con uno studio sincronico: vi si spiega il testo in se stesso, grazie alle mutue relazioni dei suoi diversi elementi e considerandolo sotto il suo aspetto di messaggio comunicato dall'autore ai suoi contemporanei. Può allora essere presa in considerazione la funzione pragmatica del testo.

Quando i testi studiati appartengono a un genere letterario storico o sono in rapporto con degli eventi della storia, la critica storica completa la critica letteraria, per precisare la loro portata storica, nel senso moderno dell'espressione.

In questo modo vengono messe in luce le diverse tappe dello svolgimento concreto della rivelazione biblica.

4. Valutazione

Quale valore accordare al metodo storico-critico, in particolare allo stadio attuale della sua evoluzione?

È un metodo che, utilizzato in modo obiettivo, non implica per sé alcun *a priori*. Se il suo uso è accompagnato da tali *a priori*, ciò non è dovuto al metodo in se stesso, ma a opzioni ermeneutiche che orientano l'interpretazione e possono essere tendenziose.

Orientato, ai suoi inizi, nel senso della critica delle fonti e della storia delle religioni, il metodo ha avuto il risultato di aprire un nuovo accesso alla Bibbia, mostrando che questa è una collezione di scritti che, il più delle volte, soprattutto per l'Antico Testamento, non sono creazione di un unico autore, ma hanno avuto una lunga preistoria, inestricabilmente legata alla storia di Israele o a quella della Chiesa primitiva. Prima, l'interpretazione giudaica o cristiana della Bibbia non aveva una coscienza chiara delle condizioni storiche concrete e diverse nelle quali la Parola di Dio si è radicata. Ne aveva una conoscenza globale e lontana. Il confronto dell'esegesi tradizionale con un approccio scientifico che, ai suoi inizi, faceva volutamente astrazione dalla fede e talvolta addirittura vi si opponeva, fu certamente doloroso; in seguito, però, si rivelò salutare: una volta liberato dai pregiudizi estrinseci, portò a una comprensione più esatta della verità della Sacra Scrittura (cfr. *Dei Verbum*, 12). Secondo la *Divino afflante Spiritu*, la ricerca del senso letterale della Scrittura è un compito essenziale dell'esegesi e, per adempiere tale compito, è necessario determinare il genere letterario dei testi (cfr. *EB* 560); or bene questo si effettua con il metodo storico-critico.

Certo, l'uso classico del metodo storico-critico rivela certi limiti, poiché si restringe alla ricerca del senso del testo biblico nelle circostanze storiche della sua produzione e non si interessa alle altre potenzialità di significato che si sono manifestate nel corso delle epoche posteriori della rivelazione biblica e della storia della Chiesa. Tuttavia questo metodo ha contribuito alla produzione di opere di esegesi e di teologia biblica di grande valore.

Da molto tempo si è rinunciato a un amalgama di tale metodo con un sistema filosofico. Recentemente una tendenza esegetica ha indirizzato il me-

todo nel senso di un'insistenza predominante sulla forma del testo con minore attenzione al suo contenuto, ma questa tendenza è stata corretta grazie all'apporto di una semantica differenziata (semantica delle parole, delle frasi, del testo) e allo studio dell'aspetto pragmatico dei testi.

Circa l'inclusione, nel metodo, di un'analisi sincronica dei testi, bisogna riconoscere che si tratta di un'operazione legittima perché è il testo nel suo stato finale, che è espressione della Parola di Dio, e non una redazione anteriore. Ma lo studio diacronico rimane indispensabile per far comprendere il dinamismo storico che anima la Sacra Scrittura e per manifestare la sua ricca complessità: per esempio, il codice dell'Alleanza (*Es* 21-23) riflette

uno stato politico, sociale e religioso della società israelitica diverso da quello che riflettono le altre legislazioni conservate nel Deuteronomio (*Dt* 12-26) e nel Levitico (codice di santità, *Lv* 17-26). Bisogna evitare che alla tendenza storicizzante che si rimproverava all'antica esegesi storico-critica succeda l'eccesso inverso, la dimenticanza della storia, da parte di un'esegesi esclusivamente sincronica.

In definitiva, lo scopo del metodo storico-critico è quello di mettere in luce, in modo soprattutto diacronico, il senso espresso dagli autori e redattori. Con l'aiuto di altri metodi e approcci, esso apre al lettore moderno l'accesso al significato del testo della Bibbia, così come l'abbiamo.

B. Nuovi metodi di analisi letteraria

Nessun metodo scientifico per lo studio della Bibbia è in grado di far emergere tutta la ricchezza dei testi biblici. Qualunque sia la sua validità, il metodo storico-critico non può avere la pretesa di essere sufficiente per tutto. Esso lascia necessariamente nell'ombra numerosi aspetti degli scritti che studia. Non ci si meraviglierà allora di constatare come attualmente vengano proposti altri metodi e approcci, per approfondire l'uno o l'altro aspetto del testo.

In questo paragrafo B presenteremo alcuni metodi di analisi letteraria che si sono sviluppati recentemente. Nei paragrafi seguenti (C, D, E) esamineremo brevemente diversi approcci, di cui alcuni sono in rapporto con lo studio della tradizione, altri con le "scienze umane", altri ancora con situazioni contemporanee particolari. Considereremo infine (F) la lettura fondamentalista della Bibbia, che rifiuta ogni sforzo metodico di interpretazione.

Mettendo a profitto i progressi fatti nel nostro tempo dagli studi linguistici e letterari, l'esegesi biblica utilizza sempre di più nuovi metodi di analisi letteraria, in particolare l'analisi retorica, l'analisi narrativa e l'analisi semiotica.

1. Analisi retorica

A dire il vero, l'analisi retorica non è in se stessa un metodo nuovo. Nuova è, da una parte, la sua utilizzazione sistematica per l'interpretazione della Bibbia e, dall'altra, la nascita e lo sviluppo di una "nuova retorica".

La retorica è l'arte di comporre discorsi persuasivi. Dato che tutti i testi biblici sono in qualche misura dei testi persuasivi, una certa conoscenza della retorica fa parte del bagaglio normale degli esegeti. L'analisi retorica deve essere condotta in modo critico, perché l'esegesi scientifica è un lavoro che si sottomette necessariamente alle esigenze dello spirito critico.

Molti studi recenti hanno prestato una grande attenzione alla presenza della retorica nella Scrittura. Si possono distinguere tre approcci diversi. Il primo si basa sulla retorica classica greco-latina; il secondo è attento ai procedimenti di composizione semitici; il terzo si ispira alle ricerche moderne, chiamate "nuova retorica".

Ogni situazione di discorso comporta la presenza di tre elementi: l'oratore (o autore), il discorso (o testo) e l'uditore (o destinatari). La retorica classica distingue, di conseguenza, tre fattori di persuasione che contribuiscono alla qualità di un discorso: l'autorità

dell'oratore, l'argomentazione del discorso e le emozioni che esso suscita nell'uditorio. La diversità delle situazioni e dei destinatari influisce enormemente sul modo di parlare. La retorica classica, a partire da Aristotele, ammette la distinzione di tre generi di eloquenza: il genere giudiziario (davanti ai tribunali), il genere deliberativo (nelle assemblee politiche) e il genere dimostrativo (nelle celebrazioni).

Costatando l'enorme influenza della retorica nella cultura ellenistica, un numero crescente di esegeti utilizza i trattati di retorica classica per meglio analizzare alcuni aspetti degli scritti biblici, soprattutto quelli del Nuovo Testamento.

Altri esegeti concentrano la loro attenzione sui tratti specifici della *tradizione letteraria biblica*. Radicata nella cultura semitica, questa manifesta un gusto spiccato per le composizioni simmetriche, grazie alle quali vengono stabiliti dei rapporti tra i diversi elementi del testo. Lo studio delle molteplici forme di parallelismo e di altri procedimenti di composizione semitici deve permettere di meglio discernere la struttura letteraria dei testi e di pervenire così a una migliore comprensione del loro messaggio.

Mettendosi da un punto di vista più generale, la "nuova retorica" vuole essere qualcosa di diverso da un inventario delle figure di stile, degli artifici oratori e dei tipi di discorsi. Essa ricerca perché un certo uso del linguaggio è efficace e arriva a comunicare una convinzione; cerca di essere "realista", rifiutando di limitarsi alla semplice analisi formale; dà alla situazione del dibattito l'attenzione che le è dovuta; studia lo stile e la composizione in quanto strumenti per esercitare una azione sull'uditorio. A questo scopo mette a profitto i contributi recenti di discipline come la linguistica, la semiotica, l'antropologia e la sociologia.

Applicata alla Bibbia, la "nuova retorica" cerca di penetrare nel cuore del linguaggio della rivelazione in quanto linguaggio religioso persuasivo e valutare il suo impatto nel contesto sociale della comunicazione.

Le analisi retoriche, per l'arricchimento che apportano allo studio critico dei testi, meritano molta stima,

soprattutto nei loro approfondimenti recenti. Esse rimediano a una negligenza durata a lungo e fanno scoprire o mettono maggiormente in luce prospettive originali.

La "nuova retorica" ha ragione di attirare l'attenzione sulla capacità persuasiva e convincente del linguaggio. La Bibbia non è semplicemente enunciazione di verità. È un messaggio dotato di una funzione di comunicazione in un certo contesto, un messaggio che comporta un dinamismo di argomentazione e una strategia retorica.

Le analisi retoriche hanno tuttavia i loro limiti. Quando si limitano a essere descrittive, i loro risultati hanno spesso un interesse solo stilistico. Fondamentalmente sincroniche, esse non possono pretendere di costituire un metodo indipendente che sarebbe sufficiente a se stesso. La loro applicazione ai testi biblici solleva più di un interrogativo: gli autori di questi testi appartenevano agli ambienti più colti? Fino a che punto hanno seguito le regole della retorica per comporre i loro scritti? Quale retorica è più pertinente per l'analisi di un determinato scritto: quella greco-latina o quella semitica? Non si rischia forse di attribuire a certi testi biblici una struttura retorica troppo elaborata? Questi interrogativi — ed altri ancora — non devono tuttavia dissuadere dall'usare questo genere di analisi: invitano soltanto a farvi ricorso con discernimento.

2. Analisi narrativa

L'esegesi narrativa propone un metodo di comprensione e di comunicazione del messaggio biblico che corrisponde alla forma del racconto e della testimonianza, modalità fondamentale della comunicazione tra persone umane, caratteristica anche della Sacra Scrittura. L'Antico Testamento, infatti, presenta una storia della salvezza il cui racconto efficace diventa sostanza della professione di fede, della liturgia e della catechesi (cfr. *Sal* 78, 3-4; *Es* 12, 24-27; *Dt* 6, 20-25; 26, 5-10). Da parte sua, la proclamazione del *kerygma* cristiano comprende la sequenza narrativa della vita, della morte e della risurrezione di Gesù

Cristo, eventi di cui i Vangeli ci offrono il racconto dettagliato. La catechesi si presenta, anch'essa, sotto forma narrativa (cfr. *1 Cor* 11, 23-25).

Riguardo all'approccio narrativo, è opportuno distinguere metodi di analisi e riflessione teologica.

Attualmente vengono proposti numerosi *metodi di analisi*. Alcuni partono dallo studio dei modelli narrativi antichi. Altri si basano sull'una o l'altra "narratologia" attuale, che può avere dei punti in comune con la semiotica. Particolarmente attenta agli elementi del testo che riguardano l'intreccio, i personaggi e il punto di vista del narratore, l'analisi narrativa studia il modo in cui la storia viene raccontata così da coinvolgere il lettore nel "mondo del racconto" e nel suo sistema di valori.

Parecchi metodi introducono una distinzione tra "autore reale" e "autore implicito", "lettore reale" e "lettore implicito". L'"autore reale" è la persona che ha composto il racconto. Con "autore implicito" si indica l'immagine di autore che il testo genera progressivamente nel corso della lettura (con la sua cultura, il suo temperamento, le sue tendenze, la sua fede, ecc.). Si chiama "lettore reale" ogni persona che ha accesso al testo, dai primi destinatari che l'hanno letto o sentito leggere fino ai lettori o ascoltatori di oggi. Per "lettore implicito" si intende colui che il testo presuppone e produce, colui che è capace di effettuare le operazioni mentali e affettive richieste per entrare nel mondo del racconto e rispondervi nel modo voluto dall'autore reale attraverso l'autore implicito.

Un testo continua a esercitare la sua influenza nella misura in cui i lettori reali (per esempio noi stessi, alla fine del XX secolo) possono identificarsi con il lettore implicito. Uno dei compiti principali dell'esegesi è quello di facilitare questa identificazione.

All'analisi narrativa si collega un modo nuovo di valutare la portata dei testi. Mentre il metodo storico-critico considera piuttosto il testo come una "finestra", che permette di dedicarsi a varie osservazioni su una determinata epoca (non soltanto sui fatti raccontati, ma anche sulla situazione della comunità per la quale sono stati rac-

contati), si sottolinea che il testo funziona anche come "specchio", nel senso che presenta una certa immagine di mondo — il "mondo del racconto" —, che esercita la sua influenza sui modi di vedere del lettore e lo porta ad adottare certi valori piuttosto che altri.

A questo genere di studio, tipicamente letterario, si è associata la *riflessione teologica*, considerando le conseguenze che comporta, per l'adesione di fede, la natura di racconto — e quindi di testimonianza — della Sacra Scrittura e deducendo da esso un'ermeneutica di tipo pratico e pastorale. Si reagisce in questo modo contro la riduzione del testo ispirato a una serie di tesi teologiche formulate spesso secondo delle categorie e un linguaggio non scritturistici. Si richiede all'esegesi narrativa di riabilitare, in contesti storici nuovi, i modi di comunicazione e di significazione propri del racconto biblico, allo scopo di aprire meglio la strada alla sua efficacia per la salvezza. Si insiste sulla necessità di « raccontare la salvezza » (aspetto "informativo" del racconto) e di « raccontare in vista della salvezza » (aspetto "performativo"). Il racconto biblico, infatti, contiene — esplicitamente o implicitamente, secondo i casi — un appello esistenziale rivolto al lettore.

Per l'esegesi della Bibbia, l'analisi narrativa presenta un'evidente utilità, perché corrisponde alla natura narrativa di un gran numero di testi biblici. Può contribuire a facilitare il passaggio, spesso difficile, dal senso del testo nel suo contesto storico — così come il metodo storico-critico cerca di definirlo — al senso che ha per il lettore di oggi. D'altra parte, però, la distinzione tra "autore reale" e "autore implicito" aumenta la complessità dei problemi di interpretazione.

L'analisi narrativa dei testi biblici non può limitarsi ad applicare su di essi dei modelli prestabiliti, ma deve piuttosto sforzarsi di corrispondere alla loro specificità. Il suo approccio sincronico richiede di essere completato da studi diacronici. Deve d'altra parte guardarsi da una possibile tendenza a escludere ogni elaborazione dottrinale dei dati contenuti nei racconti della Bibbia, nel quale caso si troverebbe in

disaccordo con la stessa tradizione biblica, che pratica questo genere di elaborazione, e con la tradizione ecclesiale, che ha continuato in questa strada. È opportuno, infine, notare che non è possibile considerare l'efficacia esistenziale soggettiva della Parola di Dio trasmessa narrativamente come un criterio sufficiente della verità della sua comprensione.

3. Analisi semiotica

Tra i metodi detti sincronici, che si concentrano cioè sullo studio del testo biblico così come si presenta nel suo stato finale, si colloca l'analisi semiotica, che da una ventina d'anni ha conosciuto in certi ambienti un enorme sviluppo. Dapprima chiamato col termine generico di "strutturalismo", questo metodo può vantare come antenato il linguista svizzero Ferdinand de Saussure che, all'inizio di questo secolo, ha elaborato la teoria secondo la quale ogni lingua è un sistema di relazioni che obbedisce a regole determinate. Molti linguisti e studiosi di materie letterarie hanno avuto un'influenza notevole nell'evoluzione del metodo. La maggior parte dei biblisti che utilizzano la semiotica per lo studio della Bibbia fa riferimento a Algirdas J. Greimas e alla Scuola di Parigi di cui egli è il fondatore. Altri approcci o metodi analoghi, fondati sulla linguistica moderna, si sviluppano altrove. Qui presenteremo e analizzeremo brevemente il metodo di Greimas.

La semiotica si basa su tre principi o presupposti principali:

principio di immanenza: ogni testo forma un tutto di significazione; l'analisi considera tutto il testo, ma soltanto il testo; non fa appello a dati "esterni", quali l'autore, i destinatari, gli eventi raccontati, la storia della redazione;

principio di struttura del senso: non c'è significato che per la relazione e nella relazione, specialmente quella di differenza; l'analisi di un testo consiste quindi nello stabilire la rete di relazioni (di opposizione, di omologazione, ...) tra gli elementi, a partire dalla quale si costruisce il significato del testo;

principio della grammatica del testo: ogni testo rispetta una grammatica, cioè un certo numero di regole o strutture; in un insieme di frasi chiamate discorso ci sono diversi livelli aventi ciascuno la loro grammatica.

Il contenuto globale di un testo può essere analizzato a tre livelli differenti:

livello narrativo: si studiano, nel racconto, le trasformazioni che fanno passare dallo stato iniziale allo stato terminale. All'interno di un percorso narrativo, l'analisi cerca di tracciare le diverse fasi, logicamente legate tra loro, che segnano la trasformazione di uno stato in un altro. In ciascuna di queste fasi vengono precisati i rapporti tra i "ruoli" che hanno alcuni "attanti" che determinano gli stati e producono le trasformazioni;

livello discorsivo: l'analisi consiste in tre operazioni:

a) individuazione e classificazione delle figure, cioè degli elementi di significazione di un testo (attori, tempi e luoghi);

b) determinazione dei percorsi di ogni figura in un testo per stabilire il mondo in cui il testo l'utilizza;

c) ricerca dei valori tematici delle figure. Quest'ultima operazione consiste nell'individuare « in nome di che cosa » (= valore) le figure seguono, in un testo determinato, un certo percorso;

livello logico-semantico: è il livello detto profondo. È anche il più astratto. Esso procede dal postulato che alle organizzazioni narrative e discorsive di ogni discorso sono soggiacenti forme logiche e significanti. L'analisi a questo livello consiste nel precisare la logica che regola le articolazioni fondamentali dei percorsi narrativi e figurativi di un testo. Per fare ciò, si usa spesso uno strumento, chiamato il "quadrato semiotico", figura che utilizza i rapporti tra due termini "contrari" e due termini "contraddittori" (per es. bianco e nero; bianco e non bianco; nero e non nero).

I teorici del metodo semiotico non cessano di apportarvi nuovi sviluppi. Le ricerche attuali vertono soprattutto sull'enunciazione e sull'intertestualità. Applicato dapprima ai testi narrativi della Scrittura, che vi si prestano più

facilmente, il metodo viene sempre più utilizzato per altri tipi di discorsi biblici.

Questa descrizione della semiotica e soprattutto l'enunciato dei suoi presupposti lasciano già percepire i *contributi* e i *limiti* di questo metodo. Attirando maggiormente l'attenzione sul fatto che ogni testo biblico è un tutto coerente, che obbedisce a meccanismi linguistici precisi, la semiotica contribuisce alla nostra comprensione della Bibbia, Parola di Dio espressa in linguaggio umano.

La semiotica può essere utilizzata per lo studio della Bibbia solo a condizione che si separi questo metodo di analisi da alcuni presupposti sviluppati nella filosofia strutturalista, cioè la negazione dei soggetti e del riferimento extratestuale. La Bibbia è una Parola sul reale, che Dio ha pronunciato in una storia, e che ci rivolge

oggi attraverso autori umani. L'approccio semiotico dev'essere aperto alla storia: dapprima a quella degli attori dei testi, e poi a quella dei loro autori e dei loro lettori. Grande è il rischio, in quelli che utilizzano l'analisi semiotica, di fermarsi a uno studio formale del contenuto e di non cogliere il messaggio dei testi.

L'analisi semiotica, se non si perde negli arcani di un linguaggio complicato e viene insegnata in termini semplici nei suoi elementi principali, può risvegliare nei cristiani il gusto di studiare il testo biblico e di scoprire alcune delle sue dimensioni di significato senza possedere tutte le conoscenze storiche che si riferiscono alla produzione del testo e al suo mondo socio-culturale. Può così rivelarsi utile nella stessa pastorale, per una certa appropriazione della Scrittura in ambienti non specializzati.

C. Approcci basati sulla Tradizione

I metodi letterari che abbiamo presentato, anche se si differenziano dal metodo storico-critico per una maggiore attenzione all'unità interna dei testi studiati, rimangono insufficienti per l'interpretazione della Bibbia in quanto considerano ogni scritto isolatamente. Ora, la Bibbia non si presenta come una collezione di testi privi di qualsiasi relazione tra loro, ma come un insieme di testimonianze di una stessa grande Tradizione. Per corrispondere pienamente all'oggetto del suo studio, l'esegesi biblica deve tener conto di questo fatto. Tale è la prospettiva adottata da vari approcci che si sono sviluppati recentemente.

1. Approccio canonico

Partendo dalla constatazione che il metodo storico-critico incontra talvolta delle difficoltà a raggiungere, nelle sue conclusioni, il livello teologico, l'approccio "canonico", nato una ventina d'anni fa negli Stati Uniti, intende portare proprio al compito teologico dell'interpretazione, partendo dalla cornice esplicita della fede: la Bibbia nel suo insieme.

Per fare ciò interpreta ogni testo bi-

blico alla luce del canone delle Scritture, cioè della Bibbia ricevuta come norma di fede da una comunità di credenti. Cerca di situare ogni testo all'interno dell'unico disegno di Dio, allo scopo di arrivare a un'attualizzazione della Scrittura per il nostro tempo. Non ha la pretesa di sostituirsi al metodo storico-critico, ma si prefigge di completarlo.

Sono stati proposti due punti di vista differenti:

- Brevard S. Childs centra il suo interesse sul testo nella sua forma canonica finale (libro o collezione), accettata dalla comunità come un'autorità per esprimere la propria fede e orientare la propria vita;

- più che sulla forma finale e stabilità del testo, James A. Sanders porta la sua attenzione sul "processo canonico" o sviluppo progressivo delle Scritture alle quali la comunità credente ha riconosciuto un'autorità normativa. Lo studio critico di questo processo esamina come le antiche tradizioni sono state utilizzate in nuovi contesti, prima di costituire un tutto al tempo stesso stabile e adattabile, coerente e unificatore di dati divergenti, nel quale la comunità di fede

attinge la sua identità. Nel corso di questo processo sono stati messi in opera certi procedimenti ermeneutici e lo sono ancora dopo la fissazione del canone; sono spesso di genere midrashico, tendenti ad attualizzare il testo biblico, e favoriscono una costante interazione tra la comunità e le sue Scritture, facendo appello a un'interpretazione che mira a rendere contemporanea la Tradizione.

L'approccio canonico reagisce giustamente contro la valorizzazione esagerata di ciò che si suppone essere originale e primitivo, come se solo questo fosse autentico. La Scrittura ispirata è quella che la Chiesa ha riconosciuto come regola della propria fede. Si può insistere, a questo proposito, o sulla forma finale in cui si trova attualmente ciascuno dei libri, o sull'insieme che essi costituiscono come canone. Un libro diventa biblico solo alla luce dell'intero canone.

La comunità credente è effettivamente il contesto adeguato per l'interpretazione dei testi canonici. La fede e lo Spirito Santo arricchiscono in essa l'esegesi; l'autorità ecclesiale, esercitata a servizio della comunità, deve vegliare che l'interpretazione resti fedele alla grande Tradizione che ha prodotto i testi (cfr. *Dei Verbum*, 10).

L'approccio canonico si trova alle prese con più di un problema, soprattutto quando cerca di definire il "processo canonico". A partire da che cosa si può dire che un testo è canonico? Sembra ammissibile dirlo appena la comunità attribuisce a un testo un'autorità normativa, anche prima della fissazione definitiva di questo testo. Si può parlare di un'ermeneutica "canonica" dal momento che la ripetizione delle tradizioni, che si effettua tenendo conto degli aspetti nuovi della situazione (religiosa, culturale, teologica), mantiene l'identità del messaggio. Ma nasce un interrogativo: il processo di interpretazione che ha portato alla formazione del canone dev'essere riconosciuto come regola d'interpretazione della Scrittura fino ai nostri giorni?

D'altra parte, i complessi rapporti tra il canone ebraico delle Scritture e il canone cristiano suscitano numerosi problemi per l'interpretazione. La Chie-

sa cristiana ha ricevuto come "Antico Testamento" gli scritti che avevano autorità nella comunità giudaica ellenistica, ma alcuni di questi sono assenti nella Bibbia ebraica o vi si presentano in forma diversa. Il *corpus* è quindi diverso. Perciò l'interpretazione canonica non può essere identica, dal momento che ogni testo dev'essere letto in relazione con l'insieme del *corpus*. Ma, soprattutto, la Chiesa legge l'Antico Testamento alla luce dell'evento pasquale — morte e risurrezione del Cristo Gesù —, che apporta una radicale novità e dà, con un'autorità sovrana, un senso decisivo e definitivo alle Scritture (cfr. *Dei Verbum*, 4). Questa nuova determinazione di senso fa parte integrante della fede cristiana. Non deve tuttavia privare di ogni consistenza l'interpretazione canonica anteriore, quella che ha preceduto la Pasqua cristiana, perché è necessario rispettare ogni tappa della storia della salvezza. Svuotare della sua sostanza l'Antico Testamento significherebbe privare il Nuovo Testamento del suo radicamento nella storia.

2. Approccio mediante il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche

L'Antico Testamento ha assunto la sua forma finale nel giudaismo degli ultimi quattro o cinque secoli che hanno preceduto l'era cristiana. Questo giudaismo è stato anche l'ambiente di origine del Nuovo Testamento e della Chiesa nascente. Numerosi studi di storia giudaica antica, e in particolare le ricerche suscitate dalle scoperte di Qumran, hanno messo in rilievo la complessità del mondo giudaico, in terra d'Israele e nella diaspora, nel corso di questo periodo.

L'interpretazione della Bibbia ha avuto origine in questo mondo. Una delle testimonianze più antiche dell'interpretazione giudaica della Bibbia è la tradizione greca dei Settanta. I *targetumim* aramaici costituiscono un'altra testimonianza dello stesso sforzo, proseguito fino ai nostri giorni, accumulando un insieme prodigioso di procedimenti eruditi per la conservazione del testo dell'Antico Testamento e per la spiegazione del senso dei testi bi-

blici. Da sempre i migliori esegeti cristiani, fin da Origene e San Girolamo, hanno cercato di trarre profitto dall'erudizione biblica giudaica per una migliore comprensione della Scrittura. Numerosi esegeti moderni seguono il loro esempio.

Le tradizioni giudaiche antiche permettono, in particolare, di meglio conoscere i Settanta, Bibbia giudaica, divenuta poi la prima parte della Bibbia cristiana almeno durante i primi quattro secoli della Chiesa e in Oriente fino ai nostri giorni. La letteratura giudaica extracanonica, chiamata apocrifa o intertestamentaria, abbondante e diversificata, è una fonte importante per la interpretazione del Nuovo Testamento. I vari procedimenti esegetici praticati dal giudaismo delle diverse tendenze si ritrovano nello stesso Antico Testamento, per esempio nei Libri delle Cronache in rapporto ai Libri dei Re, e nel Nuovo Testamento, per esempio in certi ragionamenti scritturistici di San Paolo. La diversità delle forme (parabole, allegorie, antologie e centoni, riletture, *peshet*, accostamenti tra testi lontani, salmi e inni, visioni, rivelazioni e sogni, composizioni sapienziali) è comune all'Antico e al Nuovo Testamento, come pure alla letteratura di tutti gli ambienti giudaici prima e dopo il tempo di Gesù. I *targumim* e i *midrashim* rappresentano l'omiletica e l'interpretazione biblica di ampi settori del giudaismo dei primi secoli.

Numerosi esegeti dell'Antico Testamento fanno ricorso ai commentatori, grammatici e lessicografi ebrei medievali e più recenti per la comprensione di passi oscuri o di parole rare e uniche. Più numerosi di prima appaiono oggi nella discussione esegetica i riferimenti a queste opere giudaiche.

La ricchezza dell'erudizione giudaica messa a servizio della Bibbia, dalle sue origini nell'antichità fino ai nostri giorni, è un aiuto di primaria importanza per l'esegesi dei due Testamenti, a condizione però di usarla con discernimento. Il giudaismo antico era molto vario. La forma farisaica, che ha poi prevalso nel rabbinismo, non era la sola. I testi giudaici antichi abbracciano un periodo di vari secoli; è quindi importante situarli cronologicamente prima di procedere a confronti. So-

prattutto è fondamentalmente diverso il contesto d'insieme delle due comunità, ebraica e cristiana: in forme molto varie, la religione ebraica definisce un popolo e una pratica di vita a partire da uno scritto rivelato e da una tradizione orale, mentre a radunare la comunità cristiana è la fede nel Signore Gesù, morto, risorto e ora vivo, Messia e Figlio di Dio. Questi due punti di partenza creano, per l'interpretazione delle Scritture, due contesti che, nonostante molti contatti e similitudini, sono radicalmente diversi.

3. Approccio attraverso la storia degli effetti del testo

Questo approccio si basa su due principi:

- a) un testo diventa un'opera letteraria solo quando incontra dei lettori che gli danno vita appropriandosene;
- b) l'appropriazione del testo, che può essere individuale o comunitaria e prendere forma in campi diversi (letterario, artistico, teologico, ascetico e mistico), contribuisce a far meglio comprendere il testo stesso.

Pur senza essere completamente sconosciuto nell'antichità, questo tipo di approccio si è sviluppato tra il 1960 e 1970 negli studi letterari, quando la critica si è interessata ai rapporti tra il testo e i suoi lettori. L'esegesi biblica non poteva che trarre beneficio da questa ricerca, tanto più che l'ermeneutica filosofica affermava da parte sua la necessaria distanza tra l'opera e il suo autore, come pure tra l'opera e i suoi lettori. In questa prospettiva si è cominciato a far entrare nel lavoro di interpretazione la storia dell'effetto provocato da un libro o da un passo della Scrittura ("*Wirkungsgeschichte*"). Ci si sforza di misurare l'evoluzione dell'interpretazione nel corso del tempo in funzione delle preoccupazioni dei lettori e di valutare l'importanza del ruolo della tradizione per chiarire il senso dei testi biblici.

Dal confronto di un testo con i suoi lettori scaturisce una dinamica, poiché il testo esercita un'influenza e provoca delle reazioni; fa risuonare un appello, che è sentito dai lettori individualmente o in gruppi. Il lettore non è del resto mai un soggetto isolato, ma

appartiene a uno spazio sociale e si situa in una tradizione. Accosta il testo con le sue domande, opera una selezione, propone un'interpretazione e, finalmente, può creare un'altra opera o prendere delle iniziative che si ispirano direttamente alla sua lettura della Scrittura.

Gli esempi di un tale approccio sono già numerosi. La storia della lettura del Cantico dei Cantici ne offre un'eccellente testimonianza; essa mostra come questo libro fu accolto all'epoca dei Padri della Chiesa, nell'ambiente monastico latino nel medioevo o ancora presso un mistico come San Giovanni della Croce, permettendo così di scoprire meglio tutte le dimensioni di significato di questo scritto. Simil-

mente per il Nuovo Testamento, è possibile e utile illuminare il significato di una pericope (per esempio, quella del giovane ricco di Mt 19, 16-26) mostrando la sua fecondità nel corso della storia della Chiesa.

Ma la storia attesta anche l'esistenza di correnti interpretative tendenziose e false, dagli effetti nefasti, che hanno portato, per esempio, all'antisemitismo o ad altre discriminazioni razziali o ad illusioni millenaristiche. Si vede allora come questo approccio non può essere una disciplina autonoma, ma richiede un discernimento. Occorre guardarsi dal privilegiare l'uno o l'altro momento della storia degli effetti di un testo per farne l'unica regola della sua interpretazione.

D. Approcci attraverso le scienze umane

Per comunicarsi, la Parola di Dio ha posto le sue radici nella vita di gruppi umani (cfr. Sir 24, 12) e si è aperta una strada attraverso i condizionamenti psicologici delle diverse persone che hanno composto gli scritti biblici. Ne consegue che le scienze umane — in particolare la sociologia, l'antropologia e la psicologia — possono contribuire a una migliore comprensione di certi aspetti dei testi. È opportuno tuttavia notare che esistono varie scuole, con notevoli divergenze sulla natura stessa di queste scienze. Detto ciò, un buon numero di esegeti ha recentemente tratto profitto da questo genere di ricerche.

1. Approccio sociologico

I testi religiosi sono legati da un rapporto di reciproca relazione alle società nelle quali hanno origine. Questa costatazione vale evidentemente anche per i testi biblici. Di conseguenza lo studio critico della Bibbia richiede la conoscenza più esatta possibile dei comportamenti sociali che caratterizzano i diversi ambienti nei quali si formarono le tradizioni bibliche. Questo genere di informazione socio-storica va completato con una corretta spiegazione sociologica, che interpreti scientificamente, in ogni caso, la portata delle condizioni sociali di vita.

Nella storia dell'esegesi, già da molto tempo il punto di vista sociologico ha trovato un certo posto; ne è una testimonianza l'attenzione che la "*Formgeschichte*" ha accordato all'ambiente di origine dei testi ("*Sitz im Leben*"): si riconosce che le tradizioni bibliche portano il segno degli ambienti socio-culturali che li hanno trasmessi. Nei primi trent'anni del XX secolo, la Scuola di Chicago ha studiato la situazione socio-storica del cristianesimo primitivo, dando così alla critica storica un impulso apprezzabile in questa direzione. Nel corso degli ultimi venti anni (1970-1990), l'approccio sociologico dei testi biblici è diventato parte integrante dell'esegesi.

Numerosi sono gli interrogativi che si pongono in questo campo per l'esegesi dell'Antico Testamento. Bisogna domandarsi, ad esempio, quali sono le diverse forme di organizzazione sociale e religiosa conosciute da Israele nel corso della sua storia. Per il periodo anteriore alla formazione di uno Stato, è possibile che il modello etnologico di una società acefala segmentaria fornisca una base di partenza soddisfacente? Come si è passati da una lega di tribù, senza grande coesione, a uno Stato organizzato in monarchia e, da lì, a una comunità basata semplicemente su dei legami religiosi e genealogici? Quali trasformazioni economi-

che, militari e di altro genere furono provocate nella struttura della società dal movimento di centralizzazione politica e religiosa che portò alla monarchia? Lo studio delle norme di comportamento nell'Antico Oriente e in Israele non contribuisce alla comprensione del Decalogo più efficacemente dei tentativi puramente letterari di ricostruzione di un testo primitivo?

Per l'esegesi del Nuovo Testamento gli interrogativi sono evidentemente differenti. Ne citiamo alcuni: per spiegare il genere di vita adottato prima della Pasqua da Gesù e i suoi discepoli, quale valore si può accordare alla teoria di un movimento carismatico itinerante, che viveva senza un domicilio, né famiglia, né beni? Si è mantenuta una relazione di continuità, basata sull'appello di Gesù a seguirlo, tra l'atteggiamento di radicale distacco adottato da Gesù, e quello del movimento cristiano dopo la Pasqua, negli ambienti più diversi del cristianesimo primitivo? Cosa sappiamo della struttura sociale delle comunità paoline, tenuto conto, in ogni caso, della cultura urbana corrispondente?

In genere, l'approccio sociologico offre una più grande apertura al lavoro esegetico e comporta molti aspetti positivi. La conoscenza dei dati sociologici che contribuiscono a far comprendere il funzionamento economico, culturale e religioso del mondo biblico è indispensabile alla critica storica. Il compito, che incombe all'esegesi, di prestare molta attenzione alla testimonianza di fede della Chiesa apostolica non può essere portato a buon fine in modo rigoroso senza una ricerca scientifica che studi gli stretti rapporti di testi del Nuovo Testamento con il "visuto" sociale della Chiesa primitiva. L'utilizzazione dei modelli forniti dalla scienza sociologica assicura alle ricerche degli storici sulle epoche bibliche una notevole capacità di rinnovamento, ma è necessario, naturalmente, che i modelli siano modificati in funzione della realtà studiata.

E il caso di segnalare alcuni rischi che l'approccio sociologico fa correre all'esegesi. In effetti, se il lavoro della sociologia consiste nello studiare le società viventi, bisogna aspettarsi certe difficoltà quando si vogliono applicare

i suoi metodi ad ambienti storici che appartengono a un passato lontano. I testi biblici ed extrabiblici non forniscono necessariamente una documentazione sufficiente per dare una visione d'insieme della società dell'epoca. Inoltre, il metodo sociologico tende ad accordare più attenzione agli aspetti economici e istituzionali dell'esistenza umana che alle sue dimensioni personali e religiose.

2. Approccio attraverso l'antropologia culturale

L'approccio ai testi biblici che utilizza le ricerche di antropologia culturale è in stretto rapporto con quello sociologico. La distinzione dei due si situa al tempo stesso al livello della sensibilità, a quello del metodo e a quello degli aspetti della realtà che attirano l'attenzione. Mentre l'approccio sociologico — come abbiamo appena detto — studia soprattutto gli aspetti economici e istituzionali, quello antropologico si interessa a un vasto insieme di altri aspetti che si riflettono nella lingua, nell'arte, nella religione, ma anche nei vestiti, negli ornamenti, nelle feste, nelle danze, nei miti, nelle leggende e in tutto ciò che concerne l'etnografia.

In genere, l'antropologia culturale cerca di definire le caratteristiche dei diversi tipi di uomini nel loro ambiente sociale — come, per esempio, l'uomo mediterraneo —, con tutto ciò che questo implica di studio dell'ambiente rurale o urbano e di attenzione ai valori riconosciuti dalla società (onore e disonore, segreto, fedeltà, tradizione, tipo di educazione e di scuole), al modo in cui si esercita il controllo sociale, alle idee che si ha della famiglia, della casa, della parentela, alla situazione della donna, ai binomi istituzionali (capo - dipendente, proprietario - locatario, benefattore - beneficiario, libero - schiavo), senza dimenticare la concezione del sacro e del profano, i tabù, il rituale del passaggio da una situazione a un'altra, la magia, l'origine delle risorse, del potere, dell'informazione, ecc.

Sulla base di questi diversi elementi si costituiscono delle tipologie e dei modelli, comuni a parecchie culture.

Questo genere di studi può evidentemente essere utile per l'interpretazione dei testi biblici ed è effettivamente utilizzato per lo studio delle concezioni della parentela nell'Antico Testamento, della posizione della donna nella società israelitica, dell'influenza dei riti agrari, ecc. Nei testi che riferiscono l'insegnamento di Gesù, per esempio le parabole, molti dettagli possono essere illuminati grazie a questo approccio. Lo stesso avviene per certe concezioni fondamentali, come quella del Regno di Dio, o per il modo di concepire il tempo nella storia della salvezza, come pure per il processo di agglutinazione delle comunità primitive. Questo approccio permette di distinguere meglio gli elementi permanenti del messaggio biblico che hanno il loro fondamento nella natura umana, e le determinazioni contingenti, dovute a culture particolari. Tuttavia, come altri approcci particolari, anche questo è incapace, in se stesso, di rendere conto dei contributi specifici della Rivelazione. È opportuno esserne consapevoli al momento di valutare la portata dei suoi risultati.

3. Approcci psicologici e psicanalitici

Psicologia e teologia non hanno mai cessato di essere in dialogo tra loro. L'estensione moderna delle ricerche psicologiche allo studio delle strutture dinamiche dell'inconscio ha suscitato nuovi tentativi di interpretazione dei testi antichi, e quindi anche della Bibbia. Interi opere sono state dedicate all'interpretazione psicanalitica di testi biblici. Ne sono seguite vivaci discussioni: in che misura e a quali condizioni le ricerche psicologiche e psicanalitiche possono contribuire a una più profonda comprensione della Sacra Scrittura?

Gli studi di psicologia e di psicanalisi apportano all'esegesi biblica un arricchimento, poiché, grazie ad essi, i testi della Bibbia possono essere meglio compresi in quanto esperienze di vita e regole di comportamento. La religione, come è noto, è sempre in una situazione di dibattito con l'inconscio. Partecipa, in misura molto ampia, al corretto orientamento delle pulsioni umane. Le tappe che la critica

storica percorre metodicamente hanno bisogno di essere completate da uno studio dei diversi livelli della realtà espressa nei testi. La psicologia e la psicanalisi si sforzano di avanzare in questa direzione. Aprono la strada a una comprensione pluridimensionale della Scrittura e aiutano a decifrare il linguaggio umano della Rivelazione.

La psicologia e, in altro modo, la psicanalisi hanno portato, in particolare, una nuova comprensione del simbolo. Il linguaggio simbolico permette di esprimere zone dell'esperienza religiosa che non sono accessibili al ragionamento puramente concettuale, ma hanno nondimeno un valore per il problema della verità. Perciò uno studio interdisciplinare, condotto in comune da esegeti e psicologi o psicanalisti, presenta indubbi vantaggi, fondati oggettivamente e confermati nella pastorale.

Si potrebbero citare numerosi esempi che mostrano la necessità di uno sforzo comune degli esegeti e degli psicologi: per comprendere meglio il significato dei riti del culto, dei sacrifici, dei divieti, per spiegare il linguaggio immaginoso della Bibbia, la portata metaforica dei racconti di miracoli, la forza drammatica delle visioni o dei messaggi apocalittici. Non si tratta semplicemente di descrivere il linguaggio simbolico della Bibbia, ma di comprendere la sua funzione di rivelazione e di interpellazione: la realtà "numinosa" di Dio entra lì in contatto con l'uomo.

Il dialogo tra esegesi e psicologia o psicanalisi in vista di una migliore comprensione della Bibbia deve evidentemente essere critico e rispettare le frontiere di ogni disciplina. In ogni caso, una psicologia o una psicanalisi che fosse atea sarebbe incapace di rendere conto dei dati della fede. Psicologia e psicanalisi, utili per precisare l'estensione della responsabilità umana, non devono eliminare la realtà del peccato e della salvezza. Bisogna d'altra parte guardarsi dal confondere religiosità spontanea e rivelazione biblica o dal dimenticare il carattere storico del messaggio della Bibbia, che assicura ad esso valore di evento unico.

Osserviamo, inoltre, che non si può parlare di "esegesi psicanalitica" come

se non ce ne fosse che una sola. Esiste in realtà, proveniente da diversi campi della psicologia e da diverse scuole, una moltitudine di conoscenze che possono fornire contributi preziosi per l'interpretazione umana e teologica della Bibbia. Assolutizzare l'una o l'altra posizione di una data scuola non favorisce la fecondità dello sforzo comune, ma piuttosto la danneggia.

E. Approcci contestuali

L'interpretazione di un testo è sempre dipendente dalla mentalità e dalle preoccupazioni dei suoi lettori. Questi accordano un'attenzione privilegiata ad alcuni aspetti e, senza nemmeno rendersene conto, ne trascurano altri. È perciò inevitabile che vari esegeti adottino, nei loro lavori, punti di vista nuovi corrispondenti a certe correnti di pensiero contemporanee che non hanno avuto, finora, un posto sufficiente. È opportuno che lo facciano con discernimento critico. Attualmente attirano particolarmente l'attenzione i movimenti di liberazione e il femminismo.

1. Approccio liberazionista

La teologia della liberazione è un fenomeno complesso che non va indebitamente semplificato. Come movimento teologico, esso si consolida verso gli inizi degli anni Settanta. Suo punto di partenza, oltre alle circostanze economiche, sociali e politiche dei Paesi dell'America Latina, si trova in due grandi avvenimenti ecclesiali: il Concilio Vaticano II, con la sua dichiarata volontà di aggiornamento e di orientazione del lavoro pastorale della Chiesa verso i bisogni del mondo attuale, e la II Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-Americano a Medellin nel 1968, che ha applicato gli insegnamenti del Concilio ai bisogni dell'America Latina. Il movimento si è propagato anche in altre parti del mondo (Africa, Asia, popolazione nera degli Stati Uniti).

È difficile discernere se esista "una" teologia della liberazione e definirne il metodo. Altrettanto difficile è determinare in maniera adeguata il suo modo di leggere la Bibbia per indicarne poi

Le scienze umane non si riducono alla sociologia, all'antropologia culturale e alla psicologia. Altre discipline possono essere ugualmente utili per l'interpretazione della Bibbia. In tutti questi campi è necessario rispettare le competenze e riconoscere che è poco frequente che una stessa persona sia al tempo stesso qualificata in esegesi e in una o l'altra delle scienze umane.

gli apporti e i limiti. Si può dire che essa non adotta un metodo speciale, ma, partendo da punti di vista socio-culturali e politici propri, pratica una lettura biblica orientata in funzione dei bisogni del popolo, che cerca nella Bibbia il nutrimento per la propria fede e la propria vita.

Invece di limitarsi a un'interpretazione oggettivante, che si concentri su ciò che dice il testo situato nel suo contesto di origine, si cerca una lettura che nasca dalla situazione vissuta dal popolo. Se questo vive in circostanze di oppressione, si ricorre alla Bibbia per cercarvi il nutrimento capace di sostenerlo nelle sue lotte e nelle sue speranze. La realtà presente non dev'essere ignorata, ma al contrario affrontata, allo scopo di illuminarla alla luce della Parola. Da questa lotta scaturirà la prassi cristiana autentica, tendente alla trasformazione della società per mezzo della giustizia e dell'amore. Nella fede, la Scrittura si trasforma in fattore di dinamismo di liberazione integrale.

I principi sono i seguenti.

Dio è presente nella storia del suo popolo per salvarlo. Egli è il Dio dei poveri, che non può tollerare l'oppressione né l'ingiustizia.

Questa è la ragione per cui l'esegesi non può essere neutra, ma deve schierarsi, al seguito di Dio, dalla parte dei poveri e impegnarsi nella lotta per la liberazione degli oppressi.

La partecipazione a questa lotta permette di far apparire dei significati che si scoprono solo quando i testi biblici vengono letti in un contesto di solidarietà effettiva con gli oppressi.

Poiché la liberazione degli oppressi è un processo collettivo, la comunità dei

poveri è il migliore destinatario per ricevere la Bibbia come parola di liberazione. Inoltre, poiché i testi biblici sono stati scritti per comunità, la lettura della Bibbia è affidata in primo luogo proprio a comunità. La Parola di Dio è pienamente attuale, grazie soprattutto alla capacità che possiedono alcuni "eventi fondatori" (l'uscita dall'Egitto, la passione e la risurrezione di Gesù) di suscitare nuove realizzazioni nel corso della storia.

La teologia della liberazione comprende elementi il cui valore è indiscusso: il senso profondo della presenza di Dio che salva; l'insistenza sulla dimensione comunitaria della fede; l'urgenza di una prassi liberatrice radicata nella giustizia e nell'amore; una rilettura della Bibbia che cerca di fare della Parola di Dio la luce e il nutrimento del Popolo di Dio in mezzo alle sue lotte e alle sue speranze. Viene così sottolineata la piena attualità del testo ispirato.

Ma una lettura così impegnata della Bibbia comporta certi rischi. Essendo legata a un movimento in piena evoluzione, le osservazioni che seguono non possono che essere provvisorie.

Questo tipo di lettura si concentra su testi narrativi e profetici che illuminano situazioni di oppressione e ispirano una prassi che tende a un cambiamento sociale; è possibile che sia, qua o là, parziale, non prestando altrettanta attenzione ad altri testi della Bibbia. È esatto che l'esegesi non può essere neutra, ma deve anche guardarsi dall'essere unilaterale. D'altra parte, l'impegno sociale e politico non è compito diretto dell'esegeta.

Alcuni teologi ed esegeti, volendo inserire il messaggio biblico nel contesto socio-politico, sono stati portati a ricorrere a vari strumenti di analisi della realtà sociale. In questa prospettiva alcune correnti della teologia della liberazione hanno fatto un'analisi ispirata a dottrine materialiste e hanno letto la Bibbia anche in questa cornice, il che non ha mancato di suscitare problemi, specialmente per ciò che concerne il principio marxista della lotta di classe.

Sotto la spinta di enormi problemi sociali, l'accento è stato messo di più su un'escatologia terrena, talvolta a

detrimento della dimensione escatologica trascendente della Scrittura.

I cambiamenti sociali e politici conducono questo approccio a porsi nuovi interrogativi e a cercare nuovi orientamenti. Per il suo sviluppo ulteriore e la sua fecondità nella Chiesa, un fattore decisivo sarà la precisazione dei suoi presupposti ermeneutici, dei suoi metodi e della sua coerenza con la fede e la Tradizione di tutta la Chiesa.

2. Approccio femminista

L'ermeneutica biblica femminista è nata verso la fine del XIX secolo negli Stati Uniti, nel contesto socio-culturale della lotta per i diritti della donna, con il comitato di revisione della Bibbia, che produsse *"The Woman's Bible"* in due volumi (New York 1885, 1898). Questa corrente si è manifestata con un nuovo vigore ed ha avuto un enorme sviluppo a partire dagli anni Settanta, in stretto legame con il movimento della liberazione della donna, soprattutto nell'America del Nord. Propriamente parlando, è necessario distinguere diverse ermeneutiche bibliche femministe, perché gli approcci utilizzati sono molto differenti. La loro unità proviene dal tema comune, la donna, e dallo scopo perseguito: la liberazione della donna e la conquista di diritti uguali a quelli dell'uomo.

È il caso di menzionare qui tre forme principali dell'ermeneutica biblica femminista: la forma radicale, la forma neo-ortodossa e la forma critica.

La forma *radicale* rifiuta completamente l'autorità della Bibbia, sostenendo che essa è stata prodotta da uomini allo scopo di assicurare il dominio dell'uomo sulla donna (androcentrismo).

La forma *neo-ortodossa* accetta la Bibbia come profetica e suscettibile di essere utile, nella misura in cui essa si schiera dalla parte dei deboli e quindi anche della donna; questo orientamento è adottato come "canone nel canone", per mettere in luce tutto ciò che è in favore della liberazione della donna e dei suoi diritti.

La forma *critica* utilizza una metodologia sottile e cerca di riscoprire la posizione e il ruolo della donna cristia-

na nel movimento di Gesù e nelle Chiese paoline. In quell'epoca si sarebbe adottato l'egualitarismo. Ma questa situazione sarebbe stata mascherata, in gran parte, negli scritti del Nuovo Testamento e ancora di più in seguito, essendo progressivamente prevalso il patriarcato e l'androcentrismo.

L'ermeneutica femminista non ha elaborato un metodo nuovo. Si serve dei metodi correnti in esegesi, specialmente di quello storico-critico. Ma aggiunge due criteri di ricerca.

Il primo è il criterio femminista, che si ispira al movimento di liberazione della donna, sulla scia del più generale movimento della teologia della liberazione. Esso utilizza un'ermeneutica del sospetto: siccome la storia è stata regolarmente scritta dai vincitori, è opportuno, per scoprire la verità, non fidarsi dei testi ma cercare in essi degli indizi che rivelino qualcosa di diverso.

Il secondo criterio è sociologico; si basa sullo studio delle società dei tempi biblici, della loro stratificazione sociale e della posizione che occupava in esse la donna.

Per quanto concerne gli scritti neotestamentari, l'oggetto dello studio non è, in definitiva, la concezione della donna espressa nel Nuovo Testamento, ma la ricostruzione storica di due situazioni diverse della donna nel I secolo: quella abituale nella società ebraica e greco-romana e quella, innovatrice, istituita nel movimento di Gesù e nelle Chiese paoline, dove si sarebbe formata «una comunità di discepoli di Gesù, tutti uguali». Uno dei testi invocati a fondamento di questa visione delle cose è *Gal 3, 28*. L'obiettivo è quello di riscoprire per il presente la storia dimenticata del ruolo della donna nella Chiesa delle origini.

Numerosi sono i contributi positivi provenienti dall'esegesi femminista. Le donne hanno preso così una parte più attiva nella ricerca esegetica; sono riuscite a percepire, spesso meglio degli uomini, la presenza, il significato e il

ruolo della donna nella Bibbia, nella storia delle origini cristiane e nella Chiesa. L'orizzonte culturale moderno, grazie alla sua più grande attenzione alla dignità della donna e al suo ruolo nella società e nella Chiesa, fa sì che si pongano al testo biblico nuovi interrogativi, occasioni di nuove scoperte. La sensibilità femminile porta a svelare e a correggere alcune interpretazioni correnti, che erano tendenziose e miravano a giustificare il dominio dell'uomo sulla donna.

Per quanto concerne l'Antico Testamento, molti studi si sono sforzati di arrivare a una migliore comprensione dell'immagine di Dio. Il Dio della Bibbia non è la proiezione di una mentalità patriarcale. È Padre, ma è anche Dio di tenerezza e di amore materni.

Nella misura in cui l'esegesi femminista si basa su un partito preso, corre il rischio di interpretare i testi biblici in modo tendenzioso e quindi impugnabile. Per provare le sue tesi deve ricorrere spesso, in mancanza di meglio, ad argomenti *ex silentio*. Questi, com'è noto, sono poco attendibili e non possono mai essere sufficienti a stabilire solidamente una conclusione. D'altra parte, il tentativo fatto per ricostruire, grazie a labili indizi individuati nei testi, una situazione storica che si ritiene questi stessi testi abbiano voluto nascondere, non corrisponde più a un lavoro di esegesi propriamente detto, poiché porta al rifiuto del contenuto dei testi ispirati per preferirne loro una ricostruzione ipotetica diversa.

L'esegesi femminista solleva spesso il problema del potere nella Chiesa, che, com'è noto, è oggetto di discussioni e anche di scontri. In questo campo, l'esegesi femminista potrà essere utile alla Chiesa solo nella misura in cui non cadrà nelle stesse trappole che essa denuncia e non perderà di vista l'insegnamento evangelico sul potere come servizio, insegnamento rivolto da Gesù a tutti i discepoli, uomini e donne².

² Il testo di quest'ultimo capoverso ha ricevuto 11 voti favorevoli su 19 votanti; 4 hanno votato contro e 4 si sono astenuti. Quelli che hanno votato contro hanno chiesto che il risultato della votazione fosse pubblicato con il testo. La Commissione si è impegnata a farlo.

F. Lettura fondamentalista

La lettura fondamentalista parte dal principio che la Bibbia, essendo Parola di Dio ispirata ed esente da errore, dev'essere letta e interpretata letteralmente in tutti i suoi dettagli. Ma per "interpretazione letterale" essa intende un'interpretazione primaria, letteralista, che esclude cioè ogni sforzo di comprensione della Bibbia che tenga conto della sua crescita nel corso della storia e del suo sviluppo. Si oppone perciò all'utilizzazione del metodo storico-critico per l'interpretazione della Scrittura, così come ad ogni altro metodo scientifico.

La lettura fondamentalista ha avuto la sua origine, all'epoca della Riforma, da una preoccupazione di fedeltà al senso letterale della Scrittura. Dopo il secolo dei lumi, essa si è presentata, nel protestantesimo, come una salvaguardia contro l'esegesi liberale. Il termine "fondamentalista" si ricollega direttamente al Congresso Biblico Americano tenutosi a Niagara, nello stato di New York nel 1895. Gli esegeti protestanti conservatori definirono allora «cinque punti del fondamentalismo»: l'inerranza verbale della Scrittura, la divinità di Cristo, la sua nascita verginale, la dottrina dell'espiazione vicaria e la risurrezione corporale in occasione della seconda venuta di Cristo. Quando la lettura fondamentalista si propagò in altre parti del mondo, diede vita ad altri tipi di lettura, ugualmente "letteralisti", in Europa, Asia, Africa e America Latina. Questo genere di lettura trova sempre più numerosi aderenti nel corso dell'ultima parte del XX secolo, in alcuni gruppi religiosi e sette e anche tra i cattolici.

Benché il fondamentalismo abbia ragione di insistere sull'ispirazione divina della Bibbia, sull'inerranza della Parola di Dio e sulle altre verità bibliche incluse nei cinque punti fondamentali, il suo modo di presentare queste verità si radica in una ideologia che non è biblica, checché ne dicano i suoi rappresentanti. Infatti essa esige una adesione ferma e sicura ad atteggiamenti dottrinali rigidi e impone, come fonte unica d'insegnamento riguardo alla vita cristiana e alla salvezza, una lettura della Bibbia che rifiuti ogni

tipo di atteggiamento o ricerca critici.

Il problema di base di questa lettura fondamentalista è che, rifiutando di tener conto del carattere storico della rivelazione biblica, si rende incapace di accettare pienamente la verità della stessa Incarnazione. Il fondamentalismo evita la stretta relazione del divino e dell'umano nei rapporti con Dio. Rifiuta di ammettere che la Parola di Dio ispirata è stata espressa in linguaggio umano ed è stata redatta, sotto l'ispirazione divina, da autori umani le cui capacità e risorse erano limitate. Per questa ragione, tende a trattare il testo biblico come se fosse stato dettato parola per parola dallo Spirito e non arriva a riconoscere che la Parola di Dio è stata formulata in un linguaggio e una fraseologia condizionati da una data epoca. Non accorda nessuna attenzione alle forme letterarie e ai modi umani di pensare presenti nei testi biblici, molti dei quali sono frutto di una elaborazione che si è estesa su lunghi periodi di tempo e porta il segno di situazioni storiche molto diverse.

Il fondamentalismo insiste anche in modo indebito sull'inerranza dei dettagli nei testi biblici, specialmente in materia di fatti storici o di pretese verità scientifiche. Spesso storicizza ciò che non aveva alcuna pretesa di storicità, perché considera come storico tutto ciò che è riferito o raccontato con verbi al passato, senza la necessaria attenzione alla possibilità di un significato simbolico o figurativo.

Il fondamentalismo tende spesso a ignorare o a negare i problemi che il testo biblico comporta nella sua formulazione ebraica, aramaica o greca. E spesso strettamente legato a una determinata traduzione, antica o moderna. Omette ugualmente di considerare le "riletture" di alcuni passi all'interno stesso della Bibbia.

Per ciò che concerne i Vangeli, il fondamentalismo non tiene conto della crescita della tradizione evangelica, ma confonde ingenuamente lo stadio finale di questa tradizione (ciò che gli evangelisti hanno scritto) con lo stadio iniziale (le azioni e le parole del Gesù della storia). Viene trascurato nello

stesso tempo un dato importante: il modo in cui le stesse prime comunità cristiane compresero l'impatto prodotto da Gesù di Nazaret e dal suo messaggio. Invece abbiamo lì una testimonianza dell'origine apostolica della fede cristiana e la sua diretta espressione. Il fondamentalismo snatura così l'apello lanciato dal Vangelo stesso.

Il fondamentalismo porta inoltre a una grande ristrettezza di vedute: ritiene infatti come conforme alla realtà, perché la si trova espressa nella Bibbia, una cosmologia antica superata, il che impedisce il dialogo con una concezione più aperta dei rapporti tra cultura e fede. Si basa su una lettura non critica di alcuni testi della Bibbia per confermare idee politiche e atteggiamenti sociali segnati da pregiudizi, per esempio razzisti, del tutto contrari al Vangelo cristiano.

Infine, nel suo attaccamento al principio del « sola Scrittura », il fondamentalismo separa l'interpretazione della Bibbia dalla Tradizione guidata dallo Spirito, che si sviluppa in modo autentico in unione con la Scrittura in seno alla comunità di fede. Gli manca la consapevolezza che il Nuovo Testamento si è formato all'interno

della Chiesa cristiana e che è Sacra Scrittura di questa Chiesa, la cui esistenza ha preceduto la composizione dei suoi testi. Per questa ragione, il fondamentalismo è spesso antiecclesiale, ritenendo come trascurabili i Credo, i dogmi e le pratiche liturgiche che sono diventate parte della tradizione ecclesiastica, così come la funzione di insegnamento della Chiesa stessa. Si presenta come una forma di interpretazione privata, la quale non riconosce che la Chiesa è fondata sulla Bibbia e attinge la sua vita e la sua ispirazione nelle Scritture.

L'approccio fondamentalista è pericoloso, perché attira le persone che cercano risposte bibliche ai loro problemi di vita. Tale approccio può illuderle offrendo interpretazioni pie ma illusorie, invece di dire loro che la Bibbia non contiene necessariamente una risposta immediata a ciascuno di questi problemi. Il fondamentalismo invita, senza dirlo, a una forma di suicidio del pensiero. Mette nella vita una falsa certezza, poiché confonde inconsciamente i limiti umani del messaggio biblico con la sostanza divina dello stesso messaggio.

II. QUESTIONI DI ERMENEUTICA

A. Ermeneutiche filosofiche

Il cammino dell'esegesi è chiamato a essere ripensato tenendo conto dell'ermeneutica filosofica contemporanea, che ha messo in evidenza l'implicazione della soggettività nella conoscenza, specialmente nella conoscenza storica. La riflessione ermeneutica ha acquistato nuovo slancio con la pubblicazione dei lavori di Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey e, soprattutto, Martin Heidegger. Sulla scia di queste filosofie, ma anche allontanan-

dosi da esse, diversi autori hanno approfondito la teoria ermeneutica contemporanea e le sue applicazioni alla Scrittura. Tra essi menzioneremo in particolare Rudolf Bultmann, Hans Georg Gadamer e Paul Ricœur. Non è possibile riassumere qui il loro pensiero; sarà sufficiente indicare alcune idee centrali della loro filosofia che hanno un'incidenza sull'interpretazione dei testi biblici³.

³ L'ermeneutica della parola sviluppata da Gerhard Ebeling ed Ernst Fuchs parte da un altro approccio e appartiene a un altro campo di pensiero. Si tratta di una teologia ermeneutica più che di una filosofia ermeneutica. Ebeling concorda tuttavia con autori come Bultmann e Ricœur nell'affermare che la Parola di Dio trova il suo pieno significato solo congiungendosi con coloro ai quali essa si rivolge.

1. Prospettive moderne

Costatando la distanza culturale tra il mondo del I secolo e quello del ventesimo, e preoccupato di far sì che la realtà di cui parla la Scrittura parli all'uomo contemporaneo, Bultmann ha insistito sulla precomprensione necessaria a ogni comprensione e ha elaborato la teoria dell'interpretazione esistenziale degli scritti del Nuovo Testamento. Basandosi sul pensiero di Heidegger, egli afferma che l'esegesi di un testo biblico non è possibile senza alcuni presupposti che ne guidino la comprensione. La precomprensione ("*Vorverständnis*") è fondata su un rapporto vitale ("*Lebensverhältnis*") dell'interprete con la cosa di cui parla il testo. Per evitare il soggettivismo, è tuttavia necessario che la precomprensione si lasci approfondire e arricchire, e perfino modificare e correggere, da ciò di cui parla il testo.

Interrogandosi sulla corretta concettualità che definirebbe le domande a partire dalle quali i testi della Scrittura potrebbero essere compresi dall'uomo di oggi, Bultmann pretende di trovare la risposta nell'analitica esistenziale di Heidegger. Gli esistenziali heideggeriani avrebbero una portata universale e offrirebbero le strutture e i concetti più appropriati per la comprensione dell'esistenza umana rivelata nel messaggio del Nuovo Testamento.

Gadamer sottolinea ugualmente la distanza storica tra il testo e il suo interprete. Egli riprende e sviluppa la teoria del circolo ermeneutico. Le anticipazioni e i preconetti che segnano la nostra comprensione provengono dalla tradizione che ci sostiene. Questa consiste in un insieme di dati storici e culturali, che costituiscono il nostro contesto vitale, il nostro orizzonte di comprensione. L'interprete ha il dovere di entrare in dialogo con la realtà di cui si parla nel testo. La comprensione si opera nella fusione degli orizzonti differenti del testo e del suo lettore ("*Horizontverschmelzung*"), ed è possibile solo se c'è un'appartenenza ("*Zugehörigkeit*"), cioè una affinità fondamentale tra l'interprete e il suo oggetto. L'ermeneutica è un processo dialettico: la comprensione di un testo è sempre una comprensione più ampia di sé.

Del pensiero ermeneutico di Ricœur, bisogna innanzi tutto sottolineare il risalto dato alla funzione di distanziamento come preliminare necessario a una giusta appropriazione del testo. Una prima distanza esiste tra il testo e il suo autore, poiché, una volta prodotto, il testo acquista una certa autonomia in rapporto al suo autore; inizia un percorso di significato. Un'altra distanza esiste tra il testo e i suoi lettori successivi; questi devono rispettare il mondo del testo nella sua alterità. I metodi di analisi letteraria e storica sono perciò necessari all'interpretazione. Tuttavia il significato di un testo può essere dato pienamente solo se viene attualizzato nel vissuto dei lettori che se ne appropriano. A partire dalla loro situazione, questi sono chiamati a far emergere significati nuovi, in linea con il senso fondamentale indicato dal testo. La conoscenza biblica non deve fermarsi al linguaggio, ma cerca di raggiungere la realtà di cui parla il testo. Il linguaggio religioso della Bibbia è un linguaggio simbolico che "fa pensare", un linguaggio di cui non si cessa di scoprire le ricchezze di significato, un linguaggio che ha di mira una realtà trascendente e che, nello stesso tempo, rende la persona umana conscia della dimensione profonda del suo essere.

2. Utilità per l'esegesi

Che dire di queste teorie contemporanee dell'interpretazione dei testi? La Bibbia è Parola di Dio per tutte le epoche che si succedono nella storia. Di conseguenza non si può ignorare una teoria ermeneutica che permette di incorporare i metodi di critica letteraria e storica in un modello di interpretazione più ampia. Si tratta di superare la distanza tra il tempo degli autori e dei primi destinatari dei testi biblici e la nostra epoca contemporanea, in modo da attualizzare correttamente il messaggio dei testi per nutrire la vita di fede dei cristiani. Ogni esegesi dei testi è chiamata a essere completata da un'"ermeneutica", nel senso recente del termine.

La necessità di un'ermeneutica, cioè di un'interpretazione nell'oggi del nostro mondo, trova un fondamento

nella Bibbia stessa e nella storia della sua interpretazione. L'insieme degli scritti dell'Antico e del Nuovo Testamento si presenta come il prodotto di un lungo processo di reinterpretazione degli eventi fondatori, in stretto legame con la vita delle comunità dei credenti. Nella tradizione ecclesiale, i primi interpreti della Scrittura, i Padri della Chiesa, pensavano che la loro esegesi dei testi fosse completa solo se ne facevano emergere il significato per i cristiani del loro tempo nella loro situazione. Si è fedeli all'intenzionalità dei testi biblici solo nella misura in cui si cerca di ritrovare, nel cuore della loro formulazione, la realtà di fede che essi esprimono e se si collega questa realtà con l'esperienza credente del nostro mondo.

L'ermeneutica contemporanea è una sana reazione al positivismo storico e alla tentazione di applicare allo studio della Bibbia i criteri di oggettività utilizzati nelle scienze naturali. Da una parte, gli eventi riportati nella Bibbia sono eventi interpretati; dall'altra, ogni esegesi dei racconti di questi eventi implica necessariamente la soggettività dell'esegeta. La giusta conoscenza del testo biblico è accessibile solo a colui che ha un'affinità vissuta con ciò di cui parla il testo. La domanda che si pone a ogni interprete è la seguente: quale teoria ermeneutica rende possibile una corretta comprensione della realtà profonda di cui parla la Scrittura e una sua espressione che abbia significato per l'uomo di oggi?

Bisogna riconoscere, in effetti, che alcune teorie ermeneutiche sono inadeguate per interpretare la Scrittura. Per esempio, l'interpretazione esistenziale di Bultmann porta a racchiudere il messaggio cristiano nei limiti di una filosofia particolare. Inoltre, in virtù

dei presupposti che sono alla base di questa ermeneutica, il messaggio religioso della Bibbia è svuotato in gran parte della sua realtà oggettiva (a causa di una eccessiva "demitizzazione") e tende a subordinarsi a un messaggio antropologico. La filosofia diventa norma di interpretazione piuttosto che strumento di comprensione di ciò che è l'oggetto centrale di ogni interpretazione: la persona di Gesù Cristo e gli eventi di salvezza compiuti nella nostra storia. Un'autentica interpretazione della Scrittura è quindi prima di tutto accoglienza di un significato dato in alcuni eventi e, in modo eminente, nella persona di Gesù Cristo.

Tale significato è espresso nei testi. Per evitare il soggettivismo, è perciò necessario che una buona attualizzazione sia fondata sullo studio del testo e i presupposti di lettura siano costantemente verificati sul testo.

L'ermeneutica biblica, anche se fa parte dell'ermeneutica generale di ogni testo letterario e storico, è al contempo un caso unico di questa ermeneutica. I suoi caratteri specifici le vengono dal suo oggetto. Gli eventi di salvezza e il loro compimento nella persona di Gesù Cristo danno senso a tutta la storia umana. Le interpretazioni storiche nuove potranno essere solo uno svelamento o una esposizione di queste ricchezze di significato. Il racconto biblico di questi eventi non può essere compreso pienamente dalla sola ragione. La sua interpretazione dev'essere guidata da alcuni presupposti particolari, quali la fede vissuta in comunità ecclesiale e la luce dello Spirito. Con la crescita della vita nello Spirito cresce anche, nel lettore, la comprensione delle realtà di cui parla il testo biblico.

B. Sensi della Scrittura ispirata

Il contributo moderno delle ermeneutiche filosofiche e gli sviluppi recenti dello studio scientifico delle letterature permettono all'esegesi biblica di approfondire la comprensione del suo compito, la cui complessità è diventata più evidente. L'esegesi antica, che non poteva evidentemente prende-

re in considerazione le esigenze scientifiche moderne, attribuiva a ogni testo della Scrittura diversi livelli di significato. La distinzione più corrente era quella tra senso letterale e senso spirituale. L'esegesi medievale distinse nel senso spirituale tre aspetti differenti, in rapporto, rispettivamente, con

la verità rivelata, il comportamento da seguire e il compimento finale. Da lì il celebre distico di Agostino di Danimarca (XIII sec.): « *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia* ».

Come reazione contro questa molteplicità di significati, l'esegesi storico-critica ha adottato, più o meno apertamente, la tesi dell'unicità di significato, secondo la quale un testo non può avere simultaneamente diversi significati. Tutto lo sforzo dell'esegesi storico-critica è quello di definire "il" significato preciso di un dato testo biblico nelle circostanze in cui fu composto.

Ma questa tesi si scontra ora con le conclusioni delle scienze del linguaggio e delle ermeneutiche filosofiche, che affermano la polisemia dei testi scritti.

Il problema non è semplice e non si pone allo stesso modo per tutti i generi di testi: racconti storici, parabole, oracoli, leggi, proverbi, preghiere, inni, ecc. È tuttavia possibile presentare alcuni principi, sempre tenendo conto della diversità delle opinioni.

1. Senso letterale

Non è solo legittimo, ma indispensabile cercare di definire il significato preciso dei testi come sono stati composti dai loro autori, significato che è chiamato "letterale". Già San Tommaso d'Aquino ne affermava l'importanza fondamentale (S. Th. I, q. 1, a. 10, ad 1).

Il senso letterale non è da confondere col senso "letteralistico", sul quale si basano i fondamentalisti. Non è sufficiente tradurre il testo parola per parola per ottenere il suo senso letterale. È necessario comprenderlo secondo le convenzioni letterarie del tempo. Quando un testo è metaforico, il suo senso letterale non è quello che risulta dal significato immediato delle parole (per esempio: « Abbiate la cintura ai fianchi », Lc 12, 35), ma quello che corrisponde all'uso metaforico dei termini (« Abbiate un atteggiamento di disponibilità »). Quando si tratta di un racconto, il senso letterale non comporta necessariamente l'affermazione che i fatti raccontati siano effettivamente accaduti; infatti un racconto può non appartenere al genere storico,

ma essere frutto di immaginazione.

Il senso letterale della Scrittura è quello espresso direttamente dagli autori umani ispirati. Essendo frutto dell'ispirazione, questo senso è voluto anche da Dio, autore principale. Lo si discerne grazie a un'analisi precisa del testo, situato nel suo contesto letterario e storico. Il compito principale dell'esegesi è proprio quello di condurre a questa analisi, utilizzando tutte le possibilità delle ricerche letterarie e storiche, al fine di definire il senso letterale dei testi biblici con la maggiore esattezza possibile (*Divino afflante Spiritu*, EB 550). Per tale scopo, lo studio dei generi letterari antichi è particolarmente necessario (EB 560).

Il senso letterale di un testo è *unico*? In generale, sì; ma non si tratta di un principio assoluto, e questo per due ragioni. Da una parte, un autore umano può voler riferirsi nello stesso tempo a più livelli di realtà. Il caso è corrente in poesia. L'ispirazione biblica non disdegna questa possibilità della psicologia e del linguaggio umani; il quarto Vangelo ne fornisce numerosi esempi. D'altra parte, anche quando un'espressione umana sembra avere un solo significato, l'ispirazione divina può guidare l'espressione in modo da produrre un'ambivalenza. Tale è il caso dell'espressione di Caifa in Gv 11, 50. Essa esprime al tempo stesso un calcolo politico immorale e una rivelazione divina. Questi due aspetti appartengono l'uno e l'altro al senso letterale, perché sono entrambi messi in evidenza dal contesto. Anche se estremo, questo caso è significativo e deve mettere in guardia contro una concezione troppo ristretta del senso letterale dei testi ispirati.

Conviene, in particolare, essere attenti all'*aspetto dinamico* di molti testi. Il senso dei Salmi regali, per esempio, non dev'essere limitato strettamente alle circostanze storiche della loro produzione. Parlando del re, il Salmista evocava al tempo stesso una istituzione reale e una visione ideale della monarchia, conforme al disegno di Dio, in modo che il suo testo andava al di là dell'istituzione monarchica come si era manifestata nella storia. L'esegesi storico-critica ha avu-

to troppo spesso la tendenza a limitare il senso dei testi, collegandolo esclusivamente a precise circostanze storiche. Essa deve piuttosto cercare di precisare la direzione di pensiero espressa dal testo, direzione che, invece di invitare l'esegeta a limitare il senso, gli suggerisce al contrario di percepirla in prolungamenti più o meno prevedibili.

Una corrente dell'ermeneutica moderna ha sottolineato la differenza di situazione che colpisce la parola umana quando viene messa per iscritto. Un testo scritto ha la capacità di essere collocato in nuove circostanze, che lo illuminano in modi diversi, aggiungendo al suo significato nuove determinazioni. Questa capacità del testo scritto è effettiva specialmente nel caso di testi biblici, riconosciuti come Parola di Dio. In effetti, ciò che ha spinto la comunità credente a conservarli è stata la convinzione che avrebbero continuato a essere portatori di luce e di vita per le generazioni future. Il senso letterale è, fin dall'inizio, aperto a sviluppi ulteriori, che si producono grazie a "riletture" in contesti nuovi.

Non ne consegue che è possibile attribuire a un testo biblico qualsiasi significato, interpretandolo in modo soggettivo. Al contrario, è necessario respingere come inautentica ogni interpretazione che fosse eterogenea rispetto al senso espresso dagli autori umani nel loro testo scritto. Ammettere dei significati eterogenei equivarrebbe a togliere al messaggio biblico le sue radici, che sono la Parola di Dio comunicata storicamente, e ad aprire la porta a un soggettivismo incontrollabile.

2. Senso spirituale

Non è il caso, tuttavia, di prendere "eterogeneo" nel senso stretto, contrario a ogni possibilità di compimento superiore. L'evento pasquale, morte e risurrezione di Gesù, ha fissato un contesto storico radicalmente nuovo, che illumina in modo nuovo i testi antichi e fa subire loro un cambiamento di significato. In particolare, alcuni testi che, nelle circostanze antiche, dovevano essere considerati come delle iperbole (per es., l'oracolo in cui Dio, parlando di un figlio di Davide, pro-

metteva di rendere stabile per sempre il suo trono: 2 Sam 7, 12-13; 1 Cr 17, 11-14), questi testi devono ora essere presi alla lettera, perché « il Cristo, essendo risorto dai morti, non muore più » (Rm 6, 9). Gli esegeti che hanno una nozione limitata, "storicistica", del senso letterale riterranno che ci sia qui eterogeneità. Quelli che sono aperti all'aspetto dinamico dei testi riconosceranno una continuità profonda e nello stesso tempo il passaggio a un livello differente: il Cristo regna per sempre, ma non sul trono terreno di Davide (cfr. anche Sal 2, 7-8; 110, 1.4).

In casi di questo genere si parla di "senso spirituale". Come regola generale, possiamo definire il senso spirituale, compreso secondo la fede cristiana, il senso espresso dai testi biblici quando vengono letti sotto l'influsso dello Spirito Santo nel contesto del mistero pasquale di Cristo e della vita nuova che ne risulta. Questo contesto esiste effettivamente. Il Nuovo Testamento riconosce in esso il compimento delle Scritture. E perciò normalmente rileggere le Scritture alla luce di questo nuovo contesto, quello della vita nello Spirito.

Dalla definizione data si possono trarre parecchie precisazioni utili sul rapporto tra senso spirituale e senso letterale.

Contrariamente a un'opinione corrente, non c'è necessariamente distinzione tra questi due sensi. Quando un testo biblico si riferisce direttamente al mistero pasquale di Cristo o alla vita nuova che ne risulta, il suo senso letterale è un senso spirituale. Ed è il caso abituale nel Nuovo Testamento. Ne consegue che l'esegesi cristiana parla il più delle volte di senso spirituale a proposito dell'Antico Testamento. Ma già nell'Antico Testamento i testi hanno in molti casi come senso letterale un senso religioso e spirituale. La fede cristiana vi riconosce un rapporto anticipato con la vita nuova apportata da Cristo.

Quando c'è una distinzione, il senso spirituale non può mai essere privato dei rapporti con il senso letterale che ne rimane la base indispensabile; diversamente, non si potrebbe parlare di "compimento" della Scrittura. In effetti, perché si possa parlare di com-

pimento è essenziale un rapporto di continuità e di conformità. Ma è anche necessario che ci sia un passaggio a un livello superiore di realtà.

Il senso spirituale non è da confondere con le interpretazioni soggettive dettate dall'immaginazione o dalla speculazione intellettuale. Esso scaturisce dalla relazione del testo con certi dati reali che non gli sono estranei, l'evento pasquale e la sua inesauribile fecondità, che costituiscono il vertice dell'intervento divino nella storia di Israele, a vantaggio di tutta l'umanità.

La lettura spirituale, fatta comunemente o individualmente, scopre un senso spirituale autentico solo se si mantiene in queste prospettive. Vengono allora messi in relazione tre livelli di realtà: il testo biblico, il mistero pasquale e le circostanze presenti di vita nello Spirito.

L'esegesi antica, persuasa che il mistero del Cristo costituisca la chiave interpretativa di tutte le Scritture, si è sforzata di trovare un senso spirituale nei più piccoli dettagli dei testi biblici — per esempio, in ogni prescrizione delle leggi rituali — servendosi di metodi rabbinici o ispirandosi all'allegorismo ellenistico. L'esegesi moderna non può accordare un vero valore d'interpretazione a questo genere di tentativi, qualunque possa essere stata, nel passato, la loro utilità pastorale (cfr. *Divino aflante Spiritu*: EB 553).

Uno degli aspetti possibili del senso spirituale è quello tipologico, di cui si dice abitualmente che non appartiene alla Scrittura stessa, ma alle realtà espresse dalla Scrittura: Adamo figura del Cristo (cfr. *Rm* 5, 14), il diluvio figura del Battesimo (*1 Pt* 3, 20-21), ecc. In effetti, il rapporto di tipologia è ordinariamente basato sul modo in cui la Scrittura descrive la realtà antica (cfr. la voce di Abele: *Gen* 4, 10; *Eb* 11, 4; 12, 24) e non semplicemente su questa realtà. Di conseguenza, si tratta allora proprio di un senso della Scrittura.

3. Senso pieno

Relativamente recente, l'appellativo «senso pieno» (*sensus plenior*) suscita delle discussioni. Si definisce il senso pieno come un senso più profondo

del testo, voluto da Dio, ma non chiaramente espresso dall'autore umano. Se ne scopre l'esistenza in un testo biblico quando viene studiato alla luce di altri testi biblici che lo utilizzano o nel suo rapporto con lo sviluppo interno della rivelazione.

Si tratta allora o del significato che un autore biblico attribuisce a un testo biblico a lui anteriore, quando lo riprende in un contesto che gli conferisce un senso letterale nuovo, o del significato che una tradizione dottrinale autentica o una definizione conciliare dà a un testo della Bibbia. Per esempio, il contesto di *Mt* 1, 23 dà un senso pieno all'oracolo di *Is* 7, 14 sulla *almah* che concepirà un figlio, utilizzando la traduzione dei Settanta (*parthenos*): «La vergine concepirà». L'insegnamento patristico e conciliare sulla Trinità esprime il senso pieno dell'insegnamento del Nuovo Testamento su Dio il Padre, il Figlio e lo Spirito. La definizione del peccato originale da parte del Concilio di Trento fornisce il senso pieno dell'insegnamento di Paolo in *Rm* 5, 12-21 circa le conseguenze del peccato di Adamo per l'umanità. Ma quando manca un controllo di questo genere — da parte di un testo biblico esplicito o di una tradizione dottrinale autentica —, il ricorso a un preteso senso pieno potrebbe portare a interpretazioni soggettive prive di ogni validità.

In definitiva, si potrebbe considerare il "senso pieno" come un altro modo di designare il senso spirituale di un testo biblico, nel caso in cui il senso spirituale si distingua dal senso letterale. Suo fondamento è il fatto che lo Spirito Santo, autore principale della Bibbia, può guidare l'autore umano nella scelta delle sue espressioni in modo tale che queste esprimano una verità di cui egli non percepisce tutta la profondità. Questa viene rivelata in modo più completo nel corso del tempo, grazie, da una parte, a ulteriori realizzazioni divine che manifestano meglio la portata dei testi, e grazie anche, d'altra parte, all'inserimento dei testi nel canone delle Scritture. In questo modo viene creato un nuovo contesto, che fa apparire delle potenzialità di significato che il contesto primitivo lasciava nell'ombra.

III. DIMENSIONI CARATTERISTICHE DELL'INTERPRETAZIONE CATTOLICA

L'esegesi cattolica non cerca di distinguersi usando un metodo scientifico particolare. Essa riconosce che uno degli aspetti dei testi biblici è di essere opera di autori umani, che si sono serviti delle proprie capacità e degli strumenti che il loro tempo e il loro ambiente mettevano a loro disposizione. Di conseguenza, utilizza, senza secondo fine, tutti i metodi e approcci scientifici che permettono di meglio comprendere il significato dei testi nel loro contesto linguistico, letterario, socio-culturale, religioso e storico, illuminandoli anche con lo studio delle loro fonti e tenendo conto della personalità di ogni autore (cfr. *Divino afflante Spiritu*: EB 557). In tal modo essa contribuisce attivamente allo sviluppo dei metodi e al progresso della ricerca.

Ciò che la caratterizza è il suo situarsi consapevolmente nella tradizione vivente della Chiesa, la cui prima preoccupazione è la fedeltà alla rivelazione attestata dalla Bibbia. Le ermeneutiche moderne hanno messo in lu-

ce, come abbiamo ricordato, l'impossibilità di interpretare un testo senza partire da una "precomprensione" di un genere o dell'altro. L'esegesi cattolica si avvicina agli scritti biblici con una precomprensione che unisce strettamente la moderna cultura scientifica e la tradizione religiosa proveniente da Israele e dalla comunità cristiana primitiva. La sua interpretazione si trova così in continuità con il dinamismo ermeneutico che si manifesta all'interno stesso della Bibbia e che si prolunga poi nella vita della Chiesa. Corrisponde all'esigenza di affinità vitale tra l'interprete e il suo oggetto, affinità che costituisce una delle condizioni di possibilità del lavoro esegetico.

Ogni precomprensione comporta tuttavia i suoi pericoli. Nel caso dell'esegesi cattolica, esiste il rischio di attribuire ad alcuni testi biblici un significato che non esprimono, ma che è frutto di uno sviluppo ulteriore della Tradizione. L'esegeta deve guardarsi da questo pericolo.

A. Interpretazione nella Tradizione biblica

I testi della Bibbia sono l'espressione di tradizioni religiose che esistevano prima di essi. Il modo in cui si collegano a queste tradizioni è differente secondo i casi, dato che la creatività degli autori si manifesta in gradi diversi. Nel corso del tempo tradizioni molteplici sono confluite per formare una grande tradizione comune. La Bibbia è una manifestazione privilegiata di questo processo, che essa ha contribuito a realizzare e di cui continua a essere regolatrice.

«L'interpretazione nella Tradizione biblica» comporta una grande varietà di aspetti. Con questa espressione si può intendere il modo in cui la Bibbia interpreta le esperienze umane fondamentali o gli avvenimenti particolari della storia di Israele, o ancora il modo in cui i testi biblici utilizzano varie

fonti, scritte od orali — alcune delle quali possono provenire anche da altre religioni o culture —, interpretandole. Ma essendo il nostro soggetto l'interpretazione della Bibbia, non vogliamo trattare qui queste grandi problematiche, ma semplicemente proporre alcune osservazioni sull'interpretazione dei testi biblici all'interno della Bibbia stessa.

1. Riletture

Ciò che contribuisce a dare alla Bibbia la sua unità interna, unica nel suo genere, è il fatto che gli scritti biblici posteriori si basano spesso sugli scritti anteriori. Fanno allusione ad essi, ne propongono delle "riletture" che sviluppino nuovi aspetti di significato, talvolta molto diversi dal senso primitivo,

o ancora vi si riferiscono esplicitamente, o per approfondirne il significato o per affermarne il compimento.

Così l'eredità di una terra, promessa da Dio ad Abramo per la sua discendenza (*Gen* 15, 7-18), diventa l'entrata nel santuario di Dio (*Es* 15, 17), una partecipazione al riposo di Dio (*Sal* 132, 7-8) riservato ai veri credenti (*Sal* 95, 8-11; *Eb* 3,7 - 4, 11) e, infine, l'ingresso nel santuario celeste (*Eb* 6, 12.18-20), « eredità eterna » (*Eb* 9, 15).

L'oracolo del profeta Natan, che promette a Davide una « casa », cioè una successione dinastica, « stabile per sempre » (2 *Sam* 7, 12-16), viene ricordato a più riprese (2 *Sam* 23, 5; 1 *Re* 2, 4; 3, 6; 1 *Cr* 17, 11-14), specialmente nei tempi difficili (*Sal* 89, 20-38), non senza variazioni significative, ed è prolungato da altri oracoli (*Sal* 2, 7-8; 110, 1-4; *Am* 9, 11; *Is* 7, 13-14; *Ger* 23, 5-6; ecc.), alcuni dei quali annunciano il ritorno del regno di Davide stesso (*Os* 3, 5; *Ger* 30, 9; *Ez* 34, 24; 37, 24-25; cfr. *Mc* 11, 10). Il regno promesso diventa universale (*Sal* 2, 8; *Dn* 2, 25.44; 7, 14; cfr. *Mt* 28, 18). Realizza in pienezza la vocazione dell'uomo (*Gen* 1, 28; *Sal* 8, 6-9; *Sap* 9, 2-3; 10, 2).

L'oracolo di Geremia sui settant'anni di castigo meritati da Gerusalemme e Giuda (*Ger* 25, 11-12; 29, 10) è ricordato in 2 *Cr* 25, 20-23, che ne verifica la realizzazione, ma riceve un'ulteriore elaborazione, dopo molto tempo, dall'autore di Daniele, nella convinzione che questa parola di Dio custodisca ancora un significato nascosto, che deve gettare la sua luce sulla situazione presente (*Dn* 9, 24-27).

L'affermazione fondamentale della giustizia retributiva di Dio, che ricompensa i buoni e punisce i malvagi (*Sal* 1, 1-6; 112, 1-10; *Lv* 26, 3-33; ecc.), si scontra con l'esperienza immediata che spesso non corrisponde ad essa. La Scrittura lascia allora che si esprima con vigore la protesta e la contestazione (*Sal* 44; *Gb* 10, 1-7; 13, 3-28; 23-24) e approfondisce progressivamente il mistero (*Sal* 37; *Gb* 38-42; *Is* 53; *Sap* 3-5).

2. Rapporti tra Antico Testamento e Nuovo Testamento

I rapporti intertestuali acquistano

una densità estrema negli scritti del Nuovo Testamento, pieni di allusioni all'Antico Testamento e di citazioni esplicite. Gli autori del Nuovo Testamento riconoscono all'Antico Testamento valore di rivelazione divina. Essi proclamano che questa rivelazione ha trovato il suo compimento nella vita, nell'insegnamento e soprattutto nella morte e risurrezione di Gesù, fonte di perdono e di vita eterna. « Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e apparve... » (1 *Cor* 15, 3-5): questo è il nucleo centrale della predicazione apostolica (1 *Cor* 15, 11).

Come sempre, tra le Scritture e gli eventi che le compiono, i rapporti non sono di semplice corrispondenza materiale, ma di reciproca illuminazione e di progresso dialettico: ci si accorge al tempo stesso che le Scritture rivelano il senso degli eventi e che gli eventi rivelano il senso delle Scritture, obbligano cioè a rinunciare a certi aspetti dell'interpretazione ricevuta, per adottare un'interpretazione nuova.

Fin dal tempo del suo ministero pubblico, Gesù aveva preso una posizione personale originale, diversa dall'interpretazione ricevuta al suo tempo, che era quella « degli scribi e dei farisei » (*Mt* 5, 20). Numerose ne sono le testimonianze: le antitesi del discorso della montagna (*Mt* 5, 21-48), la libertà sovrana di Gesù nell'osservanza del sabato (*Mc* 2, 27-28 e par.), il suo modo di relativizzare i precetti di purezza rituale (*Mc* 7, 1-23 e par.), la sua esigenza radicale, al contrario, in altri campi (*Mt* 10, 2-12; 10, 17-27 e par.) e soprattutto il suo atteggiamento di accoglienza verso « i pubblicani e i peccatori » (*Mc* 2, 15-17 e par.). Non si trattava da parte sua di capriccio da contestatore, ma, al contrario, di fedeltà più profonda alla volontà di Dio espressa nelle Scritture (cfr. *Mt* 5, 17; 9, 13; *Mc* 7, 8-13 e par.; 10, 5-9 e par.).

La morte e la risurrezione di Gesù spinsero all'estremo l'evoluzione cominciata, provocando, su certi punti, una completa rottura e nello stesso tempo un'apertura inattesa. La morte del Messia, « re dei Giudei » (*Mc* 15, 26 e par.), provocò una trasformazione dell'interpretazione terrena dei Salmi

regali e degli oracoli messianici. La sua risurrezione e la sua glorificazione celeste come Figlio di Dio diedero a questi stessi testi una pienezza di significato prima inconcepibile. Alcune espressioni che sembravano iperboliche dovevano d'ora in poi essere prese alla lettera. Apparivano come preparate da Dio per esprimere la gloria del Cristo Gesù, perché Gesù è veramente « Signore » (Sal 110, 1) nel senso più forte del termine (At 2, 36; Fil 2, 10-11; Eb 1, 10-12); è il Figlio di Dio (Sal 2, 7; Mc 14, 62; Rm 1, 3-4), Dio con Dio (Sal 45, 7; Eb 1, 8; Gv 1, 1; 20, 28); « il suo regno non avrà fine » (Lc 1, 32-33; cfr. 1 Cr 17, 11-14; Sal 45, 7; Eb 1, 8); egli è nello stesso tempo « sacerdote in eterno » (Sal 110, 2; Eb 5, 6-10; 7, 23-24).

Alla luce degli eventi della Pasqua gli autori del Nuovo Testamento rilesse- ro l'Antico Testamento. Lo Spirito Santo inviato dal Cristo glorificato (cfr. Gv 15, 26; 16, 7) ne fece scoprire loro il senso spirituale. Essi furono così portati ad affermare più che mai il valore profetico dell'Antico Testamento, ma anche a relativizzare fortemente il suo valore di istituzione salvifica. Questo secondo punto di vista, che appare già nei Vangeli (cfr. Mt 11, 11-13 e par.; 12, 41-42 e par.; Gv 4, 12-14; 5, 37; 6, 32) si manifesta con tutta la sua forza in alcune lettere paoline e nella lettera agli Ebrei. Paolo e l'Autore della lettera agli Ebrei dimostrano che la *Torah*, in quanto rivelazione, annuncia essa stessa la sua fine come sistema legislativo (cfr. Gal 2, 15 - 5, 1; Rm 3, 20-21; 6, 14; Eb 7, 11-19; 10, 8-9). Ne consegue che i pagani che aderiscono alla fede in Cristo non devono essere sottomessi a tutti i precetti della legislazione biblica, ormai ridotta, nel suo insieme, allo statuto di istituzione legale di un popolo particolare, ma devono nutrirsi all'Antico Testamento come Parola di Dio, che permette loro di scoprire meglio tutte le dimensioni del mistero pasquale di cui essi vivono (cfr. Lc 24, 25-27.44-45; Rm 1, 1-2).

All'interno della Bibbia cristiana, i rapporti tra Nuovo Testamento e Antico Testamento non sono quindi privi di complessità. Quando si tratta del-

l'uso di testi particolari, gli autori del Nuovo Testamento fanno naturalmente ricorso alle conoscenze e ai procedimenti di interpretazione del loro tempo. Esigere da essi che si conformino ai metodi scientifici moderni sarebbe un anacronismo. L'esegeta deve piuttosto acquisire la conoscenza dei procedimenti antichi per poter interpretare correttamente l'uso che ne viene fatto. Rimane vero, d'altra parte, che egli non deve accordare un valore assoluto a ciò che è conoscenza umana limitata.

Infine conviene aggiungere che all'interno del Nuovo Testamento, come già all'interno dell'Antico Testamento, si scopre la giustapposizione di prospettive differenti e talvolta in tensione le une con le altre, per esempio sulla situazione di Gesù (Gv 8, 29; 16, 32 e Mc 15, 34) o sul valore della legge mosaica (Mt 5, 17-19 e Rm 6, 14) o sulla necessità delle opere per essere giustificati (Gc 2, 24 e Rm 3, 28; Ef 2, 8-9). Una delle caratteristiche della Bibbia è proprio l'assenza di spirito di sistematizzazione e la presenza, al contrario, di tensioni dinamiche. La Bibbia ha accolto parecchi modi di interpretare gli stessi avvenimenti o di considerare gli stessi problemi, invitando così a rifiutare il semplicismo e la ristrettezza di spirito.

3. Alcune conclusioni

Da quanto abbiamo detto si può concludere che la Bibbia contiene numerose indicazioni e suggerimenti sull'arte di interpretarla. La Bibbia è infatti, fin dall'inizio, essa stessa interpretazione. I suoi testi sono stati riconosciuti dalle comunità dell'Antica Alleanza e del tempo apostolico come valida espressione della loro fede. E secondo l'interpretazione delle comunità e in relazione con essa che questi testi sono stati riconosciuti come Sacra Scrittura (così, per es., il Cantico dei Cantici fu riconosciuto come Scrittura Sacra in quanto applicato alla relazione tra Dio e Israele). Nel corso della formazione della Bibbia, gli scritti che la compongono sono stati, in molti casi, rielaborati e reinterpretati, per rispondere a situazioni nuove, prima sconosciute.

Il modo di interpretare i testi che si manifesta nella Sacra Scrittura suggerisce le seguenti osservazioni.

Dato che la Sacra Scrittura è venuta alla luce sulla base di un consenso di comunità credenti che hanno riconosciuto nel suo testo l'espressione della fede rivelata, la sua stessa interpretazione dev'essere, per la fede viva delle comunità ecclesiali, fonte di consenso sui punti essenziali.

Dato che l'espressione della fede, come la si trovava nella Sacra Scrittura riconosciuta da tutti, dovette essere continuamente rinnovata per far fronte a situazioni nuove — il che spiega le "riletture" di molti testi biblici —, l'interpretazione della Bibbia deve ugualmente avere un aspetto di creatività e affrontare le questioni nuove, per rispondervi partendo dalla Bibbia.

Dato che i testi della Scrittura hanno talvolta rapporti di tensione tra loro, l'interpretazione deve necessariamente essere pluralistica. Nessuna interpretazione particolare può esaurire il significato dell'insieme, che è una sinfonia a più voci. L'interpretazione di un testo particolare deve quindi evitare di essere esclusivista.

La Sacra Scrittura è in dialogo con le comunità credenti: è scaturita dalle loro tradizioni di fede. I suoi testi si sono sviluppati in rapporto con queste tradizioni e hanno contribuito, re-

ciprocamente, al loro sviluppo. Ne consegue che l'interpretazione della Scrittura si fa in seno alla Chiesa nella sua pluralità e nella sua unità e nella sua tradizione di fede.

Le tradizioni di fede formavano l'ambiente vitale in cui si è inserita l'attività letteraria degli autori della Sacra Scrittura. Questo inserimento comprendeva anche la partecipazione alla vita liturgica e all'attività esterna delle comunità, al loro mondo spirituale, alla loro cultura e alle peripezie del loro destino storico. L'interpretazione della Sacra Scrittura esige perciò, in modo simile, la partecipazione degli esegeti a tutta la vita e a tutta la fede della comunità credente del loro tempo.

Il dialogo con la Sacra Scrittura nel suo insieme, e quindi con la comprensione della fede propria delle epoche anteriori, dev'essere necessariamente accompagnato da un dialogo con la generazione presente. Questo comporta l'allacciamento di un rapporto di continuità, ma anche la costatazione di differenze. Ne consegue che l'interpretazione della Scrittura comporta un lavoro di verifica e di selezione; essa rimane in continuità con le tradizioni esegetiche anteriori, di cui conserva e fa propri molti elementi, ma su altri punti se ne stacca, per poter progredire.

B. Interpretazione nella Tradizione della Chiesa

La Chiesa, Popolo di Dio, è cosciente di essere aiutata dallo Spirito Santo nella sua comprensione e interpretazione della Scrittura. I primi discepoli di Gesù sapevano di non essere in grado di comprendere immediatamente in tutti i suoi aspetti la pienezza che avevano ricevuto. Essi facevano l'esperienza, nella loro vita di comunità condotta con perseveranza, di un approfondimento e di una progressiva esplicitazione della rivelazione ricevuta. Riconoscevano in questo l'influenza e l'azione dello "Spirito di verità", che il Cristo aveva loro promesso per guidarli verso la pienezza della verità (Gv 16, 12-13). E così anche che la Chiesa continua il suo cammino, sostenuta dalla promessa del Cristo:

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

1. Formazione del Canone

Guidata dallo Spirito Santo e alla luce della Tradizione vivente che ha ricevuto, la Chiesa ha identificato gli scritti che devono essere considerati come Sacra Scrittura nel senso che, « scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa » (*Dei Verbum*, 11) e contengono « la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle Sacre Lettere » (*Ibid.*).

La fissazione di un "canone" delle Sacre Scritture fu la conclusione di un lungo processo. Le comunità dell'Antica Alleanza (da gruppi particolari, come i circoli profetici o l'ambiente sacerdotale, fino all'insieme del popolo) riconobbero in un certo numero di testi la Parola di Dio che suscitava la loro fede e le guidava nella vita; essi ricevettero questi testi come un patrimonio da custodire e da trasmettere. Così questi testi cessavano di essere semplicemente l'espressione dell'ispirazione di autori particolari, diventando proprietà comune del Popolo di Dio. Il Nuovo Testamento attesta la sua venerazione per questi testi sacri, che riceve come una preziosa eredità trasmessa dal popolo ebraico. Li considera come « Sacre Scritture » (*Rm* 1, 2), « ispirate » dallo Spirito di Dio (*2 Tm* 3, 16; cfr. *2 Pt* 1, 20-21), che « non possono essere abolite » (*Gv* 10, 35).

A questi testi che formano « l'Antico Testamento » (cfr. *2 Cor* 3, 14), la Chiesa ha unito strettamente gli scritti in cui ha riconosciuto, da una parte, la testimonianza autentica, proveniente dagli Apostoli (cfr. *Lc* 1, 2; *1 Gv* 1, 1-3) e garantita dallo Spirito Santo (cfr. *1 Pt* 1, 12), su « tutto quello che Gesù fece e insegnò dal principio » (*At* 1, 1) e, dall'altra, le istruzioni date dagli stessi Apostoli e da altri discepoli per costituire la comunità dei credenti. Questa duplice serie di scritti ha ricevuto, in seguito, il nome di "Nuovo Testamento".

In questo processo hanno influito numerosi fattori: la certezza che Gesù — e gli Apostoli con lui — avevano riconosciuto l'Antico Testamento come Scrittura ispirata e che il suo mistero pasquale ne costituiva il compimento; la convinzione che gli scritti del Nuovo Testamento provengono in modo autentico dalla predicazione apostolica (il che non implica che siano stati composti tutti dagli Apostoli stessi); la constatazione del loro uso nella liturgia cristiana e della loro conformità con la regola della fede; l'esperienza, infine, del loro accordo con la vita ecclesiale delle comunità e della loro capacità di nutrire questa vita.

Fissando il canone delle Scritture, la Chiesa fissava anche e definiva la sua stessa identità, cosicché le Scritture

sono ormai uno specchio nel quale la Chiesa può costantemente riscoprire la sua identità e verificare, secolo dopo secolo, il modo in cui essa risponde continuamente al Vangelo e dispone se stessa a esserne lo strumento di trasmissione (cfr. *Dei Verbum*, 7). Questo conferisce agli scritti canonici un valore salvifico e teologico completamente diverso da quello di altri testi antichi. Se questi ultimi possono gettare molta luce sulle origini della fede, non possono mai sostituirsi all'autorità degli scritti considerati canonici e quindi fondamentali per la comprensione della fede cristiana.

2. Egesi patristica

Fin dai primi tempi è stata forte la convinzione che lo stesso Spirito Santo, che ha spinto gli autori del Nuovo Testamento a mettere per iscritto il messaggio della salvezza (*Dei Verbum*, 7, 18), offre ugualmente alla Chiesa un'assistenza continua per l'interpretazione dei suoi scritti ispirati (cfr. Ireneo, *Adv. Haer.*, 3.24.1; cfr. 3.1.1; 4.33.8; Origene, *De Princ.*, 2.7.2; Tertulliano, *De Praescr.*, 22).

I Padri della Chiesa, che hanno avuto un ruolo particolare nel processo di formazione del canone, hanno similmente un ruolo fondatore in rapporto alla Tradizione vivente che accompagna senza interruzione e guida la lettura e l'interpretazione che la Chiesa fa delle Scritture (cfr. *Providentissimus Deus*: *EB* 110-111; *Divino afflante Spiritu*: *EB* 554; *Dei Verbum*, 23; Pontificia Commissione Biblica, *Istruzione sulla storicità dei Vangeli*, 1: *EB* 646). Nella corrente della grande Tradizione, il contributo particolare dell'esgesi patristica consiste in questo: essa ha tratto dall'insieme della Scrittura gli orientamenti di base che hanno dato forma alla Tradizione dottrinale della Chiesa e ha fornito un ricco insegnamento teologico per l'istruzione e il nutrimento spirituale dei fedeli.

Presso i Padri della Chiesa, la lettura della Scrittura e la sua interpretazione occupano un posto considerevole. Ne sono una testimonianza innanzi tutto le opere direttamente legate alla comprensione delle Scritture, cioè le omelie e i commentari, ma an-

che le opere di controversia e di teologia, in cui il riferimento alla Scrittura serve da argomento principale.

Il luogo abituale della lettura biblica è la Chiesa, durante la liturgia. Questa è la ragione per cui l'interpretazione proposta è sempre di natura teologica, pastorale e teologale, a servizio delle comunità e dei singoli credenti.

I Padri considerano la Bibbia innanzi tutto come il Libro di Dio, opera unica di un autore unico; ma non per questo riducono gli autori umani al ruolo di meri strumenti passivi; sanno attribuire all'uno o all'altro libro, preso individualmente, uno scopo particolare. Ma il loro tipo di approccio presta scarsa attenzione allo sviluppo storico della rivelazione. Numerosi Padri della Chiesa presentano il *Logos*, Verbo di Dio, come l'autore dell'Antico Testamento e affermano così che tutta la Scrittura ha una portata cristologica.

Fatta eccezione di alcuni esegeti della scuola antiochena (in particolare Teodoro di Mopsuestia), i Padri si sentono autorizzati a prendere una frase al di fuori del suo contesto per riconoscere una verità rivelata da Dio. Nelle controversie con i Giudei o in quelle dogmatiche con altri teologi, non esitano ad appoggiarsi su interpretazioni di questo genere.

Spinti soprattutto dalla preoccupazione di vivere della Bibbia in comunione con i loro fratelli, i Padri si limitano spesso a usare il testo biblico corrente nel loro ambiente. Interessandosi metodicamente alla Bibbia ebraica, Origene era animato soprattutto dalla preoccupazione di trovare argomenti da opporre ai Giudei a partire da testi per essi accettabili. Esaltando la *veritas hebraica*, San Girolamo prende una posizione marginale.

I Padri applicano in modo più o meno frequente il metodo allegorico, allo scopo di dissipare lo scandalo che potrebbero provare alcuni cristiani e gli avversari pagani del cristianesimo nel leggere certi passi della Bibbia. Ma molto raramente vengono annullate la letteralità e la storicità dei testi. Il ricorso dei Padri all'allegoria va generalmente al di là del fenomeno dell'adattamento al metodo allegorico usato dagli autori pagani.

Il ricorso all'allegoria deriva anche dalla convinzione che la Bibbia, libro di Dio, è stata da Lui data al suo popolo, la Chiesa. In linea di massima niente dev'essere lasciato da parte come desueto o definitivamente caduco. Nelle loro spiegazioni della Bibbia i Padri mescolano e intrecciano le interpretazioni tipologiche e allegoriche in un modo quasi inestricabile, sempre con una finalità pastorale e pedagogica. Tutto quanto è scritto, è stato scritto per la nostra istruzione (cfr. *1 Cor 10, 11*).

Persuasi che si tratti del libro di Dio, quindi inesauribile, i Padri credono di poter interpretare un determinato passo secondo un determinato schema allegorico, ma ritengono che ognuno è libero di proporre qualcosa di diverso, purché si rispetti l'analogia della fede.

L'interpretazione allegorica delle Scritture che caratterizza l'esegesi patristica rischia di disorientare l'uomo moderno, ma l'esperienza di Chiesa che questa esegesi esprime offre un contributo sempre utile (cfr. *Divino afflante Spiritu*: EB 555; *Dei Verbum*, 23). I Padri insegnano a leggere teologicamente la Bibbia in seno a una Tradizione vivente con un autentico spirito cristiano.

3. Ruolo dei diversi membri della Chiesa nell'interpretazione

In quanto date alla Chiesa, le Scritture sono il tesoro comune di tutto il corpo dei credenti: « La Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono un unico deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa. Aderendo ad esso tutto il popolo santo, unito ai suoi Pastori, resta assiduamente fedele all'insegnamento degli Apostoli... » (*Dei Verbum*, 10; cfr. anche 21). È vero che la familiarità con il testo delle Scritture è stato, tra i fedeli, più marcato in certe epoche della storia della Chiesa che in altre. Ma le Scritture hanno occupato un posto di primo piano in tutti i momenti importanti del rinnovamento nella vita della Chiesa, dal movimento monastico dei primi secoli fino all'epoca recente del Concilio Vaticano II.

Questo Concilio insegna che tutti i battezzati, quando partecipano, nella fede in Cristo, alla celebrazione dell'Eucaristia, riconoscono la presenza di Cristo anche nella sua Parola, « giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la Sacra Scrittura » (*Sacrosanctum Concilium*, 7). A questo ascolto della parola essi vengono con « il senso della fede (*sensus fidei*) che caratterizza tutto il popolo [di Dio]. (...) Grazie a questo senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il Popolo di Dio, sotto la guida del sacro Magistero, al quale fedelmente si conforma, accoglie non una parola umana ma, qual è in realtà, la Parola di Dio (cfr. *1 Ts* 2, 13); aderisce indefettibilmente alla fede una volta per tutte trasmessa ai santi (cfr. *Gd* 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita » (*Lumen gentium*, 12).

Così, dunque, tutti i membri della Chiesa hanno un ruolo nell'interpretazione delle Scritture. Nell'esercizio del loro ministero pastorale, i *Vescovi*, in quanto successori degli Apostoli, sono i primi testimoni e garanti della Tradizione vivente nella quale le Scritture sono interpretate in ogni epoca. « Questi, illuminati dallo Spirito di verità, devono custodire fedelmente la Parola di Dio, spiegarla e diffonderla con la loro predicazione » (*Dei Verbum*, 9; cfr. *Lumen gentium*, 25). In quanto collaboratori dei Vescovi, i *sacerdoti* hanno come primo dovere la proclamazione della Parola (*Presbyterorum Ordinis*, 4). Essi sono dotati di un carisma particolare per l'interpretazione della Scrittura quando, trasmettendo, non le loro idee personali, ma la Parola di Dio, applicano la verità eterna del Vangelo alle circostanze concrete della vita (*Ibid.*). E compito dei *sacerdoti* e dei *diaconi*, soprattutto quando amministrano i Sacramenti, mettere in luce l'unità che Parola e Sacramento formano nel ministero della Chiesa.

In quanto presidenti della comunità eucaristica ed educatori della fede, i ministri della Parola hanno come compito principale non semplicemente quello di fornire un insegnamento, ma di aiutare i fedeli a comprendere e discernere ciò che la Parola di Dio dice nei loro cuori quando ascoltano e me-

ditano le Scritture. Così tutta la *Chiesa locale*, secondo il modello di Israele, Popolo di Dio (*Es* 19, 5-6), diventa una comunità che sa che Dio le parla (cfr. *Gv* 6, 45) e fa di tutto per ascoltarlo con fede, amore e docilità verso la Parola (*Dt* 6, 4-6). Tali comunità, che ascoltano veramente, diventano nel loro ambiente, purché restino sempre unite a tutta la Chiesa nella fede e nell'amore, ardenti focolai di evangelizzazione e di dialogo, e anche agenti di trasformazione sociale (*Evangelii nuntiandi*, 57-58; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione su libertà cristiana e liberazione*, 69-70).

Lo Spirito è anche dato, certamente, ai *cristiani individualmente*, cosicché i loro cuori possano diventare « ardenti » (cfr. *Lc* 24, 32), quando pregano e fanno uno studio orante delle Scritture nel contesto della loro vita personale. Questa è la ragione per cui il Concilio Vaticano II ha chiesto con insistenza che l'accesso alle Scritture sia facilitato in tutti i modi possibili (*Dei Verbum*, 22, 25). Questo genere di lettura, conviene notarlo, non è mai completamente privato, perché il credente legge e interpreta sempre la Scrittura nella fede della Chiesa e porta poi alla comunità il frutto della sua lettura, allo scopo di arricchire la fede comune.

Tutta la tradizione biblica e, in modo più considerevole, l'insegnamento di Gesù nei Vangeli indicano come ascoltatori privilegiati della Parola di Dio quelli che il mondo considera gente di umile condizione. Gesù ha riconosciuto che certe cose tenute nascoste ai sapienti e agli intelligenti sono state rivelate ai semplici (*Mt* 11, 25; *Lc* 10, 21) e che il Regno di Dio appartiene a quelli che sono come bambini (*Mc* 10, 14 e par.).

Nella stessa linea, Gesù ha proclamato: « Beati voi, poveri, perché vostro è il Regno di Dio » (*Lc* 6, 21; cfr. *Mt* 5, 3). Tra i segni dei tempi messianici si trova la proclamazione della buona novella ai poveri (*Lc* 4, 18; 7, 22; *Mt* 11, 5; cfr. *Istruzione su libertà cristiana e liberazione*, cit., 47-48). Quelli che, nella loro impotenza e nella loro privazione di risorse umane, si trovano spinti a porre la loro unica speranza in Dio e nella sua giustizia, hanno una capacità di ascoltare e di

interpretare la Parola di Dio, che deve essere presa in considerazione da tutta la Chiesa e richiede anche una risposta a livello sociale.

Riconoscendo la diversità dei doni e delle funzioni che lo Spirito mette a servizio della comunità, in particolare il dono di insegnare (1 Cor 12, 28-30; Rm 12, 6-7; Ef 4, 11-16), la Chiesa accorda la sua stima a coloro che manifestano una particolare capacità di contribuire alla costruzione del Corpo di Cristo per la loro competenza nell'interpretazione della Scrittura (*Divino afflante Spiritu*: EB 564-565; *Dei Verbum*, 23; Pontificia Commissione Biblica, *Istruzione sulla storicità dei Vangeli*, Introd.: EB 644-645). Benché i loro studi possano non avere sempre ricevuto gli incoraggiamenti che ottengono ora, gli *esegeti* che mettono il loro sapere al servizio della Chiesa si trovano situati in una ricca tradizione che si estende dai primi secoli, con Origene e Girolamo, fino ai tempi più recenti, con Padre Lagrange e altri, e si prolunga fino ai nostri giorni. In particolare, la ricerca del senso letterale della Scrittura, sul quale ora si insiste tanto, richiede gli sforzi congiunti di coloro che hanno competenza nel campo delle lingue antiche, della storia e della cultura, della critica testuale e dell'analisi delle forme letterarie, e che sanno usare i metodi della critica scientifica. Oltre a questa attenzione al testo nel suo contesto storico originale, la Chiesa conta su esegeti animati dallo stesso Spirito che ha ispirato la Scrittura, per assicurare che «il più gran numero possibile di ministri della Parola di Dio siano in grado di procu-

rare effettivamente al Popolo di Dio l'alimento delle Scritture» (*Divino afflante Spiritu*: EB 551. 567; *Dei Verbum*, 23; Paolo VI, *Sedula cura*: EB 722). Un motivo di soddisfazione è fornito nel nostro tempo dal numero crescente di *donne esegete*, che offrono spesso, nell'interpretazione della Scrittura, nuovi e penetranti punti di vista e mettono in luce aspetti che erano stati dimenticati.

Se le Scritture, come abbiamo ricordato sopra, sono un bene di tutta la Chiesa e fanno parte dell'«eredità della fede» che tutti, Pastori e fedeli, «conservano, professano e mettono in pratica in uno sforzo comune», rimane tuttavia vero che «l'ufficio di interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo» (*Dei Verbum*, 10). Pertanto, in ultima istanza, è il Magistero ad avere il compito di garantire l'autenticità dell'interpretazione e di indicare, se il caso lo richiede, che l'una o l'altra interpretazione particolare è incompatibile con l'autenticità del Vangelo. Adempie questo compito all'interno della *koinônia* del Corpo, esprimendo ufficialmente la fede della Chiesa per servire la Chiesa; consulta a questo scopo teologi, esegeti e altri esperti, di cui riconosce la legittima libertà e con i quali resta legato da una relazione reciproca nello scopo comune di «conservare il Popolo di Dio nella verità che rende liberi (Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, 21).

C. Compito dell'esegeta

Il compito dell'esegeta cattolico ha molteplici aspetti. È un compito di Chiesa, perché consiste nello studiare e spiegare la Sacra Scrittura in modo da metterne tutta la ricchezza a disposizione dei Pastori e dei fedeli. Ma è nello stesso tempo un compito scientifico, che mette l'esegeta cattolico in rapporto con i suoi colleghi non cattolici e con molti settori della ricerca scientifica. D'altra parte, questo compito comprende al tempo stesso il la-

voro di ricerca e quello di insegnamento. Sia l'uno che l'altro portano normalmente alla produzione di pubblicazioni.

1. Orientamenti principali

Impegnandosi nel loro compito, gli esegeti cattolici devono prendere in seria considerazione il *carattere storico* della rivelazione biblica. Infatti i due Testamenti esprimono in parole uma-

ne, che portano il segno del loro tempo, la rivelazione storica che Dio ha fatto, in diversi modi, di se stesso e del suo disegno di salvezza. Di conseguenza, gli esegeti devono far uso del metodo storico-critico, senza però attribuire ad esso l'esclusività. Tutti i metodi pertinenti di interpretazione dei testi sono abilitati ad apportare il loro contributo all'esegesi della Bibbia.

Nel loro lavoro di interpretazione, gli esegeti cattolici non devono mai dimenticare che ciò che interpretano è la *Parola di Dio*. Il loro compito non finisce una volta che hanno distinto le fonti, definito le forme o spiegato i procedimenti letterari. Lo scopo del loro lavoro è raggiunto solo quando hanno chiarito il significato del testo biblico come Parola attuale di Dio. A tale scopo, devono prendere in considerazione le diverse prospettive ermeneutiche che aiutano a cogliere l'attualità del messaggio biblico e gli permettono di rispondere ai bisogni dei lettori moderni delle Scritture.

Compito degli esegeti è anche spiegare la portata cristologica, canonica ed ecclesiale degli scritti biblici.

La *portata cristologica* dei testi biblici non è sempre evidente; deve essere messa in luce ogni qualvolta sia possibile. Anche se il Cristo ha stabilito la Nuova Alleanza nel suo sangue, i libri della Prima Alleanza non hanno perso il loro valore. Assunti nella proclamazione del Vangelo, essi acquistano e manifestano il loro pieno significato nel « mistero di Cristo » (Ef 3, 4), di cui illuminano i molteplici aspetti, venendo nello stesso tempo illuminati da esso. Questi libri, infatti, preparavano il Popolo di Dio alla sua venuta (cfr. *Dei Verbum*, 14-16).

Ogni libro della Bibbia, sebbene sia stato scritto con uno scopo distinto e abbia un suo specifico significato, si manifesta portatore di un significato ulteriore quando diventa parte dell'insieme canonico. Il compito degli esegeti include perciò la spiegazione dell'affermazione agostiniana: « *Novum Testamentum in Vetere latet, et in Novo Vetus patet* » (cfr. S. Agostino, *Quaest. in Hept.*, 2, 73: CSEL 28, III, 3, p. 141).

Gli esegeti devono anche spiegare la

relazione che esiste tra la Bibbia e la Chiesa. La Bibbia ha visto la luce in comunità credenti. Esprime la fede d'Israele, e poi quella delle comunità cristiane primitive. Unità alla Tradizione vivente che l'ha preceduta, l'accompagna ed è da essa nutrita (cfr. *Dei Verbum*, 21), la Bibbia è lo strumento privilegiato di cui Dio si serve per guidare, anche ora, la costruzione e la crescita della Chiesa in quanto Popolo di Dio. Inseparabile dalla dimensione ecclesiale è l'apertura ecumenica.

Giacché la Bibbia esprime un'offerta di salvezza presentata da Dio a tutti gli uomini, il compito degli esegeti comporta una dimensione universale che richiede un'attenzione alle altre religioni e alle aspettative del mondo attuale.

2. Ricerca

Il compito esegetico è troppo vasto per poter essere portato a buon fine nella sua interezza da un solo individuo. È necessaria una divisione del lavoro, specialmente per la *ricerca*, che richiede specialisti in diversi campi. I possibili inconvenienti della specializzazione saranno evitati grazie agli sforzi interdisciplinari.

È molto importante per il bene di tutta la Chiesa e per la sua influenza nel mondo moderno che un numero sufficiente di persone ben preparate si dedichino alla ricerca nei vari settori della scienza esegetica. Preoccupati dei bisogni più immediati del ministero, i Vescovi e i Superiori religiosi sono spesso tentati di non prendere abbastanza sul serio la responsabilità che incombe loro di provvedere a questa necessità fondamentale. Ma una carenza su questo punto espone la Chiesa a gravi inconvenienti, perché Pastori e fedeli rischiano allora di essere soggetti a una scienza esegetica estranea alla Chiesa e priva di rapporti con la vita della fede. Affermando che « *lo studio della Sacra Scrittura* » dev'essere « come l'anima della teologia » (*Dei Verbum*, 24), il Concilio Vaticano II ha mostrato tutta l'importanza della ricerca esegetica e, nello stesso tempo, ha ricordato implicitamente agli esegeti cattolici che le loro ricerche hanno

con la teologia un rapporto essenziale, di cui devono mostrarsi consapevoli.

3. Insegnamento

L'affermazione del Concilio fa anche comprendere il ruolo fondamentale che assume l'*insegnamento* dell'esegesi nelle Facoltà di teologia, nei Seminari e negli Studentati. È ovvio che il livello degli studi non sarà uniforme in questi diversi Istituti. È auspicabile che l'insegnamento dell'esegesi sia impartito da uomini e donne. Sarà più tecnico nelle Facoltà, mentre conserverà un orientamento più direttamente pastorale nei Seminari; ma non potrà mai essere privato di una seria dimensione intellettuale. Procedere diversamente significherebbe mancare di rispetto verso la Parola di Dio.

I professori di esegesi devono comunicare agli studenti una stima profonda per la Sacra Scrittura, mostrando come essa meriti uno studio attento e oggettivo, che permetta di apprezzare meglio il suo valore letterario, storico, sociale e teologico. Non possono limitarsi a trasmettere una serie di conoscenze da registrare passivamente ma devono fornire un'iniziazione ai metodi esegetici, spiegandone le principali operazioni per rendere gli studenti capaci di giudizio personale. Dato il tempo limitato di cui si dispone, è opportuno utilizzare alternativamente due modi di insegnare: da una parte, mediante esposizioni sintetiche che introducano allo studio di interi libri biblici e non lascino da parte alcun settore importante dell'Antico Testamento né del Nuovo; dall'altra, mediante analisi approfondite di testi accuratamente scelti, che siano nello stesso tempo un'iniziazione alla pratica esegetica. In entrambi i casi bisogna stare attenti a non essere unilaterali, cioè a non limitarsi né a un commento spirituale privo di base storico-critica, né a un commento storico-critico privo di contenuto dottrinale e spirituale (cfr. *Divino afflante Spiritu*: EB 551-552; Pontificia Commissione Biblica, *De Scriptura Sacra recte docenda*: EB 598). L'insegnamento deve mostrare al tempo stesso il radicamento storico degli scritti biblici, il loro aspetto di parola personale del

Padre celeste che si rivolge con amore ai suoi figli (cfr. *Dei Verbum*, 21) e il loro ruolo indispensabile nel ministero pastorale (cfr. 2 *Tm* 3, 16).

4. Pubblicazioni

Come frutto della ricerca e complemento dell'insegnamento, le *pubblicazioni* hanno una funzione di grande importanza per il progresso e la diffusione dell'esegesi. Ai nostri giorni la pubblicazione non avviene solo attraverso i testi stampati, ma anche con altri mezzi, più rapidi e più potenti (radio, televisione, strumenti elettronici), di cui è opportuno imparare a servirsi.

Le pubblicazioni di alto livello scientifico sono lo strumento principale di dialogo, di discussione e di cooperazione tra i ricercatori. Grazie ad esse, l'esegesi cattolica può mantenersi in relazione reciproca con gli altri ambienti della ricerca esegetica, come con il mondo scientifico in generale.

Ci sono poi altre pubblicazioni che rendono un grandissimo servizio adattandosi a diverse categorie di lettori, dal pubblico colto fino ai ragazzi del catechismo, passando per i gruppi biblici, i Movimenti apostolici e le Congregazioni religiose. Gli esegeti capaci di compiere una corretta divulgazione fanno un'opera estremamente utile e feconda, indispensabile per assicurare agli studi esegetici l'influsso che devono avere. In questo settore la necessità dell'attualizzazione del messaggio biblico si fa sentire in modo più pressante. Questo implica che gli esegeti prendano in considerazione le legittime esigenze delle persone istruite e colte del nostro tempo e distinguano chiaramente per loro ciò che dev'essere considerato come dettaglio secondario condizionato dal tempo, ciò che va interpretato come linguaggio mitico e ciò che bisogna valutare come senso proprio, storico e ispirato. Gli scritti biblici non sono stati composti in una lingua moderna, né nello stile del XX secolo. Le forme di espressione e i generi letterari che usano nel loro testo ebraico, aramaico o greco devono essere resi intellegibili agli uomini e alle donne di oggi, che, diversamente, sarebbero tentati o di disinteressarsi

della Bibbia, o di interpretarla in maniera semplicistica: letteralistica o fantasmatica.

In tutta la diversità dei suoi compiti, l'esegeta cattolico non ha altro scopo che il servizio della Parola di Dio. La sua ambizione non è quella di sostituire ai testi biblici i risultati del suo lavoro, sia che si tratti della ricostruzione di documenti antichi usati da-

gli autori ispirati oppure della presentazione moderna delle ultime conclusioni della scienza esegetica. Al contrario, la sua ambizione è di mettere maggiormente in luce gli stessi testi biblici, aiutando ad apprezzarli meglio e a comprenderli con sempre maggior esattezza storica e profondità spirituale.

D. Rapporti con le altre discipline teologiche

L'esegesi, essendo essa stessa una disciplina teologica, « *fides quaerens intellectum* », intrattiene con le altre discipline teologiche relazioni strette e complesse. Da una parte, infatti, la teologia sistemica ha un influsso sulla precomprensione con la quale gli esegeti affrontano i testi biblici. Ma, d'altra parte, l'esegesi offre alle altre discipline teologiche dati che sono per esse fondamentali. Pertanto tra l'esegesi e le altre discipline si stabiliscono rapporti di dialogo, nel mutuo rispetto della loro specificità.

1. Teologia e precomprensione dei testi biblici

Quando affrontano i testi biblici, gli esegeti hanno necessariamente una precomprensione. Nel caso dell'esegesi cattolica, si tratta di una precomprensione basata su certezze di fede: la Bibbia è un testo ispirato da Dio e affidato alla Chiesa per suscitare la fede e guidare la vita cristiana. Queste certezze di fede non arrivano agli esegeti allo stato bruto, ma dopo essere state elaborate nella comunità ecclesiale dalla riflessione teologica. Gli esegeti sono quindi orientati nella loro ricerca dalla riflessione dei teologi dogmatici sull'ispirazione della Scrittura e sulla funzione di questa nella vita ecclesiale.

Ma, reciprocamente, il lavoro degli esegeti sui testi ispirati apporta loro un'esperienza di cui i teologi dogmatici devono tener conto per meglio chiarire la teologia dell'ispirazione scritturistica e dell'interpretazione ecclesiale della Bibbia. L'esegesi suscita, in particolare, una coscienza più viva e più precisa del carattere storico del-

l'ispirazione biblica. Essa mostra che il processo dell'ispirazione è storico, non soltanto perché ha avuto luogo nel corso della storia d'Israele e della Chiesa primitiva, ma anche perché si è realizzato con la mediazione di persone umane segnate ciascuna dalla sua epoca e che, sotto la guida dello Spirito, hanno avuto una funzione attiva nella vita del Popolo di Dio.

D'altronde, l'affermazione teologica dello stretto rapporto tra Scrittura ispirata e Tradizione della Chiesa è stata confermata e precisata grazie allo sviluppo degli studi esegetici, che ha portato gli esegeti a prestare un'attenzione crescente all'influsso del contesto vitale in cui i testi si sono formati (« *Sitz im Leben* »).

2. Egesi e teologia dogmatica

La Sacra Scrittura, senza essere l'unico *locus theologicus*, costituisce la base privilegiata degli studi teologici. Per interpretare la Scrittura con esattezza scientifica e precisione, i teologi hanno bisogno del lavoro degli esegeti. Da parte loro, gli esegeti devono orientare le loro ricerche in modo tale che « lo studio della Sacra Scrittura » possa effettivamente essere « come l'anima della teologia » (*Dei Verbum*, 24). A tale scopo è necessario accordare una attenzione particolare al contenuto religioso degli scritti biblici.

Gli esegeti possono aiutare i teologi dogmatici a evitare due estremi: da una parte, il dualismo, che separa completamente una verità dottrinale dalla sua espressione linguistica, considerata priva di importanza; dall'altra, il fondamentalismo, che, confondendo l'umano col divino, considera

come verità rivelata anche gli aspetti contingenti delle espressioni umane.

Per evitare questi due estremi, è necessario distinguere senza separare, e accettare perciò una tensione persistente. La Parola di Dio si è espressa nell'opera di autori umani. Pensiero e parole sono nello stesso tempo di Dio e dell'uomo, così che tutto nella Bibbia proviene contemporaneamente da Dio e dall'autore ispirato. Non ne consegue, tuttavia, che Dio abbia dato un valore assoluto al condizionamento storico del suo messaggio. Questo è suscettibile di essere interpretato e attualizzato, cioè di essere staccato, almeno parzialmente, dal suo condizionamento storico passato per essere trapiantato nel condizionamento storico presente. L'esegeta stabilisce le basi di questa operazione, che il teologo dogmatico continua, prendendo in considerazione gli altri *loci theologici* che contribuiscono allo sviluppo del dogma.

3. Esegesi e teologia morale

Osservazioni analoghe possono essere fatte sui rapporti tra esegesi e teologia morale. Ai racconti concernenti la storia della salvezza la Bibbia unisce strettamente molteplici istruzioni sulla condotta da tenere: comandamenti, divieti, prescrizioni giuridiche, esortazioni e invettive profetiche, consigli dei sapienti. Uno dei compiti dell'esegesi consiste nel precisare la portata di questo abbondante materiale e preparare così il lavoro dei teologi moralisti.

Questo compito non è semplice perché spesso i testi biblici non si preoccupano di distinguere precetti morali universali, prescrizioni di purità rituale e ordinamenti giuridici particolari. Tutto viene messo insieme. D'altra parte, la Bibbia riflette un'evoluzione morale considerevole, che trova il suo compimento nel Nuovo Testamento. Non basta perciò che una certa posizione in materia di morale sia attestata nell'Antico Testamento (per es. la pratica della schiavitù o del divorzio, o quella dello sterminio in caso di guerra) perché essa continui a essere valida. È necessario un discernimento che tenga conto del necessario progresso della coscienza morale. Gli scritti dell'Antico Testamento contengono

elementi « imperfetti e caduchi » (*Dei Verbum*, 15), che la pedagogia divina non poteva eliminare subito. Lo stesso Nuovo Testamento non è di facile interpretazione nel campo della morale in quanto si esprime spesso in modo immaginifico o paradossale, o perfino provocatorio, e il rapporto dei cristiani con la legge giudaica è oggetto di aspre controversie.

I moralisti hanno quindi buone ragioni di porre agli esegeti molti e importanti interrogativi, che stimoleranno la loro ricerca. In più di un caso è possibile che la risposta sia che nessun testo biblico tratta esplicitamente il problema posto. Ma anche allora la testimonianza della Bibbia, compresa nel suo vigoroso dinamismo d'insieme, non può mancare di aiutare a definire un orientamento profondo. Sui punti più importanti resta fondamentale la morale del Decalogo. L'Antico Testamento contiene già i principi e i valori che guidano un agire pienamente conforme alla dignità della persona umana, creata « a immagine di Dio » (*Gen* 1, 27). Il Nuovo Testamento dà maggior luce a questi principi e valori, grazie alla rivelazione dell'amore di Dio nel Cristo.

4. Punti di vista diversi e necessaria interazione

Nel suo documento del 1988 sulla interpretazione dei dogmi, la Commissione Teologica Internazionale ha ricordato che, nei tempi moderni, è scoppiato un conflitto tra esegesi e teologia dogmatica; essa considera poi i contributi positivi dell'esegesi moderna per la teologia sistematica (*L'interpretazione dei dogmi*, 1988, C.I., 2). Per maggiore precisione è utile aggiungere che il conflitto è stato causato dall'esegesi liberale. Tra l'esegesi cattolica e la teologia dogmatica non c'è stato un conflitto generalizzato, ma soltanto dei momenti di forte tensione. È vero però che la tensione può degenerare in conflitto se, da una parte o dall'altra, si inaspriscono legittime differenze di punti di vista, fino a trasformarle in irriducibili opposizioni.

Infatti, i punti di vista sono differenti, e devono esserlo. Il compito primario dell'esegesi è quello di discer-

nere con precisione il significato dei testi biblici nel loro contesto proprio, cioè nel loro contesto letterario e storico particolare e poi nel contesto del canone delle Scritture. Adempiendo questo compito, l'esegeta mette in luce il senso teologico dei testi, quando essi hanno una portata di questa natura. Una relazione di continuità è così resa possibile tra l'esegesi e la riflessione teologica posteriore. Ma il punto di vista non è lo stesso, perché il compito dell'esegeta è fondamentalmente storico e descrittivo e si limita all'interpretazione della Bibbia.

Il teologo dogmatico, invece, compie un'opera speculativa e più sistematica. Per questa ragione egli si interessa veramente solo ad alcuni testi e ad alcuni aspetti della Bibbia e, inoltre, prende in considerazione molti altri dati che non sono biblici — scritti patristici, definizioni conciliari, altri documenti del Magistero, liturgia —, come pure i sistemi filosofici e la situazione culturale, sociale e politica contemporanea. Il suo compito non è semplicemente quello di interpretare la Bibbia, ma di tendere a una comprensione pienamente ponderata della fede cristiana in tutte le sue dimensioni e specialmente nei suoi rapporti decisivi con l'esistenza umana.

A causa del suo orientamento speculativo e sistematico, la teologia ha spesso ceduto alla tentazione di considerare la Bibbia una riserva di *dicta*

probantia destinati a confermare tesi dottrinali. Ai nostri giorni i teologi dogmatici hanno acquisito una coscienza più viva dell'importanza del contesto letterario e storico per l'interpretazione corretta dei testi antichi e ricorrono con più frequenza alla collaborazione degli esegeti.

In quanto Parola di Dio messa per iscritto, la Bibbia ha una ricchezza di significato che non può essere pienamente colta né imprigionata in nessuna teologia sistematica. Una delle funzioni principali della Bibbia è quella di lanciare serie sfide ai sistemi teologici e di ricordare continuamente l'esistenza di importanti aspetti della rivelazione divina e della realtà umana che sono stati talora dimenticati o trascurati negli sforzi della riflessione sistematica. Il rinnovamento della metodologia esegetica può contribuire a questa presa di coscienza.

Reciprocamente, l'esegesi deve lasciarsi illuminare dalla ricerca teologica. Questa la stimolerà a porre ai testi importanti interrogativi e a meglio scoprire tutta la loro portata e la loro fecondità. Lo studio scientifico della Bibbia non può prescindere dalla ricerca teologica, né dall'esperienza spirituale e dal discernimento della Chiesa. L'esegesi produce i suoi migliori frutti quando si effettua nel contesto della fede viva della comunità cristiana, orientata verso la salvezza del mondo intero.

IV. INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA NELLA VITA DELLA CHIESA

L'interpretazione della Bibbia, anche se compito particolare degli esegeti, non è tuttavia loro monopolio poiché essa comporta, nella Chiesa, degli aspetti che vanno al di là dell'analisi scientifica dei testi. La Chiesa, infatti, non considera la Bibbia semplicemente un insieme di documenti storici concernenti le sue origini; l'accoglie come Parola di Dio che si rivolge ad essa, e

al mondo intero, nel tempo presente. Questa convinzione di fede ha come conseguenza uno sforzo di attualizzazione e di inculturazione del messaggio biblico, come pure l'elaborazione di diversi modi di uso dei testi ispirati, nella liturgia, nella *"lectio divina"*, nel ministero pastorale e nel movimento ecumenico.

A. Attualizzazione

Già all'interno stesso della Bibbia — come abbiamo osservato nel capitolo precedente — si può notare la pratica dell'attualizzazione: i testi più antichi sono stati riletti alla luce di circostanze nuove e applicati alla situazione presente del Popolo di Dio. L'attualizzazione, basata sulle stesse convinzioni, continua necessariamente a essere praticata nelle comunità credenti.

1. Principi

I principi che fondano la pratica dell'attualizzazione sono i seguenti.

L'attualizzazione è *possibile*, perché il testo biblico, per la sua pienezza di significato, ha valore per tutte le epoche e tutte le culture (cfr. *Is* 40, 8; 66, 18-21; *Mt* 28, 19-20). Il messaggio biblico può al tempo stesso relativizzare e fecondare i sistemi di valori e le norme di comportamento di ogni generazione.

L'attualizzazione è *necessaria*, perché, anche se il loro messaggio ha valore duraturo, i testi della Bibbia sono stati redatti in funzione di circostanze passate e in un linguaggio condizionato da epoche diverse. Per manifestare la portata che hanno per gli uomini e le donne di oggi, è necessario applicare il loro messaggio alle circostanze presenti ed esprimerlo in un linguaggio adattato al tempo attuale. Ciò presuppone uno sforzo ermeneutico che miri a discernere attraverso il condizionamento storico i punti essenziali del messaggio.

L'attualizzazione deve costantemente tener conto dei *complessi rapporti* che esistono, nella Bibbia cristiana, tra il Nuovo Testamento e l'Antico, per il fatto che il Nuovo si presenta al tempo stesso come compimento e superamento dell'Antico. L'attualizzazione si effettua in conformità con l'unità dinamica così costituita.

L'attualizzazione si realizza grazie al *dinamismo della Tradizione vivente* della comunità di fede. Questa si situa esplicitamente nel prolungamento delle comunità in cui la Scrittura è nata, è stata conservata e trasmessa. Nell'attualizzazione la Tradizione adempie un duplice ruolo: procura, da una parte,

una protezione contro le interpretazioni aberranti e assicura, dall'altra, la trasmissione del dinamismo originale.

Attualizzazione *non significa* dunque *manipolazione dei testi*. Non si tratta di proiettare sugli scritti biblici opinioni o ideologie nuove, ma di ricercare con sincerità la luce che essi contengono per il tempo presente. Il testo della Bibbia ha autorità in tutti i tempi sulla Chiesa cristiana e, anche se sono passati parecchi secoli dal tempo della sua composizione, conserva il suo ruolo di guida privilegiata che non può essere manipolata. Il Magistero della Chiesa « non è al di sopra della Parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone » (*Dei Verbum*, 10).

2. Metodi

Partendo da questi principi, si possono utilizzare diversi metodi di attualizzazione.

L'attualizzazione, praticata già all'interno della Bibbia, proseguita poi nella tradizione giudaica per mezzo di procedimenti che si possono osservare nei *targumim* e nei *midrashim*: ricerca di passi paralleli (*gezerah shawah*), modifiche nella lettura del testo (*'al tiqrey*), adozione di un secondo significato (*tartey mishma'*), ecc.

Da parte loro, i Padri della Chiesa hanno fatto ricorso alla tipologia e all'allegoria per attualizzare i testi biblici in modo adatto alla situazione dei cristiani del loro tempo.

Nel nostro tempo l'attualizzazione deve tener conto dell'evoluzione della mentalità e dello sviluppo dei metodi di interpretazione.

L'attualizzazione presuppone una corretta esegesi del testo, che ne determini il *senso letterale*. Se la persona che attualizza non ha personalmente una formazione esegetica, deve ricorrere a buone guide di lettura che permettano di ben orientare l'interpretazione.

Per portare a buon fine l'attualizzazione, l'interpretazione della Scrittura mediante la Scrittura è il metodo più sicuro e più fecondo, specialmente nel caso dei testi dell'Antico Testamento che sono stati riletti nell'Antico Testamento stesso (per es. la manna di *Es* 16 in *Sap* 16, 20-29) e/o nel Nuovo Testamento (*Gv* 6). L'attualizzazione di un testo biblico nell'esistenza cristiana non può realizzarsi correttamente se manca la relazione con il mistero di Cristo e della Chiesa. Non sarebbe normale, per esempio, proporre ai cristiani, come modelli per una lotta di liberazione, unicamente episodi dell'Antico Testamento (*Esodo*, 1-2 *Maccabei*).

L'operazione ermeneutica, ispirata da filosofie ermeneutiche, comporta quindi tre tappe:

1) ascoltare la Parola a partire dalla situazione presente;

2) discernere gli aspetti della situazione presente che il testo biblico illumina o mette in discussione;

3) trarre dalla pienezza di significato del testo biblico gli elementi suscettibili di far evolvere la situazione presente in maniera feconda, conforme alla volontà salvifica di Dio in Cristo.

Grazie all'attualizzazione, la Bibbia chiarisce molti problemi attuali, per esempio: la questione dei ministeri, la dimensione comunitaria della Chiesa, l'opzione preferenziale per i poveri, la teologia della liberazione, la condizione della donna. L'attualizzazione può anche essere attenta ai valori sempre più sentiti dalla coscienza morale, come i diritti della persona, la protezione della vita umana, la preservazione dell'ambiente naturale, l'aspirazione alla pace universale.

3. Limiti

Per restare in accordo con la verità salvifica espressa nella Bibbia, l'attualizzazione deve rispettare certi limiti

B. Inculturazione

Allo sforzo di attualizzazione, che consente alla Bibbia di conservare la sua fecondità anche attraverso i mutamenti dei tempi, corrisponde, per la

e guardarsi da possibili deviazioni.

Benché ogni lettura della Bibbia sia necessariamente selettiva, sono da evitare le letture tendenziose, cioè quelle che, invece di essere docili al testo, non fanno che utilizzarlo per i loro fini limitati (come nel caso dell'attualizzazione fatta da alcune sette, per esempio i Testimoni di Geova).

L'attualizzazione perde ogni validità se si basa su *principi teorici* che sono in disaccordo con gli orientamenti fondamentali della Bibbia, come, ad esempio, il razionalismo opposto alla fede o il materialismo ateo.

Va evidentemente condannata anche ogni attualizzazione orientata in senso contrario *alla giustizia e alla carità evangelica*; ad esempio quelle che vorrebbero basare sui testi biblici la segregazione razziale, l'antisemitismo o il sessismo, sia esso maschile o femminile. Un'attenzione particolare è necessaria, secondo lo spirito del Concilio Vaticano II (*Nostra aetate*, 4), per evitare assolutamente di attualizzare alcuni testi del Nuovo Testamento in un senso che potrebbe provocare o rafforzare atteggiamenti ostili nei riguardi degli ebrei. Gli eventi tragici del passato devono, al contrario, spingere a ricordare senza posa che, secondo il Nuovo Testamento, gli ebrei restano «amati» da Dio «perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (*Rm* 11, 28-29).

Le deviazioni saranno evitate se l'attualizzazione parte da una corretta interpretazione del testo e si effettua nella corrente della Tradizione vivente, sotto la guida del Magistero della Chiesa.

Ad ogni modo, i rischi di deviazione non possono costituire un'obiezione valida contro l'adempimento di un compito necessario, quello di far pervenire il messaggio della Bibbia fino alle orecchie e al cuore delle nostre generazioni.

diversità dei luoghi, lo sforzo di inculturazione, che assicura il radicamento del messaggio biblico nei terreni più diversi. Questa diversità non è del re-

sto mai totale. Ogni autentica cultura, infatti, è portatrice, a suo modo, di valori universali fondati da Dio.

Il fondamento teologico dell'inculturazione è la convinzione di fede che la Parola di Dio trascende le culture nelle quali è stata espressa e ha la capacità di propagarsi nelle altre culture, in modo da raggiungere tutte le persone umane nel contesto culturale in cui vivono. Questa convinzione deriva dalla Bibbia stessa, che, fin dal libro della Genesi, assume un orientamento universale (*Gen* 1, 27-28), lo mantiene poi nella benedizione promessa a tutti i popoli grazie ad Abramo e alla sua discendenza (*Gen* 12, 3; 18, 18) e lo conferma definitivamente estendendo a « tutte le nazioni » l'evangelizzazione cristiana (*Mt* 28, 18-20; *Rm* 4, 16-17; *Ef* 3, 6).

La prima tappa dell'inculturazione consiste nel tradurre in un'altra lingua la Scrittura ispirata. Questa tappa ha avuto inizio fin dai tempi dell'Antico Testamento quando il testo ebraico della Bibbia fu tradotto oralmente in aramaico (*Ne* 8, 8.12) e, più tardi, per iscritto in greco. Una traduzione infatti è sempre qualcosa di più di una semplice trascrizione del testo originale. Il passaggio da una lingua a un'altra comporta necessariamente un cambiamento di contesto culturale: i concetti non sono identici e la portata dei simboli è differente, perché mettono in rapporto con altre tradizioni di pensiero e altri modi di vivere.

Il Nuovo Testamento, scritto in greco, è segnato tutto quanto da un dinamismo di inculturazione, perché trasporta nella cultura giudaico-ellenistica il messaggio palestinese di Gesù, manifestando con ciò una chiara volontà di superare i limiti di un ambiente culturale unico.

La traduzione dei testi biblici, tappa fondamentale, non può però essere sufficiente ad assicurare una vera inculturazione. Questa deve costituirsi grazie a un'interpretazione che metta il messaggio biblico in rapporto più esplicito con i modi di sentire, di pensare, di vivere e di esprimersi propri della cultura locale. Dall'interpretazione si

passa poi ad altre tappe dell'inculturazione, che portano alla formazione di una cultura locale cristiana, che si estende a tutte le dimensioni dell'esistenza (preghiera, lavoro, vita sociale, costumi, legislazione, scienza e arte, riflessione filosofica e teologica). La Parola di Dio è infatti un seme che trae dalla terra in cui si trova gli elementi utili alla sua crescita e alla sua fecondità (cfr. *Ad gentes*, 22). Di conseguenza, i cristiani devono cercare di discernere « quali ricchezze Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli; ma nello stesso tempo devono tentare di illuminare queste ricchezze alla luce del Vangelo, di liberarle e di riferirle al dominio di Dio salvatore » (*Ad gentes*, 11).

Non si tratta, come si vede, di un processo a senso unico, ma di una « reciproca fecondazione ». Da una parte, le ricchezze contenute nelle diverse culture permettono alla Parola di Dio di produrre nuovi frutti e, dall'altra, la luce della Parola di Dio permette di operare una scelta in ciò che le culture apportano, per rigettare gli elementi nocivi e favorire lo sviluppo di quelli validi. La piena fedeltà alla persona di Cristo, al dinamismo del suo mistero pasquale e al suo amore per la Chiesa fa evitare due false soluzioni: quella dell'« adattamento » superficiale del messaggio e quella della confusione sincretista (cfr. *Ad gentes*, 22).

Nell'Oriente e nell'Occidente cristiano l'inculturazione della Bibbia si è effettuata fin dai primi secoli e ha manifestato una grande fecondità. Non può, tuttavia, mai essere considerata conclusa; al contrario, deve essere ripresa costantemente, in rapporto con la continua evoluzione delle culture. Nei Paesi di più recente evangelizzazione il problema si pone in termini diversi. I missionari, infatti, portano inevitabilmente la Parola di Dio nella forma in cui si è inculturata nel loro Paese di origine. È necessario che le nuove Chiese locali compiano sforzi enormi per passare da questa forma straniera di inculturazione della Bibbia a un'altra forma, che corrisponda alla cultura del proprio Paese.

C. Uso della Bibbia

1. Nella liturgia

Fin dagli inizi della Chiesa, la lettura delle Scritture è stata considerata parte integrante della liturgia cristiana, erede in parte della liturgia sinagogale. Ancora oggi i cristiani entrano in contatto con le Scritture soprattutto attraverso la liturgia, in particolare in occasione della celebrazione eucaristica della domenica.

In linea di massima, la liturgia, e specialmente la liturgia sacramentale, di cui la celebrazione eucaristica è il vertice, realizza l'attualizzazione perfetta dei testi biblici, perché ne situa la proclamazione in seno alla comunità dei credenti riuniti intorno a Cristo per avvicinarsi a Dio. Cristo è allora « presente nella sua Parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la Sacra Scrittura » (*Sacrosanctum Concilium*, 7). Il testo scritto diventa così nuovamente parola viva.

La riforma liturgica decisa dal Concilio Vaticano II si è sforzata di presentare ai cattolici un più ricco nutrimento biblico. I tre cicli di letture delle Messe domenicali accordano un posto privilegiato ai Vangeli, in modo da mettere ben in evidenza il mistero del Cristo come principio della nostra salvezza. Mettendo regolarmente un testo dell'Antico Testamento in rapporto con il testo del Vangelo, questo ciclo suggerisce spesso per l'interpretazione scritturistica le vie della tipologia. Questa, si sa, non è la sola lettura possibile.

L'omelia, che attualizza più esplicitamente la Parola di Dio, fa parte integrante della liturgia. Ne riparleremo più avanti, a proposito del ministero pastorale.

Il Lezionario, nato dalle direttive del Concilio (*Sacrosanctum Concilium*, 35), doveva permettere una lettura della Sacra Scrittura « più abbondante, più varia e più adatta ». Nel suo stato attuale esso risponde solo in parte a questo orientamento. Tuttavia la sua esistenza ha avuto felici effetti ecumenici. In alcuni Paesi ha fatto anche misurare la mancanza di familiarità dei cattolici con la Scrittura.

La liturgia della Parola è un elemento decisivo nella celebrazione di

ciascun Sacramento della Chiesa. Non consiste solo in una semplice successione di letture, ma deve comportare anche dei tempi di silenzio e di preghiera. Questa liturgia, in particolare la Liturgia delle Ore, attinge dal libro dei Salmi per far pregare la comunità cristiana. Inni e preghiere sono tutti impregnati del linguaggio biblico e del suo simbolismo. Ciò dimostra quanto sia necessario che la partecipazione alla liturgia sia preparata e accompagnata da una pratica della lettura della Bibbia.

Se nelle letture « Dio rivolge la parola al suo popolo » (*Messale Romano*, Principi e norme, n. 35), la liturgia della Parola esige una grande cura sia per la proclamazione delle letture che per la loro interpretazione. È quindi auspicabile che la formazione dei futuri presidenti di assemblee e dei loro collaboratori tenga conto delle esigenze di una liturgia della Parola di Dio fortemente rinnovata. Così, grazie agli sforzi di tutti, la Chiesa proseguirà la missione che le è stata affidata « di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della Parola di Dio che del Corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli » (*Dei Verbum*, 21).

2. Lectio divina

La *lectio divina* è una lettura, individuale o comunitaria, di un passo più o meno lungo della Scrittura accolta come Parola di Dio e che si sviluppa sotto lo stimolo dello Spirito in meditazione, preghiera e contemplazione.

La preoccupazione di una lettura regolare, anche quotidiana, della Scrittura corrisponde a una pratica antica della Chiesa. Come pratica collettiva, è attestata nel III secolo, all'epoca di Origene; questi faceva l'omelia a partire da un testo della Scrittura letto in modo continuato durante la settimana. Esistevano allora assemblee quotidiane dedicate alla lettura e alla spiegazione della Scrittura. Questa pratica, in seguito abbandonata, non incontrava sempre un grande successo presso i cristiani (Origene, *Hom. Gen.*, X, 1).

La *lectio divina* come pratica soprat-

tutto individuale è attestata nell'ambiente monastico dei primi tempi. Nel nostro tempo, un'Istruzione della Commissione Biblica approvata dal Papa Pio XII l'ha raccomandata a tutti i chierici, secolari e religiosi (*De Scriptura Sacra*: EB 592). L'insistenza sulla *lectio divina* sotto il suo duplice aspetto, comunitario e individuale, è quindi diventata nuovamente attuale. Lo scopo inteso è quello di suscitare e alimentare « un amore effettivo e costante » per la Sacra Scrittura, fonte di vita interiore e di fecondità apostolica (EB 591 e 567), di favorire anche una migliore comprensione della liturgia e di assicurare alla Bibbia un posto più importante negli studi teologici e nella preghiera.

La Costituzione conciliare *Dei Verbum* (n. 25) insiste ugualmente su una lettura assidua delle Scritture per i sacerdoti e i religiosi. Inoltre — e questa è una novità — invita tutti « i fedeli di Cristo » ad apprendere « la sublime conoscenza di Gesù Cristo (Fil 3, 8) ». Vengono proposti diversi mezzi. Accanto a una lettura individuale, viene suggerita una lettura in gruppo. Il testo conciliare sottolinea che la lettura della Scrittura deve essere accompagnata dalla preghiera, poiché questa è la risposta alla Parola di Dio incontrata nella Scrittura sotto l'ispirazione dello Spirito. Nel popolo cristiano sono state intraprese numerose iniziative per una lettura comunitaria e non si può che incoraggiare questo desiderio di una migliore conoscenza di Dio e del suo disegno di salvezza in Gesù Cristo attraverso le Scritture.

3. Nel ministero pastorale

Il ricorso frequente alla Bibbia nel ministero pastorale, raccomandato dalla *Dei Verbum* (n. 24), assume forme diverse a seconda del tipo di ermeneutica di cui si servono i Pastori e che i fedeli possono comprendere. Si possono distinguere tre situazioni principali: la catechesi, la predicazione e l'apostolato biblico. Intervengono numerosi fattori, in rapporto con il livello generale di vita cristiana.

La spiegazione della Parola di Dio

nella catechesi — *Sacrosanctum Concilium*, 35; *Direttorio catechistico generale* (1971), 16 — ha come fonte primaria la Sacra Scrittura, che, spiegata nel contesto della Tradizione, fornisce il punto di partenza, il fondamento e la norma dell'insegnamento catechetico. Uno degli scopi della catechesi dovrebbe essere quello di introdurre a una retta comprensione della Bibbia e alla sua lettura fruttuosa, che permetta di scoprire la verità divina che essa contiene e che susciti una risposta, la più generosa possibile, al messaggio che Dio rivolge attraverso la sua Parola all'umanità.

La catechesi deve partire dal contesto storico della rivelazione divina per presentare personaggi e avvenimenti dell'Antico Testamento e del Nuovo alla luce del disegno di Dio.

Per passare dal testo biblico al suo significato di salvezza per il tempo presente, si utilizzano procedimenti ermeneutici diversi, che producono vari tipi di commenti. La fecondità della catechesi dipende dal valore dell'ermeneutica usata. C'è il pericolo di limitarsi a un commento superficiale, che si fermi a una considerazione cronologica della successione degli eventi e dei personaggi della Bibbia.

La catechesi, evidentemente, non può sfruttare che una piccola parte dei testi biblici. In generale, usa soprattutto i racconti, sia del Nuovo che dell'Antico Testamento. Insiste sul Decalogo. Dev'essere attenta a usare ugualmente gli oracoli dei Profeti, l'insegnamento sapienziale e i grandi discorsi evangelici come quello della montagna.

La presentazione dei Vangeli deve avvenire in modo da provocare un incontro con Cristo, che dà la chiave di tutta la rivelazione biblica e trasmette l'appello di Dio, al quale ciascuno deve rispondere. La parola dei Profeti e quella dei « ministri della parola » (Lc 1, 2) deve apparire come rivolta ora ai cristiani.

Osservazioni analoghe si applicano al ministero della *predicazione*, che deve trarre dai testi antichi un nutrimento spirituale adatto ai bisogni attuali della comunità cristiana.

Attualmente, questo ministero si esercita soprattutto alla fine della pri-

ma parte della celebrazione eucaristica, con l'omelia che segue la proclamazione della Parola di Dio.

La spiegazione che viene data dei testi biblici nel corso dell'omelia non può entrare in molti dettagli. Conviene perciò mettere in luce i contributi principali di questi testi, quelli che sono i più illuminanti per la fede e i più stimolanti per il progresso della vita cristiana, comunitaria o personale. Presentando questi contributi, bisogna fare opera di attualizzazione e di inculturazione, secondo quanto è stato detto sopra. A questo scopo sono necessari validi principi ermeneutici. Una mancanza di preparazione in questo campo ha come conseguenza la tentazione a rinunciare ad approfondire le letture bibliche e che ci si limiti a moraleggiare o a parlare di questioni attuali, senza illuminarle con la luce della Parola di Dio.

In diversi Paesi sono state realizzate pubblicazioni, con l'aiuto di esegeti, per aiutare i responsabili pastorali a interpretare correttamente le letture bibliche della liturgia e ad attualizzarle in modo valido. È auspicabile che simili sforzi abbiano una sempre maggiore diffusione.

Va certamente evitata un'insistenza unilaterale sugli obblighi che si impongono ai credenti. Il messaggio biblico deve conservare il suo carattere principale di buona novella della salvezza offerta da Dio. La predicazione farà opera più utile e più conforme alla Bibbia se aiuta prima di tutto i fedeli a « conoscere il dono di Dio » (Gv 4, 10), così com'è rivelato nella Scrittura, e a comprendere in modo positivo le esigenze che ne derivano.

L'*apostolato biblico* ha l'obiettivo di far conoscere la Bibbia come Parola di Dio e fonte di vita. In primo luogo, favorisce la traduzione della Bibbia nelle lingue più diverse e la diffusione di queste traduzioni. Suscita e sostiene numerose iniziative: formazione di gruppi biblici, conferenze sulla Bibbia, settimane bibliche, pubblicazione di riviste e di libri, ecc.

Un importante contributo viene offerto dalle Associazioni e dai Movimenti ecclesiali che mettono al primo posto la lettura della Bibbia in una prospettiva di fede e di impegno cri-

stiano. Numerose "comunità di base" centrano le loro riunioni sulla Bibbia e si propongono un triplice obiettivo: conoscere la Bibbia, costruire la comunità e servire il popolo. Anche qui l'aiuto degli esegeti è utile per evitare attualizzazioni poco fondate. Ma è motivo di gioia vedere la Bibbia presa in mano da gente umile e povera, che può fornire alla sua interpretazione e alla sua attualizzazione una luce più penetrante, dal punto di vista spirituale ed esistenziale, di quella che viene da una scienza sicura di se stessa (cfr. Mt 11, 25).

L'importanza sempre crescente dei mezzi di comunicazione di massa ("*mass media*"), stampa, radio, televisione, esige che l'annuncio della Parola di Dio e la conoscenza della Bibbia siano propagati attivamente con questi strumenti. Gli aspetti molto particolari di questi ultimi e, d'altra parte, la loro influenza su un pubblico vasto richiedono per la loro utilizzazione una preparazione specifica che permetta di evitare pietose improvvisazioni, nonché effetti spettacolari di cattivo gusto.

Che si tratti di catechesi, di predicazione o di apostolato biblico, il testo della Bibbia dev'essere presentato sempre con il rispetto che merita.

4. Nell'ecumenismo

Se l'ecumenismo, in quanto movimento specifico e organizzato, è relativamente recente, l'idea dell'unità del Popolo di Dio, che questo movimento si propone di restaurare, è profondamente radicata nella Scrittura. Un tale obiettivo era la preoccupazione costante del Signore (Gv 10, 16; 17, 11-20-33). Esso suppone l'unione dei cristiani nella fede, nella speranza e nella carità (Ef 4, 2-5), nel rispetto reciproco (Fil 2, 1-5) e nella solidarietà (1 Cor 12, 14-27; Rm 12, 4-5), ma anche e soprattutto l'unione organica a Cristo, come il tralcio alla vite (Gv 15, 4-5), o le membra al capo (Ef 1, 22-23; 4, 12-16). Questa unione dev'essere perfetta, a immagine di quella del Padre e del Figlio (Gv 17, 11-22). La Scrittura ne definisce il fondamento teologico (Ef 4, 4-6; Gal 3, 27-28). La prima comunità apostolica ne è un modello concreto e vivo (At 2, 44; 4, 32).

La maggior parte dei problemi che affronta il dialogo ecumenico ha un rapporto con l'interpretazione dei testi biblici. Alcuni di questi problemi sono di ordine teologico: l'escatologia, la struttura della Chiesa, il primato e la collegialità, il matrimonio e il divorzio, l'attribuzione del sacerdozio ministeriale alle donne, ecc. Altri sono di ordine canonico e giurisdizionale; riguardano l'amministrazione della Chiesa universale e delle Chiese locali. Altri, infine, sono di ordine strettamente biblico: la lista dei libri canonici, alcuni problemi ermeneutici, ecc.

L'esegesi biblica, anche se non può avere la pretesa di risolvere da sola tutti questi problemi, è chiamata a dare all'ecumenismo un contributo importante. Progressi notevoli si sono già registrati. Grazie all'adozione degli stessi metodi e di analoghe finalità ermeneutiche, gli esegeti di diverse confessioni cristiane sono arrivati a una grande convergenza nell'interpretazione delle Scritture, come mostrano i testi e le note di molte traduzioni ecumeniche della Bibbia, nonché altre pubblicazioni.

È opportuno, d'altra parte, riconoscere che, su alcuni punti particolari, le divergenze nell'interpretazione delle

Scritture sono spesso stimolanti e possono rivelarsi complementari e fruttuose. Tale è il caso quando esse esprimono i valori delle tradizioni particolari di diverse comunità cristiane e traducono così i molteplici aspetti del mistero di Cristo.

Poiché la Bibbia è la base comune della regola di fede, l'imperativo ecumenico comporta, per tutti i cristiani, un pressante appello a rileggere i testi ispirati, nella docilità allo Spirito Santo, nella carità, nella sincerità e nell'umiltà, a meditare questi testi e a viverli, in modo da giungere alla conversione del cuore e alla santità di vita, che, insieme alla preghiera per l'unità dei cristiani, sono l'anima di tutto il movimento ecumenico (cfr. *Unitatis redintegratio*, 8). Bisognerebbe perciò rendere accessibile al maggior numero possibile di cristiani l'acquisizione della Bibbia, incoraggiare le traduzioni ecumeniche — un testo comune, infatti, aiuta a una lettura e a una comprensione comuni —, promuovere gruppi di preghiera ecumenici al fine di contribuire, attraverso una testimonianza autentica e vivente, alla realizzazione dell'unità nella diversità (cfr. *Rm* 12, 4-5).

CONCLUSIONE

Da quanto è stato detto nel corso di questa lunga esposizione — che tuttavia rimane troppo breve su molti punti — la prima conclusione che emerge è che l'esegesi biblica adempie, nella Chiesa e nel mondo, a un *compito indispensabile*. Voler fare a meno di essa per comprendere la Bibbia sarebbe un'illusione e dimostrerebbe una mancanza di rispetto per la Scrittura ispirata.

I fondamentalisti, pretendendo di ridurre gli esegeti al ruolo di traduttori (ignorando che tradurre la Bibbia significa già fare opera di esegesi) e rifiutando di seguirli più avanti nei loro studi, non si rendono conto che, per un'encomiabile preoccupazione di pie-

na fedeltà alla Parola di Dio, si incamminano in realtà su strade che li allontanano dal senso esatto dei testi biblici, come anche dalla piena accettazione delle conseguenze dell'Incarnazione. La Parola eterna si è incarnata in un momento preciso della storia, in un ambiente sociale e culturale ben determinato. Chi desidera ascoltarla deve umilmente cercarla là dove essa si è resa percettibile, accettando il necessario aiuto del sapere umano. Per parlare agli uomini e alle donne, fin dal tempo dell'Antico Testamento, Dio ha sfruttato tutte le possibilità del linguaggio umano, ma nello stesso tempo ha dovuto sottomettere la sua Parola a tutti i condizionamenti di questo lin-

guaggio. Il vero rispetto per la Scrittura ispirata esige che si compiano tutti gli sforzi necessari perché si possa cogliere bene il suo significato. Certo, non è possibile che ogni cristiano faccia personalmente le ricerche di ogni tipo che consentano di meglio comprendere i testi biblici. Questo compito è affidato agli esegeti, responsabili, in questo settore, del bene di tutti.

Una seconda conclusione è che la natura stessa dei testi biblici esige che, per interpretarli, si continui a usare il *metodo storico-critico*, almeno nelle sue operazioni principali. La Bibbia, infatti, non si presenta come una rivelazione diretta di verità atemporali, bensì come l'attestazione scritta di una serie di interventi attraverso i quali Dio si rivela nella storia umana. Diversamente da molte dottrine sacre di altre religioni, il messaggio biblico è solidamente radicato nella storia. Ne consegue che gli scritti biblici non possono essere compresi correttamente senza un esame del loro condizionamento storico. Le ricerche "diacroniche" saranno sempre indispensabili all'esegesi. Gli approcci "sincronici", qualunque sia il loro interesse, non sono in grado di sostituirle. Per funzionare in modo fecondo, devono prima accettarne le conclusioni, almeno nelle loro grandi linee.

Ma, una volta adempiuta questa condizione, gli approcci sincronici (retorico, narrativo, semiotico e altri) possono rinnovare in parte l'esegesi e fornire un contributo molto utile. Il metodo storico-critico, infatti, non può pretendere di avere il monopolio, ma deve prendere coscienza dei suoi limiti, come pure dei pericoli cui può andare incontro. I recenti sviluppi delle ermeneutiche filosofiche e, d'altra parte, le osservazioni che abbiamo potuto fare sull'interpretazione nella tradizione biblica e nella tradizione della Chiesa hanno messo in luce vari aspetti del problema dell'interpretazione che il metodo storico-critico tendeva a ignorare. Preoccupato infatti di fissare bene il significato dei testi situandoli nel lo-

ro contesto storico di origine, questo metodo si mostra talvolta insufficientemente attento all'aspetto dinamico del significato e alle sue possibilità di sviluppo. Quando non arriva fino allo studio della redazione, ma si concentra unicamente sui problemi delle fonti e della stratificazione dei testi, esso non adempie completamente al compito esegetico.

Per fedeltà alla grande Tradizione, di cui la Bibbia stessa è testimone, l'esegesi cattolica deve evitare per quanto possibile questo genere di deformazione professionale e mantenere la sua identità di *disciplina teologica*, il cui scopo principale è l'approfondimento della fede. Questo non significa un minore impegno nella ricerca scientifica più rigorosa, né la deformazione dei metodi a causa di preoccupazioni apologetiche. Ogni settore della ricerca (critica testuale, studi linguistici, analisi letterarie, ecc.) ha le sue proprie regole, che deve seguire in piena autonomia. Ma nessuna di queste specialità è fine a se stessa. Nell'organizzazione d'insieme del compito esegetico, l'orientamento verso lo scopo principale deve restare effettivo e fare evitare dispersioni di energie. L'esegesi cattolica non ha il diritto di somigliare a un corso d'acqua che si perde nelle sabbie di un'analisi ipercritica. Adempie, nella Chiesa e nel mondo, una funzione vitale: quella di contribuire a una trasmissione più autentica del contenuto della Scrittura ispirata.

Proprio a questo scopo tendono gli sforzi dell'esegesi cattolica, in stretta connessione col rinnovamento delle altre discipline teologiche e col lavoro pastorale di attualizzazione e di inculturazione della Parola di Dio. Esaminando la problematica attuale ed esprimendo alcune riflessioni in proposito, la presente esposizione spera di aver facilitato, da parte di tutti, una presa di coscienza più chiara del ruolo degli esegeti cattolici.

Roma, 15 aprile 1993

Atti della Conferenza Episcopale Italiana

Consiglio Episcopale Permanente

Messaggio
in occasione della XVI Giornata per la vita
6 febbraio 1994

LA FAMIGLIA, TEMPIO DELLA VITA

Celebrare la "Giornata per la vita" nell'Anno Internazionale della Famiglia è occasione provvidenziale per riscoprire una verità grande, offuscata da una cultura e da un costume che vorrebbero negarla. È *la verità del legame profondo che unisce fra loro la vita e la famiglia*, perché la famiglia è il luogo naturale in cui si accende e nasce, cresce e matura, declina e si spegne la vita.

La famiglia è il tempio della vita: nella famiglia la vita viene custodita, amata e servita.

1. La famiglia, nata dal patto coniugale, è naturalmente aperta alla vita: « Il figlio non viene ad aggiungersi dall'esterno al reciproco amore degli sposi: sboccia al cuore stesso del loro mutuo dono, di cui è frutto e compimento » (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2366).

Il desiderio del figlio, la sua accoglienza fin dal concepimento, l'impegno affettuoso e illuminato che ne guida e ne accompagna la crescita perché sia integrale e armoniosa, presuppongono ed esigono una famiglia stabile, fondata sul matrimonio.

Questi valori, fino a ieri condivisi da tutti nella nostra società, sono oggi spesso contestati o addirittura negati nella mentalità e nei fatti. È diffusa, infatti, una concezione dell'esistenza che contraddice la verità della famiglia e della vita.

2. Sempre più numerose sono le coppie che nel nostro Paese rifiutano di avere figli e l'Italia ha ormai la percentuale più bassa di nascite fra tutti i Paesi del mondo, con preoccupanti risvolti anche sociali. È quasi una regola il figlio unico,

che resta ingiustamente privato dell'esperienza della fraternità. Sembrano riecheggiare per noi le parole del Profeta al popolo prossimo alla rovina: « Non più nascite, né gravidanze, né concepimenti » (Os 9, 11).

I concepimenti al di fuori del matrimonio hanno, statisticamente, una debolissima probabilità di arrivare alla nascita, mancando di quella prima tutela della vita che è una famiglia vera e salda. È inoltre la famiglia stessa a ricorrere all'aborto come mezzo di controllo delle nascite.

Anche il disaccordo, la separazione, il divorzio, la disgregazione della famiglia sono una violenza nei confronti della vita, perché privano i figli di un ambiente familiare sereno e dell'affetto insieme della madre e del padre.

3. Di fronte alle diverse offese recate alla famiglia e alla vita, urge riscoprire i grandi valori che ne sono il fondamento, ritornare alle evidenze etiche smarrite e ritrovare le ragioni che ne mostrano la permanente attualità. *Occorre il coraggio di compiere una decisa e benefica rivoluzione della cultura e soprattutto dell'esistenza*, per riaffermare con chiarezza come la sessualità non possa essere disgiunta dall'amore, né l'amore dal matrimonio, né il matrimonio dalla famiglia e dalla vita. Questi valori fondamentali sono fra loro in stretto e inscindibile rapporto; ogni separazione o contrapposizione offende la loro verità profonda.

I figli sono il frutto e il compendio di questi valori. La nascita di un bambino, di una bambina è il segno della vittoria sull'egoismo e sulla paura, sul pessimismo e sulla fuga dalla responsabilità, è la riscoperta della « gioia che è venuto al mondo un uomo » (Gv 16, 21). I figli consacrano la famiglia come luogo dell'amore, della gratuità e del dono, dell'avventura umana più alta: « Realizzare lungo la storia la benedizione originaria del Creatore, trasmettendo nella generazione l'immagine divina da uomo a uomo » (Giovanni Paolo II, Esortazione *Familiaris consortio*, 28).

4. Questa stessa immagine divina occorre far riscoprire nell'adolescenza e nella giovinezza. Il compito educativo della famiglia e della scuola va sostenuto da tutta la società, così che le nuove generazioni abbiano forte il senso della vita e non si lascino catturare da modelli egoistici e consumistici.

Ed ancora, l'immagine divina scolpita in ogni uomo va riconosciuta in quanti, per l'età avanzata, sentono di più il peso e la sofferenza dell'esistenza. Di questa fragilità le famiglie devono farsi carico, con l'aiuto di tutti, in una solidarietà fraterna e una vicinanza amorevole.

5. Il vero bene delle famiglie è elemento fondamentale e irrinunciabile del bene comune di un popolo. Per questo ci rivolgiamo nuovamente a chi ha particolari responsabilità nella società perché si faccia della *politica familiare « la chiave centrale e risolutiva dell'intera politica dei servizi sociali »* (Giovanni Paolo II, *Discorso all'Assemblea Generale della C.E.I.*, 13 maggio 1993). Solo sostenendo l'unità e la stabilità della famiglia, favorendo l'accoglienza e la crescita dei figli e l'ospitalità premurosa degli anziani, si protegge realmente il fondamentale diritto alla vita.

Un invito e una proposta vogliamo fare alle famiglie, alle molte famiglie che testimoniano, con impegno e coerenza, la verità e la fedeltà dell'amore nel matrimonio e nella sincera apertura al dono della vita, e anche a tutte le famiglie che

vivono queste realtà con disagio in una situazione a volte difficile, turbata, sconvolta: riaffermare o ritrovare la verità e la bellezza della famiglia e del legame che la vincola alla vita. Questo è il progetto di Dio e la sua strada della realizzazione autentica dell'amore: « Dono del Signore sono i figli e sua grazia il frutto del grembo » (*Sal* 127, 3). Il figlio che nasce è un dono grande per tutti, è segno della fedeltà dell'amore di Dio verso l'umanità e ragione di speranza nel futuro.

Alla comunità cristiana affidiamo questo messaggio perché se ne faccia interprete e testimone. Riaffermi la propria fede nel progetto di Dio, che ha voluto la famiglia come luogo dell'amore e tempio della vita. Chiami ogni uomo ad un comune impegno a favore della famiglia e della vita così che sia realmente garantita la dignità della persona umana in ogni momento dell'esistenza.

Roma, 1° novembre 1993 - Solennità di Tutti i Santi

Il Consiglio Episcopale Permanente

CONSULTA NAZIONALE
PER LA PASTORALE DELLA SANITÀMessaggio
per la II Giornata Mondiale del Malato

11 febbraio 1994

LA COMUNITÀ CRISTIANA ACCANTO A CHI SOFFRE

1. La comunità cristiana ha considerato sempre il servizio al malato come parte integrante della sua missione di salvezza.

Fedele all'esempio di Gesù Cristo, che passò tra gli uomini del suo tempo « facendo del bene » (At 10, 38), ha espresso vicinanza e solidarietà al sofferente nel servizio della carità, attraverso il contributo degli operatori sanitari, la testimonianza di istituzioni e associazioni, il carisma di Ordini e Congregazioni religiose, la presenza del volontariato e l'impegno dei singoli credenti.

"La comunità cristiana accanto a chi soffre": proponendo questo tema, la II Giornata Mondiale del Malato intende dare un rinnovato slancio « affinché i valori della vita e della malattia siano rispettati e orientati verso la salvezza, e il momento della malattia e della morte possa ricevere, oltre il sostegno della scienza e della solidarietà umana, anche quello della grazia del Signore » (C.E.I., *La pastorale della salute nella Chiesa italiana*, 2).

2. Se l'incontro con l'uomo malato ha rappresentato da sempre la "via della Chiesa", oggi più che mai, tale strada si colloca al centro della vita comunitaria. Così la Chiesa ha imparato da Gesù, che al centro del villaggio incontrava la comunità che gli portava i suoi malati (cfr. Mc 1, 32-34).

La salute è un patrimonio di tutti, un bene da tutelare per ciascuno in ogni momento della vita, attraverso la responsabilità del singolo e della comunità. Quando parliamo di salute non intendiamo solamente l'assenza di malattia, ma più ancora il possesso e la crescita di un *equilibrio all'interno della persona tra corpo, psiche e spirito, e all'esterno tra la stessa persona e l'ambiente*. Questo equilibrio si spezza quando la persona non cura lo sviluppo armonico delle sue potenzialità o per effetto di cause ambientali e sociali, come l'inquinamento dell'acqua e dell'aria, la mancanza di igiene, lo stress provocato dal traffico e dai rumori, le inadeguate condizioni di lavoro, ...

È la comunità intera che è chiamata a riappropriarsi di questo bene comune attraverso interventi che promuovano la medicina preventiva, curativa e riabilitativa.

3. Uno stile di vita che privilegia l'efficienza e la produttività nonché la maggiore specializzazione nella medicina hanno portato gradualmente i cittadini a delegare la salute e l'assistenza al malato alle istituzioni e agli operatori sanitari. Si è moltiplicato così il numero di strutture sanitarie a cui è stato affidato troppo facilmente in esclusiva il compito di prendersi cura dei malati. Lo stesso vale per il crescente numero di anziani che non trovano più spazio all'interno della famiglia, spesso indebolita dalla diminuzione dei componenti e dall'impovertimento delle risorse. Soprattutto, nell'ambito della cultura odierna, si è generata una profonda frattura tra il mondo dei sani e quello dei malati, rimuovendo o emarginando la malattia e la morte.

4. La consapevolezza di questi fenomeni rende più urgente l'opera della Chiesa e dell'intera comunità civile in ordine a ridare dignità e significato al soffrire umano mobilitando le risorse disponibili a servizio della salute e garantendo ambienti più umani e solidali a chi è nel dolore. Seguendo la parabola evangelica del buon Samaritano, « si potrebbe dire che la sofferenza, presente sotto tante forme diverse nel nostro mondo umano, vi sia presente anche per sprigionare all'uomo l'amore » (Giovanni Paolo II, Lett. Ap. *Salvifici doloris*, 29). La presenza della comunità cristiana è particolarmente importante accanto agli anziani malati e soli, ai portatori di handicap e alle loro famiglie, ai morenti per rendere più serena l'ultima tappa del loro pellegrinaggio terreno.

5. Per contribuire a dare un volto più umano alla comunità che si pone accanto a chi soffre occorre innanzi tutto "evangelizzare i sani", aiutandoli ad accostarsi con umiltà e rispetto al mistero del dolore, per trasformarlo in uno strumento fecondo di crescita e di speranza. La Chiesa, in questa Giornata Mondiale del Malato, guarda con particolare attenzione ai fanciulli e ai giovani perché siano educati ed accompagnati a riflettere sull'esperienza della malattia e della morte come momenti della vita, alla luce della speranza cristiana, e si sentano coinvolti in gesti di carità e di solidarietà. Per questo invita la famiglia e la scuola ad educare i ragazzi e i giovani ad un incontro realistico e maturo con la sofferenza presente nella vita.

6. Per esprimere la sollecitudine verso i malati, la Chiesa chiama a raccolta le forze della comunità intera: operatori sanitari e volontariato, gruppi e associazioni impegnate nell'assistenza, tutte le persone di buona volontà; a tutti chiede che si impegnino a riscrivere la parabola del buon Samaritano, il quale di fronte al sofferente non passa oltre, ma si ferma, si commuove e dona il suo aiuto (cfr. Lc 10, 30 ss.). Questo aiuto può trovare una particolare attenzione nella visita al malato, nell'annuncio del Vangelo, nei gesti sacramentali compiuti soprattutto nel Giorno del Signore.

7. In questa opera di umanizzazione e di evangelizzazione il malato resta al centro della comunità, non solo come destinatario di cura e attenzione, ma anche come protagonista attivo e responsabile. Anche a lui è affidato il compito difficile e grande di essere testimone di Gesù crocifisso e risorto. « Fare del bene con la sofferenza e fare del bene a chi soffre » (*Salvifici doloris*, 30) rappresenta l'impegno

dei malati e dei sani in una comunità cristiana che voglia incarnare il Vangelo della carità.

Come accanto alla croce c'era la Madre di Gesù (cfr. *Gv* 19, 25), così accanto alla sofferenza di ogni uomo la Chiesa vive il dono della maternità e della tenerezza attraverso vicinanza, amore e solidarietà.

Roma, 11 novembre 1993 - Memoria di S. Martino Vescovo

**La Consulta Nazionale
per la pastorale della sanità**

Atti del Cardinale Arcivescovo

CONSULTA PER LA PASTORALE DELLA CULTURA

APPROVAZIONE DEGLI STATUTI

« *L'uomo vive di una vita veramente umana grazie alla cultura.* La vita umana è cultura nel senso anche che l'uomo si distingue e si differenzia attraverso essa da tutto ciò che esiste per altra parte nel mondo visibile: l'uomo non può *essere* fuori dalla cultura. La cultura è un modo specifico dell' "esistere" e dell' "essere" dell'uomo. L'uomo vive sempre secondo una cultura che gli è propria, e che, a sua volta, crea fra gli uomini un legame che pure è loro proprio, determinando il carattere inter-umano e sociale dell'esistenza umana. Nell'*unità* della cultura, come modo proprio dell'esistenza umana, si radica nello stesso tempo *la pluralità delle culture* in seno alle quali l'uomo vive. In questa pluralità, l'uomo si sviluppa senza perdere tuttavia il contatto con l'unità della cultura in quanto dimensione fondamentale ed essenziale della sua esistenza e del suo essere » (GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO*, 2 giugno 1980).

Fin dal 1984 il mio predecessore, Card. Anastasio A. Ballestrero, volle istituire in modo stabile un Organismo che raccogliesse quanti fra i cattolici, in forza di una particolare preparazione e competenza, potessero offrire un contributo qualificato alla conoscenza delle problematiche culturali di Torino e dell'Arcidiocesi.

Tale Organismo, denominato *Consulta per la pastorale della cultura*, ha costituito un osservatorio privilegiato ed un prezioso punto di riferimento per il Vescovo e per gli Uffici della Curia Metropolitana, elaborando studi, rispondendo a quesiti, facendo emergere tematiche che sono state oggetto di ulteriori approfondimenti da parte della Chiesa torinese.

Dovendosi procedere ora al rinnovo dei membri della suddetta *Consulta*, è parso opportuno formalizzarne un ordinamento, al fine di precisarne la struttura e le finalità, così che essa possa ancor meglio conseguire gli obiettivi che le sono propri.

Pertanto, sentiti i miei più stretti collaboratori, con il presente Decreto

APPROVO E PROMULGO

gli Statuti della Consulta per la pastorale della cultura

nel testo che segue.

1. È costituita nell'Arcidiocesi di Torino, con sede in Torino, via dell'Arcivescovado n. 12, la *Consulta per la pastorale della cultura*, quale Organo di consulenza per il Vescovo, gli Uffici della Curia e gli altri Organismi diocesani in ordine alla pastorale della cultura.

2. La *Consulta* ha le seguenti finalità:

a) promuovere l'attenzione alla cultura come ambito di mediazione pastorale;

b) favorire la valorizzazione del lavoro intellettuale offrendo molteplici contributi in ordine alle problematiche e ai progetti pastorali;

c) rispondere a quesiti posti dal Vescovo, dagli Uffici della Curia e dagli altri Organismi diocesani su valutazioni in ordine alla pastorale;

d) proporre agli stessi tematiche e iniziative connesse, giudicate opportune nell'ambito della propria riflessione;

e) offrire aiuti di consulenza, ricerca, aggiornamento, attività sussidiarie.

3. La *Consulta* è composta di circa settanta membri, indicati in base alla competenza e all'impegno culturale dal Delegato Arcivescovile a cui fa riferimento la pastorale della cultura, e confermati dall'Arcivescovo.

4. Il mandato dei membri della *Consulta* è quinquennale. L'Arcivescovo può aggiungere altri membri nel corso del quinquennio; in tal caso la loro nomina vale sino al compimento del quinquennio in corso.

5. I lavori della *Consulta* sono ordinariamente diretti dal Delegato Arcivescovile a cui fa riferimento la pastorale della cultura, il quale si avvale di un Segretario, da lui scelto fra i componenti la *Consulta*.

6. La programmazione e lo svolgimento delle attività della *Consulta* (incontri plenari; incontri per gruppi; incontri con il Vescovo; ricerca e identificazione di proposte) è curata dalla Giunta, costituita dal Delegato Arcivescovile, dal Segretario e da cinque membri eletti dalla *Consulta* stessa e confermati dall'Arcivescovo. La Giunta resta in carica per il medesimo tempo della *Consulta* di cui è espressione.

Dato in Torino, il giorno quattordici del mese di novembre dell'anno milleenovecentonovantatre — solennità della Chiesa locale — con decorrenza immediata.

✠ **Giovanni Card. Saldarini**

Arcivescovo Metropolita di Torino

can. Giacomo Maria Martinacci

cancelliere arcivescovile

Messaggio per la Giornata della Cooperazione diocesana

Un cuore solo, un'anima sola

Carissimi,

la festa della Chiesa particolare, che celebreremo domenica 14 novembre, è un'occasione particolarissima per intensificare i nostri vicendevoli legami nel Signore, per rinnovare il nostro impegno comunitario, per cogliere in profondità la missione che dallo Spirito Santo è affidata ai cattolici torinesi verso tutta la gente tra cui vivono ed operano.

Per qualificare questa "Giornata", che la Liturgia contribuisce a rendere una intensa esperienza di fede, rinvio a quanto ho scritto nella recente Lettera pastorale *"Ieri e oggi"*: « Dobbiamo rispondere insieme alla chiamata che forma la nostra Chiesa... essere sempre più diocesani della nostra Chiesa particolare, la Chiesa che vive in Torino » (n. 2).

Dice l'antifona dei primi Vespri della Solennità della Chiesa particolare: *« Un cuor solo ed un'anima sola: così vive la Chiesa di Dio »*. Assieme alla operosità pastorale condividiamo, dunque, anche alcuni problemi economici che assillano me come Vescovo di questa Chiesa e che, sono certo, dividerete con me nella tradizione della "Cooperazione diocesana". Li elenco sommariamente, lasciando ad altre fonti informative più precisi dettagli. Ricordo, per inciso, che proprio nella Festa della Chiesa particolare viene riproposta l'attenzione, come strumenti di informazione e comunione, ai settimanali *"La Voce del Popolo"* e *"il nostro tempo"*, a *"Telesubalpina"* e *"Radio Proposta"*.

* * *

* La **"Fraternità sacerdotale S. Giuseppe Cafasso"** provvede alle situazioni difficili dei sacerdoti che, per gravi motivi di salute o per ragioni economiche personali e pastorali, hanno bisogno di integrazioni ulteriori rispetto al bilancio ordinario assicurato dall'Istituto Centrale per il sostentamento del clero, coordinato con quello diocesano. Sono sacerdoti che hanno servito, o stanno tuttora servendo, il Popolo di Dio che siamo tutti noi.

Sempre per il clero anziano, o nella necessità di una particolare accoglienza, la nostra diocesi conta sulla Casa del clero "San Pio X" in Torino, su quella annessa al Santuario della Madonna dei Fiori di Bra, su quella di Pancalieri delle Figlie di San Gaetano sempre largamente ospitali, su altre "accoglienze" sanitarie come il reparto San Pietro del Cottolengo, cliniche e case di riposo di Congregazioni religiose. Alla loro generosità, sempre pronta, è giusto venire incontro con senso di condivisione economica.

Ancora per questo ambito, che riguarda ormai in maniera permanente oltre un centinaio di sacerdoti, sta realizzandosi un'altra "Casa del clero" a Mathi. Sono sette alloggi che saranno inaugurati nei prossimi mesi. Il Consiglio della "Fraternità S. Giuseppe Cafasso" ha deliberato, in questi giorni, un secondo lotto di lavori: altri quattro alloggi e cappella. Tali "opere" attendono il contributo di tutti come risposta riconoscente al ministero di sacerdoti che si sono spesi per il nostro bene spirituale.

* * *

* **La costruzione di nuove chiese** prosegue secondo i ritmi previsti ed i programmi annunciati ogni anno. L'impegno, se riguarda primariamente le comunità per le quali tali chiese parrocchiali o succursali sorgono, tuttavia chiama in causa tutti con lo "scambio di doni", anche economici, tra chi ha già una chiesa e chi la vede nascere in un contesto comunitario, appena avviato, con popolazione già onerata da molte spese di insediamento urbano ed edilizio.

Ai cantieri in corso (4) ed a quelli previsti (4) per l'immediato futuro in Torino e nelle grandi periferie si aggiungono, proprio in questi giorni, le "opere" parrocchiali danneggiate gravemente dalle alluvioni. Non possiamo trascurare delle comunità ordinariamente già in difficoltà di bilancio per il ristretto numero di abitanti e per la collocazione geografica.

Lasciatemi, però, annunciare una bella notizia: il prossimo sabato 11 dicembre verrà dedicata, nel ricordo del Beato Pier Giorgio Frassati, la chiesa parrocchiale sorta a Torino nella popolosissima zona tra corso Regina Margherita e via Pianezza, a cavallo di via Pietro Cossa. È un ulteriore segno della vitalità della Chiesa torinese.

* * *

* **I servizi pastorali** diocesani, regionali, nazionali (C.E.I.) sono lo strumento con cui la nostra azione ecclesiale si estende dal Centro diocesi (Curia con i vari Uffici) verso le più lontane località e comunità. Sono presenza e disponibilità di persone "esperte"; diffusione di sussidi; proposta di iniziative capaci di farci sentire comunità ecclesiale nei vari settori della vita sociale. So bene che, non sempre, il capitolo di spesa per questi servizi viene compreso nella sua utilità. Constatato, però, che dove, con l'aiuto di tali servizi pastorali, le comunità escono dalle attività generiche per venire incontro alle molteplici situazioni ed esigenze, si manifesta una vitalità più incisiva.

* * *

Carissimi,

ho riflettuto a lungo se sollecitare la "Cooperazione diocesana" in un anno così provato economicamente in molte famiglie senza lavoro o sul rischio di perderlo; di fronte a situazioni internazionali che fanno appello alla nostra solidarietà; mentre sentiamo l'urgenza di contribuire ai soccorsi

per i paesi terremotati o alluvionati. Conosco, però, la vostra sensibilità verso ogni appello.

Perciò oso stendere la mano. Chi è generoso sa ancor sempre trovare altre maniere per dilatare il suo cuore. Se la nostra comunità sviluppa ulteriori prove di generosità, solleciterà altra gente di buona volontà ad aprirsi verso le sempre nuove necessità.

La Chiesa torinese, provocata dai suoi Santi "sociali", assistita dallo Spirito Santo, modellata sulla Madre di Gesù, attentissima ad ogni bisogno di consolazione, confermi, ancora una volta, di essere « un cuor solo ed un'anima sola ».

Torino, 1 novembre 1993 - Solennità di Tutti i Santi

✠ **Giovanni Card. Saldarini**
Arcivescovo di Torino

Celebrazioni nella solennità della Chiesa locale

Il nostro grande grazie a Colui dal quale viene ogni dono

Domenica 14 novembre, solennità della Chiesa locale, il Cardinale Arcivescovo ha presieduto la Concelebrazione Eucaristica in Cattedrale. Con il Vescovo Ausiliare e i Canonici del Capitolo Metropolitano, erano presenti molti sacerdoti, diaconi permanenti, religiosi e religiose, laici e laiche, per fare corona all'Ordinazione diaconale di 3 alunni del Seminario maggiore e di 3 aspiranti al Diaconato permanente; oltre a costoro vi erano anche 3 religiosi dell'Ordine Francescano Frati Minori della Provincia piemontese.

Quest'anno si è voluta collegare con la solennità della Chiesa locale anche la chiusura della fase diocesana del Processo di Canonizzazione di tre Servi di Dio, membri di Famiglie religiose nate nella nostra Chiesa torinese.

Pubblichiamo il testo dell'omelia tenuta da Sua Eminenza e uniamo anche il testo della dichiarazione con cui l'Arcivescovo, al termine della Messa, ha chiuso i Processi trasmettendo gli atti alla Santa Sede.

OMELIA NELLA CONCELEBRAZIONE

Celebriamo oggi con interiore grande gioia spirituale la festa della nostra Chiesa particolare dove avviene tutto il mistero della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Celebriamo insieme il genetliaco del cuore della nostra Chiesa che è questa Cattedrale, dove il Vescovo ha la sua cattedra e dove lo Spirito Santo di Cristo — per la grazia e l'infinita bontà del Padre — consegna la potenza stessa del Signore Gesù come ministro e missionario di Dio a tanti figli di questa nostra Chiesa.

Oggi abbiamo anche la grande gioia di poter accogliere nel primo grado del Sacramento dell'Ordine sei giovani che si preparano al Presbiterato, tre della nostra diocesi e tre della famiglia dei Francescani Minori, che regalano così anche alla nostra Chiesa il loro bellissimo carisma, e tre sposi che si impegnano e si consacrano nel Diaconato permanente. Non possiamo allora, insieme con il rallegramento, non dire il nostro grande grazie a Colui dal quale viene ogni dono.

Vorrei che in questo momento ognuno si rendesse conto della grazia che Dio sta facendo alla nostra Chiesa che partecipa al mistero della sponsalità nella Chiesa universale e partecipa al mistero della corporeità della Chiesa universale, Corpo di Cristo, attraverso la quale oggi in questa nostra terra Cristo si fa sensibile, perché tutti lo possano incontrare e conoscere e così poter decidere nella loro libertà umana di seguirlo o no.

Mi permetto allora di rivolgere due riflessioni, la prima ai diaconi permanenti e la seconda ai diaconi che diventeranno poi sacerdoti. Il Diaconato permanente vive il mistero coniugale e insieme il mistero del-

l'Ordine e così sono chiamati a svolgere il loro servizio come sposi e padri e, insieme, come ministri consacrati di Cristo.

Diaconato permanente

Diaconato vuol dire servizio. "Servizio alla mensa": questo è il senso primario, che subito ci richiama la pagina del capitolo sesto del libro degli *Atti*, che abbiamo ascoltato nella seconda lettura. Fin dai primi passi della Chiesa, noi vediamo che la mensa a cui il diacono serve è triplice.

Anzitutto il servizio alla *mensa del cibo corporeo*, servizio che si estende a ogni ministero verso i poveri, le vedove, i malati e gli indigenti di ogni tipo.

Poi vi è il servizio alla *mensa della Parola di Dio*, annunciata agli umili di spirito: fin dagli inizi il diacono ci appare come un annunciatore della Parola del Signore, un araldo del Vangelo. Mi auguro che questi diaconi siano dei grandi propagatori, con la parola e con la vita, anche del Vangelo del matrimonio cristiano e del Vangelo della famiglia cristiana, quel Vangelo che i Vescovi italiani hanno illustrato e donato a tutte le famiglie d'Italia nel Direttorio pastorale per la famiglia.

Infine c'è la *mensa eucaristica* dove il diacono è colui che serve più da vicino il Vescovo. La mensa eucaristica, nella concezione della Chiesa, non è mai disgiunta dalle prime due: liturgia dell'Eucaristia, liturgia della Parola, liturgia della carità sono tre mense dell'unico banchetto globale della nuzialità della Chiesa, questa bellissima e unica sposa di Cristo. E il diacono è a servizio di tutte e tre.

Così anche il Diaconato è un ideale che può riempire da solo tutta la vita di un uomo consacrato a Dio. Perciò il Concilio ha restaurato anche nella Chiesa latina il Diaconato permanente dove, insieme con la grazia del Sacramento sponsale, sono coinvolte sposa e figli, che perciò non possono sentirsi a lato, ma anch'essi impegnati nel cammino dello sposo e del padre, dove vive la grazia del sacramento dell'Ordine.

Ora anche il diacono, non meno del presbitero e del Vescovo, deve ispirarsi a Cristo come al suo più vero modello di comportamento. Poiché Cristo è il diacono del Padre e il diacono degli uomini che è venuto a salvare.

S. Ignazio di Antiochia, primo Vescovo successore a Pietro nella cattedra di Antiochia, si domanda: « Chi sono i diaconi? » (*Ad Trall.*) e risponde: « Sono i ministri del Vescovo come Cristo lo è del Padre ». Cristo è anche il diacono degli uomini, poiché egli ha detto: « Sono venuto non per essere servito ma per servire ». E quindi, il Diaconato non fa che continuare visibilmente l'attività di Cristo a servizio del Padre e a servizio del prossimo. Ciascuno dei tre sposi e padri qui presenti che chiedono il Diaconato deve esserne consapevole e sentirne la grandezza e la responsabilità e la comunità cristiana che ne godrà il ministero non può non sentire il desiderio di pregare per loro e di collaborare aiutandoli perché essi siano davvero, come Cristo, diaconi del Padre e degli uomini.

Se allora dovessi permettermi di dire quale virtù è imprescindibile dal Diaconato, dovrei indicarla — e nessuno si sorprenda — nell'*umiltà*: è troppo facile che su questa nostra terra e in questo nostro mondo anche i ministeri ecclesiali siano giudicati e pensati come privilegi, che costituiscono in una dignità, in una autorità. Certo sono privilegi di grazia, sono dignità spirituali, ma essi sono pura grazia di Dio che non esalta la persona che li ha, ma responsabilizza la persona che la riceve a un servizio che addirittura è chiamato a somigliare a quello del Figlio di Dio fatto uomo. Allora è l'*umiltà* che non cerca se stessi, che è ubbidienza a Cristo e alla Chiesa — perché non si può servire facendo quel che si vuole —, l'*umiltà* che è anche mitezza del cuore. Nulla corrompe il servizio di Cristo e dei poveri, in cui Egli si è identificato, quanto l'orgoglio.

Sta scritto: « Dio resiste ai superbi, agli umili invece dà la sua grazia ». È S. Pietro che la scrive nella sua Lettera citando il libro dei Proverbi: « Rivestitevi tutti di umiltà gli uni verso gli altri, perché *"Dio resiste ai superbi, ma dà grazia agli umili"* (Pr 3, 34). Umiliatevi dunque sotto la potente mano di Dio, perché vi esalti al tempo opportuno, gettando in lui ogni vostra preoccupazione, perché egli ha cura di voi » (1 Pt 5, 5-7).

È Pietro che vi dice questo e sulla parola di Pietro vivete la fede gettando davvero in Cristo ogni vostra possibile preoccupazione, perché il diacono Cristo — diacono del Padre e degli uomini — ha cura di voi.

Siate dunque così lieti e sereni, Dio ha cura di voi e così voi saprete aver cura degli altri, nella vostra casa e nella casa più grande che è la Chiesa.

Diaconato per il Presbiterato

E adesso una parola, una riflessione ai tre diaconi diocesani e ai tre diaconi dei Francescani Minori che si preparano al Presbiterato. I diaconi che si preparano al Presbiterato oggi chiedono a me di poter salire a questo primo gradino dell'Ordine e solennemente dinanzi alla Chiesa radunata nella sua Cattedrale — questa porzione così numerosa della nostra Chiesa che oggi la colma — offriranno la loro vita a Cristo giurando la verginità sacerdotale, assumendo il celibato presbiterale. Possiamo chiederci dove la Chiesa è andata a scegliere, a chiamare questi giovani. È andata a chiamarli nel gruppo di quei giovani che, in piena libertà e consapevolezza, hanno deciso di consacrarsi a Dio una volta per sempre nel celibato perpetuo. Sentono che « con il celibato si aderisce a Cristo con cuore indiviso ». Sentono che il celibato evoca in maniera particolare e più fulgida « quell'arcano spotalizio istituito da Dio e che si manifesterà nel secolo venturo, per il quale la Chiesa ha come unico suo sposo Cristo », il quale nella sua vita terrena ha scelto con la sua libertà umana di non sposarsi, perché aveva già la sua sposa, la Chiesa, e così andando controcorrente in confronto alla cultura del proprio tempo (che non concepiva un Rabbi non sposato), tanto che è stato accusato di essere "eunuco", come lascia intendere il Vangelo che abbiamo ascoltato.

Gesù risponde alla perplessità dei discepoli di fronte alle esigenze da lui espresse circa il matrimonio, la fedeltà perpetua contro il divorzio, della quale saranno testimoni in prima fila i diaconi permanenti e oltre alle altre serie — terrene e materiali — di eunuchi, egli ne presenta una terza: quella « a motivo del Regno ». Come quella di Gesù, per cui il Regno di Dio è già presente, anche gli eunuchi per il Regno: questa è di coloro che possono comprendere, cioè rinunciano liberamente e come Lui, Cristo, all'uso della propria sessualità.

Cristo è così, e si può rinunciare per amore di Lui a forme basilari della vita umana senza deperire interiormente.

Il chiamato riesce a vivere il celibato non per disprezzare gli uomini o le cose, ma a causa dell'attrazione della ricchezza di Cristo. Il disprezzo sarebbe dal punto di vista cristiano una cosa veramente assurda. Una persona è destinata a un'altra persona, una persona è destinata all'amore.

Amare ed essere amato è indispensabile per ogni persona. Il celibato affermato a causa di Cristo è una espressione estrema dell'essere amati e che risponde all'amore.

Il celibato, dunque, non può significare vivere senza amore, ma vivere in una forma specifica dell'amore. Il punto saliente relativo alla forma celibataria della vita è — se Cristo è stato avvincente — così attraente, che si è disposti a vivere da celibi per Lui. La decisione del celibato è pertanto una testimonianza specifica per Cristo.

Contiene come tale qualcosa di giovane e di forza, addirittura perché contiene una risolutezza. Nel vedere un diacono celibatario la gente non dovrebbe pensare a un uomo eroico. Tale forma di vita, invece, desidera svegliare, risvegliare la questione per Cristo, che cosa sia essere con Cristo tanto che qualcuno è disposto a vivere in tal modo a causa di Lui. Tale via di vita cristiana scaturisce dal fatto che anche nel nostro tempo siamo *sempre illuminati* « per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo » (2 Cor 4, 6). Per questo, però, noi potremo e dovremo far qualcosa. Ci sono condizioni presupposte per poter vivere il celibato. Non basta aver promesso una volta il celibato. La decisione deve rimanere viva; il fuoco va tenuto acceso. L'esigenza collegata a tale decisione può e deve infatti diventare sempre più forte. Che cosa tiene acceso questo fuoco? La Parola di Dio, la *Lectio divina*, la meditazione, il breviario che oggi vi viene dato ufficialmente, il sacramento della Riconciliazione e soprattutto l'Eucaristia.

In tutto ciò accade una cosa decisiva; si legge nel cap. 50 di Isaia, a proposito del servo del Signore: « Ogni mattina [Dio, il Signore] fa attento il mio orecchio, perché io ascolti come gli iniziati... e io non ho opposto resistenza, non mi sono tirato indietro » (Is 50, 4). Si vede: l'essere oggi diacono per diventare sacerdote non fa noiosa la vita. Al contrario, si tratta di un avvenimento di importanza tale che occorre una intera vita per il suo adempimento pieno.

Più che mai avvertiamo oggi come una lacuna nella argomentazione in favore dell'essere cristiano, che non può, oggi più che mai, essere colmata in altro modo che attraverso la *testimonianza*, e cioè in modo

totale e radicale. La vostra testimonianza, giovani che mi chiedete il Diaconato, quella che oggi liberamente e lietamente accettate in piena consapevolezza, e che impegnate a vivere per sempre. Questa è la testimonianza di cui ha bisogno il mondo di oggi affinché ci sia un perché per essere in favore dell'essere cristiano.

Davanti a Dio, quindi, al Dio di Gesù Cristo, ci vuole non soltanto la decisione, ma anche la *totalità*.

Questa però non è qualcosa che avviene una volta per tutte, e soltanto da se stessi. Essa richiede di essere implorata sempre di nuovo nello spirito di umiltà, di modestia e di perseveranza.

La vostra Chiesa, la nostra Chiesa particolare, sarà sempre con voi per implorare che tale testimonianza, di cui ha un immenso bisogno, non venga mai meno.

Oggi, purtroppo con sofferenza, bisogna dire che anche il Popolo di Dio dona scarsamente, troppo scarsamente i suoi figli alla vocazione sacerdotale eppure nello stesso tempo desidera i sacerdoti. Quante suppliche all'Arcivescovo, perché non lasci le comunità senza parroco; ed è anche bello che almeno si diano loro comunque persone consacrate, diaconi permanenti o suore, ma sarebbe ben più bello che essi fossero disposti a regalare a Dio, dal quale poi si tratta di ricevere molto di più, i propri figli.

Perché questa sete di sacerdoti, di diaconi, di persone consacrate per tutta la vita e totalmente?

Perché in questo mondo secolarizzato, in questo mondo che nasconde le barbarie nelle pieghe del suo sviluppo tecnico e materiale e della sua cosiddetta civiltà, oggi, c'è tanta angoscia, e anche tanta paura. In questo mondo, che si ritiene civile e progressista e si illude di esserlo proprio per il fatto che si è scostato dalla fede in Dio e dalla sua legge morale, vi è tanto odio di fratello contro fratello; vi è tanta indifferenza, molta solitudine soprattutto per gli anziani, molta paura, angoscia in tante case dove manca il lavoro, tanta infelicità dove manca l'amore e la concordia.

Questa sofferenza troverete anche voi nel mondo. E voi dovete essere, come dice la prima lettura che abbiamo ascoltato, i *ministri della consolazione*: e lo potete essere proprio per quel che diventate oggi. « Consolate, consolate il mio popolo, parlate al cuore di Gerusalemme ». Sotto queste immagini si vuol dire: « Consolate, consolate i miei fratelli ». Ogni persona è sorella-fratello del Signore dal momento che egli si è fatto uomo come noi e rimane sempre oggi, domani e per l'eternità con noi, sono i suoi fratelli che sono angosciati ed emarginati e per quello anche voi siete chiamati ad annunciare la Parola del nostro Dio che dura sempre e non diventa vecchia da un quotidiano all'altro, da un giorno all'altro.

Vorrei ripetervi una parola, che fu detta dal mio Vescovo, una parola che non abbiate a dimenticare: « Quel giorno che per voi sarà passato senza asciugare una lacrima, senza dare un brivido di gioia, senza far fiorire un sorriso sul volto di un vostro fratello o di una vostra sorella, quel giorno consideratelo perduto per il vostro diaconato ».

E amate allora la vostra Chiesa, questa bella Chiesa di Torino, alla

quale Dio vi ha fatto grazia di appartenere, o di viverci, e servitela con amore e fedeltà, e siatene ogni giorno la più desiderata consolazione.

Allora tutti preghiamo in questa liturgia per questi giovani, per questi sposi, perché guardando dalla loro parte noi abbiamo a vedere donde nascono le più belle speranze per il domani.

Amen.

CHIUSURA DELLA FASE DIOCESANA DEI PROCESSI DI CANONIZZAZIONE DI TRE SERVI DI DIO

Al termine di questa Celebrazione Eucaristica, nella quale abbiamo anche ringraziato Iddio del prezioso dono a questa Chiesa locale torinese di una ricca fioritura di Santi, mentre concludiamo in questa sede diocesana i loro Processi di Canonizzazione, affidandoli al giudizio definitivo della Sede Apostolica, ricordiamo i nostri fratelli:

— **Don Luigi QUADRIO** che, nell'insegnare la teologia ai futuri sacerdoti Salesiani, seppe infondere nella loro intelligenza e più ancora comunicare al loro cuore la sua profonda conoscenza di Dio, la sua semplice e limpida fede in lui, la sua illimitata speranza nell'eterno suo possesso, il suo ardente amore filiale perché convinto che *Dio è veramente Padre* (cfr. Mt 6, 9; Lc 11, 2);

— **Fratel Luigi Andrea BONINO**, del Cottolengo, che, sperimentando nella prigionia in Russia durante l'ultima guerra le immani sofferenze disseminate dall'odio fratricida, scoprì nel volto dolorante del prossimo le amabili fattezze del Cristo, e « spinto dalla sua carità » (cfr. 2 Cor 5, 14), consacrò la sua vita ai poveri, ai malati, agli handicappati, ai barboni, perché tutti siamo fratelli in *Cristo, Figlio di Dio*;

— **Don Eugenio REFFO**, confondatore dei Giuseppini del Murialdo, educatore e giornalista, che, in un momento particolarmente difficile per la fede e per la Chiesa, oggetto di duri attacchi ideologici e di calunnie denigratorie, con la sua penna intelligente e forbita, seppe restituire fiducia e sicurezza ai giovani, agli operai, ai cristiani dubbiosi o tiepidi, e dimostrare che la Chiesa è assistita sempre dallo *Spirito Santo di Dio* (cfr. Mc 13, 9-11; Gv 14, 26; At 1, 8).

Li ricordiamo ancora nella loro lunga sofferenza che li fece « diventare a Lui [a Cristo] conformi nella morte... » (cfr. Fil 3, 10), e nel segno della morte di Cristo, nel segno della Croce, ricevete la Sua santa benedizione e magnificate Dio buono e misericordioso, che si manifesta a noi nell'amore e nella gloria dei suoi Santi!

Prolusione al Convegno diocesano sulla catechesi degli adulti

Cristiano scelta adulta

Sabato 20 e domenica 21 novembre si è svolto il Convegno diocesano sulla catechesi degli adulti, intitolato *Cristiano scelta adulta*, nella scia del più ampio cammino che la Chiesa italiana sta percorrendo su questo tema. Pubblichiamo il testo dell'intervento del Cardinale Arcivescovo, che ha iniziato i lavori dei convegnisti, rimandando agli *Atti* per valorizzare operativamente gli apporti emersi durante i lavori del Convegno.

Le parole che dirò, seppure si tratta di realtà abbastanza scontate, certamente anche già note, possono servire come richiamo, come stimolo, esortazione, e anche come proposta autorevole in questo campo.

Eppure il disagio e la sofferenza di chi nella Chiesa sa di non poterci stare senza prendere parte alla sua missione, che è di annunciare il Vangelo e comunicare la fede, non sono per questo diminuiti.

Nel grande dibattito sull'evangelizzazione e sulla catechesi ormai non si contano più, tanto sono numerosi, anche in Italia, i documenti e i Convegni. Soprattutto è acuto un certo senso di impotenza e insufficienza davanti al massiccio fronte di indifferenza da una parte, ormai diffuso non soltanto nelle grandi città, ma anche nei paesi e nella campagna, e dall'altra di resistenza dello stesso mondo adulto praticante nell'accettare l'idea di una catechesi permanente quale tappa obbligata per diventare adulti anche nella fede.

Questo fa sì che l'impegno di evangelizzazione e di catechesi non si presenta adeguato a fornire risposte "totalizzanti" a tutto l'altro mondo bisognoso di annuncio, di *kerigma*, mondo che non riesce a vedere delle vere comunità di credenti adulti tali da offrire un polo di riferimento per uno stile di vita originale, ricco di significato, pienamente "significante", da adulti e non soltanto da bambini e da ragazzi. In particolare questo fa sì che l'immenso sforzo di catechesi ai ragazzi, non sfociando in un luogo adulto in grado di accoglierlo, venga quasi subito vanificato.

Sono quindi ben felice di questo Convegno, desiderato e atteso, voluto da don Berruto, a cui sono molto grato, per la sua intelligente collaborazione, in piena consonanza con me. E un grazie a tutti coloro che vi collaborano, a coloro che lo hanno organizzato e preparato, a quanti interverranno e a tutte le persone che sono un valido apporto, come le signore qui presenti al tavolo o quelle viste prima, compresa la Polizia e quanti ci custodiscono e ci difendono. Naturalmente la mia profonda gratitudine — per la consolazione che offrite — va a tutti voi sacerdoti, religiose, religiosi, laici, laiche qui presenti, adulti di questa nostra Chiesa.

Vorrei ora proporre qualche riflessione.

1. La vita di fede

È il primo punto su cui riflettere. Sovente viene ribadita la necessità di un passaggio da una Chiesa di praticanti a una Chiesa di credenti convinti, contenti e fieri.

Convinti perché conoscono le ragioni della fede: e su queste ragioni, dunque, bisogna primariamente insistere in una catechesi agli adulti focalizzando il "perché" è ragionevole credere e il "perché" è doveroso credere.

Contenti, perché conoscono la ineguagliabile bellezza della fede che apre orizzonti inauditi, impensabili, ampi e vasti al di là di ogni fantasia che scienza e tecnica potrebbero sollecitare.

Fieri, perché conoscono la reale capacità della fede di dare le risposte vere e adeguate ai grandi problemi della vita di adesso e del futuro.

È questa Chiesa fatta di credenti e non solo di praticanti che, in verità, catechizza. È fondamentale l'esistenza di una comunità di persone adulte che credono e cercano di vivere ciò che credono. Non si crede solo perché si sa, ma perché si vive da credenti, e di conseguenza si annuncia il Vangelo, lo si fa conoscere e capire.

Non può non impressionare il fatto che nel Vangelo di Giovanni, dopo 70 anni di esperienza di Cristianesimo, non si trovino più il sostantivo "vangelo" e il verbo "evangelizzare", e tanto meno il verbo "catechizzare", che si trova soltanto 4 volte in Luca (*Lc* 1, 4; *At* 18, 25; 22, 21.24) e in Paolo (*Rm* 2, 18; *1 Cor* 14, 19; *Gal* 6, 6) mentre risuona con insistenza, il vocabolario della testimonianza della *marturia*, donde *martur*, *martire*.

Nel II e III secolo non risulta che siano presenti grandi strutture atte a organizzare l'evangelizzazione; mentre, dalle testimonianze che abbiamo, i frutti di conversione sono stati molto abbondanti per la forza di attrazione esercitata dalla vita delle piccole comunità cristiane. Significativo è anche il fatto che in quel tempo per celebrare l'Eucaristia non bastava che un certo numero di cristiani si ritrovasse insieme in un luogo per compiere azioni sacre, ma si richiedeva che essi costituissero una comunità-famiglia per l'intera settimana. Lo stesso San Paolo deve rammaricarsi con i neo-convertiti di Corinto per l'im maturità che li ha ricondotti al sapere mondano, fonte di divisioni e che perciò non si caratterizza più nei confronti del mondo vecchio come forza nuova di attrazione, stimolo al cambiamento:

« Io, fratelli, sinora non ho potuto parlare a voi come a uomini spirituali, ma come ad esseri carnali, come a neonati in Cristo. Vi ho dato da bere latte, non un nutrimento solido, perché non ne eravate capaci. E neanche ora lo siete; perché siete ancora carnali: dal momento che c'è tra voi invidia e discordia, non siete forse carnali e non vi comportate in maniera tutta umana? » (1 Cor 3, 1-3).

Letteralmente nel testo originale c'è « camminate secondo gli uomini ». Ecco: San Paolo parla a persone che sono adulte in età, ma ancora "neonate" in Cristo.

Anche nella lettera ai cristiani di Efeso — si tratta, non dimentichiamolo, di piccole comunità in mezzo a un mondo tutto pagano — Paolo, parlando dell'uomo perfetto, deve ripetere che nella Chiesa già edificata e sempre da edificare, tutti gli amministratori della grazia — ossia tutti i fedeli con i loro carismi e

non solo gli Apostoli — formano "il corpo di Cristo" e sono chiamati a far maturare il corpo di Cristo, cioè la Chiesa, finché si arrivi « tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo » (Ef 4, 12 s.) così che la totalità stessa dell'universo intero si elevi fino a Gesù Cristo, il Signore. La Chiesa, quindi, cura la propria crescita e con ciò la crescita del corpo del mondo verso Cristo (cfr. Ef 4, 11-16).

Il problema della maturità della fede, di far crescere come adulti i cristiani, non si pone dunque innanzi tutto a livello morale, ma di fede. Si tratta precisamente di prendere coscienza che è coinvolta la nostra identità vera in rapporto alla chiamata eterna che Dio ci ha fatto, ed è coinvolto lo stesso corpo del mondo. Perché questa mentalità passi e si radichi solidamente negli adulti cristiani è basilare accettare seriamente la centralità della Parola di Dio, naturalmente letta e capita nella Tradizione della Chiesa, e rimanervi fedeli; vale la pena, per questo, insistervi soprattutto nelle *omelie domenicali* che creano, nel tempo, una vera sapienza cristiana.

È inoltre fondamentale accettare seriamente il *catecumenato*, superando una catechesi occasionale, per dare vita ad autentici itinerari di fede scanditi da tappe progressive e mete ben definite.

L'intelligenza della fede sul vissuto umano, la capacità di leggere, in un contesto di fede, la verità dell'essere umano, e quindi del vivere umano: è questo, in fondo, il vero traguardo perché si formino comunità cristiane di adulti che, procedendo senza sosta "dalla fede alla fede", riescono a manifestarla e a comunicarla in modo contagioso. Perché se la fede non si traduce in vita non è fede, e se c'è vita di fede è inevitabile comunicarla.

La catechesi, con il "catechismo" come suo strumento, deve essere la proposta di ciò che deve *credere*, deve *sapere*, per *poter essere* e *vivere* da cristiano. È la *fede*, sempre, l'elemento discriminante e il punto di riferimento.

2. Necessità della catechesi degli adulti

È evidente allora la necessità e l'urgenza della catechesi degli adulti.

Secondo la *Catechesi tradendae* « la catechesi degli adulti è la principale forma della catechesi, in quanto si rivolge a persone che hanno le più grandi responsabilità e la capacità di vivere il messaggio cristiano nella sua forma pienamente sviluppata » (n. 43).

A questo riguardo è necessario riconoscere che esiste una certa lentezza, un ritardo, forse anche una mancanza di coraggio!

Di fronte al problema della catechesi degli adulti si avverte una situazione un po' stagnante — non a Torino soltanto, ma un po' dappertutto — e segnata da una certa arretratezza. Una delle cause è da ritrovare probabilmente nella carente volontà di "progettare" la pastorale, che sovente si rivela generica negli impulsi ed eterogenea nell'esecuzione: manca forse una corretta identificazione delle priorità. Anche di fronte a linee pastorali nazionali e diocesane sufficientemente precise sembra prevalere la parzialità e la segmentazione della pratica pastorale.

In un progetto pastorale l'unità è indispensabile, come è indispensabile la

ferma volontà di attuarlo, sia pure tenendo conto delle reali possibilità che le situazioni concrete permettono. Questo il mondo lo sa benissimo e lo mette in pratica, e noi?

Vi può essere anche a livello catechistico un *mancato confronto* fra la concezione-uomo presente nella nostra società e quella proposta nella nostra catechesi. Lo sfondo, come tutti potete intuire, è quello del rapporto fede-cultura e della crisi dell'umanesimo: la mancata tematizzazione catechistica di ciò che rende la catechesi poco evangelizzante, non idonea e poco capace ad illuminare le concrete situazioni della vita. Questa estraneazione culturale può generare un ripiegamento, che si concretizza nel rivolgersi esclusivamente a chi sta già con noi, in una pratica diffidenza verso chi non è con noi.

È qui coinvolto il delicato e non facile problema della *evangelizzazione della cultura* e della *inculturazione della fede*: c'è chi preferisce una o l'altra dizione, ma in realtà si tratta di due dimensioni indispensabili e non separabili. Non si può pensare una catechesi degli adulti se non si affronta questo problema.

Da una parte si tratta di essere coscienti che l'irradiamento del Vangelo sulla letteratura, la filosofia, l'arte, il diritto, la comunicazione, la psicologia, la sociologia, ecc., è compito irrinunciabile di credenti singoli e dell'intera comunità cristiana, a meno che ci si rinchiuda nello scetticismo sull'influsso che il Vangelo può esercitare sulla cultura.

Dall'altra parte è altrettanto doveroso inculturare la fede: ciò non significa certo ridurre la fede perché sia accettata dalla cultura, ma ci richiama alla capacità di dare sviluppo pieno del credere così che ne *nasca una cultura*, cioè un modo di pensare, di sentire, di esprimersi, di costruire, di associarsi, di vivere, che sia intrinsecamente cristiano. Anche il Papa, nel discorso pronunciato a Loreto, ha sottolineato che l'inculturazione della fede è condizione indispensabile per realizzare una vera evangelizzazione. La premessa sta nell'essere persuasi che soltanto in una cultura cristiana i veri valori umani si salvano.

Il cristiano adulto deve allora chiedersi: «Io, cristiano adulto, all'interno di ogni impegno professionale, sono convinto che la salvaguardia dei valori umani si realizza esclusivamente all'interno di una cultura cristiana?». Per offrire una risposta esauriente noi cristiani dobbiamo forse ancora liberarci da un certo complesso di inferiorità, immotivato, che talvolta ci intimidisce. Anche questo dipende, almeno in parte, dalla carenza di catechesi per adulti che sia riuscita a dar vita a un "sapere la fede" adulto.

3. Il metodo della catechesi degli adulti

Una terza riflessione riguarda il metodo della catechesi degli adulti.

Mi limito ad indicare alcune linee. Per quanto riguarda la tipologia dell'adulto, rimando al "*Direttorio Catechistico Generale*" e precisamente ai nn. 92-97 che la trattano bene.

* Innanzi tutto, come è fin troppo ovvio, *l'adulto è da considerare come adulto*, non solo cioè come un destinatario di un insegnamento, come un semplice uditore, ma come un protagonista, come un ricercatore che cammina con noi. La catechesi degli adulti è dunque anche una seria revisione di vita, un invito a dare

alla propria esistenza la forma chiara e definitiva della fede, della speranza e della carità evangelica; è, in sostanza, la presentazione di chi è il *cristiano adulto* come l'ha disegnata mirabilmente don Pollano al Consiglio Pastorale diocesano *.

Si tratta di "*collaborare*" con gli adulti perché assumano la Parola di Dio — creduta, sperata e donata — come criterio per giudicare la realtà, per compiere scelte secondo Cristo, per progettare la novità propria e del mondo, poiché la fede genera novità. Si tratta di vivere la vita umana alla luce della verità divina, e questa non può, per sua natura, creare vecchiezza. È in gioco la responsabilità personale grazie alla quale in ogni genere di situazione, comprese quelle negative, il cristiano adulto si rivela sempre pronto — secondo le parole della Prima lettera di Pietro — « *a rispondere a chiunque domandi ragione della speranza che è in lui* » (cfr. 1 Pt 3, 15). Pietro le scrisse ai fedeli dispersi, pellegrini quasi « *rari nantes in gurgite vasto* », disseminati nel Ponto, nella Galazia, nella Cappadocia, nell'Asia, nella Bitinia: piccole minoranze in un mondo dominato da ben altra cultura.

* Il risveglio poi della libertà e della responsabilità adulta deve determinare il prolungamento della catechesi nella vita, mediante la proposta di un *itinerario spirituale* molteplice e graduale che tenga conto del contesto esistenziale, diverso da persona a persona.

Riguardo a questo bisognerebbe ispirarsi al *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, proprio perché si tratta di un "*ordo*" — un ordine, un cammino ordinato — autorevolmente indicato, spesso disatteso, quando non è ignorato. Di fronte alle esigenze che ormai la catechesi riveste nei nostri paesi soltanto formalmente di battezzati, l'*Ordo* mira proprio a indicare momenti e modalità per un itinerario di fede.

* Tale cammino con e per gli adulti richiede anche un certo *stile*. La catechesi degli adulti deve essere intrapresa con *profonda umiltà* e *ferma fiducia*, nella consapevolezza di un mistero che ci trascende, di cui noi ci facciamo ministri. Fare catechesi vuol dire anche lasciarci a nostra volta educare dalla fede in un cammino mai terminato, che conduce a celebrare il dono di Dio nel ringraziamento e nell'atteggiamento di semplicità, umiltà, fiducia e gratitudine.

* La catechesi per adulti va, inoltre, vissuta in un quadro di *precisa ecclesialità*, che significa innanzi tutto ortodossia, certo, ma anche comunionalità diocesana, e nel rimando ineludibile alla vita della comunità. In *Il rinnovamento della catechesi*, il cosiddetto "Documento di base", è scritto che « la Chiesa locale fa catechesi principalmente per quello che essa è, in progressiva, anche se imperfetta coerenza, con quello che dice » (n. 145). Anche per questo è necessario ristabilire una *effettiva capacità di comunicazione fra le persone*.

Si tratta, innanzi tutto, di coltivare i *rapporti umani*, come spesso mi capita di ripetere, di costruire una trama di relazioni all'interno della normalità della vita, nella concreta realtà delle persone e delle famiglie, con le loro domande, obiezioni, difficoltà, in un clima di conoscenza reciproca, che generi anche simpatia: tutto ciò è preliminare, e apre al discorso di fede. Ma se non ci sono relazioni umane, il nostro discorso finisce per essere sentito sempre e soltanto come una predica,

* Nella Sessione tenuta il 23-24 ottobre 1993 [N.d.R.].

che proviene dall'esterno, dall'alto al basso. A questo proposito sarebbe interessante fare una riflessione sulla *didattica della comunicazione*, anche tra noi cristiani.

Si devono creare trame di rapporti con la gente che vive la nostra stessa vita, che sente che noi ne percepiamo tutta la durezza e anche tutta la bellezza, come loro: il nostro discorso, di conseguenza, risulterà anche per loro interessante, perché nascerà sulla base dell'esperienza del reciproco ascolto.

« Il mondo — come afferma l'Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, un documento che bisognerebbe rileggere — reclama evangelizzatori che gli parlino di un Dio che essi conoscono e che sia loro familiare come se vedessero l'Invisibile » (n. 76).

4. Suggestioni operative

A questo punto, qualche suggestione operativa.

* Il primo posto spetta ineludibilmente alla "*Pasqua domenicale*"; anche se in senso tecnico non si tratta di catechesi, è certamente il momento più importante, perché è quello in cui incontriamo il maggior numero di adulti. Un terzo almeno dell'assemblea domenicale è fatta di adulti, indubbiamente sempre più numerosi di quanti normalmente noi riuniamo negli eventuali incontri serali che organizziamo. Non esiste al mondo una società che riunisca, con ritmo settimanale, milioni e milioni di persone. A Torino-Città centomila su novecentomila. In altri paesi della diocesi si arriva anche al 60%. Nella diocesi, i limiti minimo e massimo della pratica domenicale vanno dal 4% al 60%.

Sono dati da tenere presenti. I ritmi sono fondamentali per la vita. Per il cristiano adulto il ritmo essenziale è la liturgia del giorno del Signore che offre la proclamazione delle letture bibliche, cioè Parola di Dio che avviene: perché è Parola sempre creatrice, mai neutrale. Non si va a Messa pensando di uscire dalla chiesa come ci si è entrati: si esce peggiori o migliori. Dio non parla mai inutilmente.

Oltre alle letture bibliche ci sono i testi liturgici — importanti, hanno una carica di grazia speciale —, c'è l'omelia, ci sono le emozioni (che devono essere brevissime!), i canti. C'è il linguaggio simbolico dei gesti, che è un linguaggio intuitivo, sintetico, molto più efficace ed incisivo del linguaggio discorsivo. Soprattutto vi è il segno sacramentale del pane e del vino, reale presenza di Cristo nel suo sacrificio redentore: è il punto di convergenza degli sforzi di catechesi, specialmente per quella degli adulti, che permette di professare la presenza viva delle verità tramandate dagli Apostoli, nutrendo così il senso di continuità storica da « ciò che era fin dall'inizio » (1 Gv 1, 1).

Ecco un primo modo di catechesi degli adulti: la accurata preparazione e celebrazione della Pasqua domenicale, che diventa così generatrice di mentalità cristiana.

* Una seconda suggestione potrebbe essere quella che ho presentato al Convegno Catechistico Diocesano di Milano nel 1985: *la formazione della coscienza dei praticanti al diritto-dovere di una catechesi permanente*, organica, puntando sull'immagine del giorno settimanale della catechesi con la stessa intensità con cui si è puntato sull'immagine della Messa domenicale. Il richiamo a un preciso

giorno della settimana per l'incontro *ordinario* di catechesi per gli adulti, come c'è un preciso giorno della settimana per la celebrazione pasquale, potrebbe risultare pedagogicamente efficace. È necessario fare chiarezza sulla convinzione della *grave valenza etica* che il trascurare *sistematicamente* la formazione catechistica comporta: il che significa che questa trascuratezza è peccato. Se un parroco non riunisce settimanalmente i suoi catechisti per aiutarli a fare catechesi, usavo dire un po' provocatoriamente, è in stato di peccato mortale, naturalmente dal punto di vista oggettivo, non soggettivo perché non possiamo scrutare la coscienza; così mi sentirei di dire per l'adulto che trascura sistematicamente la catechesi. È necessario ridare a tutti la coscienza che c'è un *diritto* a un tempo per la catechesi, e di conseguenza un impegno a rendere possibile un tempo preciso per sviluppare il sapere della fede, per diventare cioè adulti nella fede.

* Una terza linea è già stata autorevolmente indicata nella mia terza Lettera pastorale, *Riempite d'acqua le anfore*: si tratta di *dare particolare rilievo ad alcune stagioni dell'esistenza* che preparano la vita adulta, in particolare quella del fidanzamento e dei giovani sposi. In quelle pagine suggerivo anche con una certa concretezza, stimoli ed esempi, tipologia degli incontri e dei loro operatori, e fin precise iniziative, compresi possibili cammini catecumenali, rimandando inoltre a qualche esperienza già in atto e descritta in alcuni libri.

* La quarta linea che mi sta a cuore, e vedo con gioia che viene seguita da non poche parrocchie, è quella delle *missioni popolari*. Sono comunque una grande grazia; se impostate bene, con una preparazione appassionata e intelligente che raggiunga tutte le famiglie, riescono certamente a scuotere, a risvegliare coscienze assopite, a far ritrovare la strada della chiesa. Non si riuscirà certo a raggiungere la totalità, ma certamente si contribuirà a ridare un po' di freschezza alla fede e alla pratica cristiana degli adulti.

* Infine, senza trascurare il resto, è necessario decidersi davvero sul piano della progettualità, a *dare priorità alla catechesi degli adulti* rispetto ad altri impegni, facendo emergere il ruolo decisivo della *famiglia* come *soggetto* catechistico costituendo in ogni parrocchia il *gruppo dei catechisti adulti per gli adulti*, curando la loro formazione permanente sulla base di un *itinerario diocesano*.

Questo gruppo di catechisti adulti sarà così l'espressione visibile e credibile della coscienza profetica dell'intera comunità, uno dei segni, e non il minore, che rende presente e attraente la Chiesa.

La diocesi si assume, deve assumersi questo impegno seriamente, trovando persone e mezzi. Preparare un gruppo di catechisti per adulti *come vocazione* stabile, con corsi e seminari continui, potrebbe essere una proposta e una mèta di questo Convegno.

5. La certezza e l'oggettività della catechesi

Prima di concludere vorrei ancora ricordare almeno due caratteri irrinunciabili perché ci sia "catechesi", perché la catechesi sia veramente catechesi.

Il primo è la certezza. Oggetto di catechesi sono *le sicurezze che la Chiesa ha*. Ipotizzare una Chiesa docente attraversata dal dubbio sulla fede e sulla coerenza

pratica della fede, è ipotizzare una Chiesa non più riferita a Gesù Cristo, una Chiesa che non sa e che quindi non trasmette il messaggio di Cristo. Comunicare la sicurezza delle fede non significa affermare un possesso arrogante della verità, esercitare una specie di prepotenza teoretica — di questo qualche volta siamo accusati, ma ingiustamente — perché le certezze comunicate nella catechesi non sono frutto delle capacità umane della Chiesa o dei preti, ma fanno parte costitutiva, ineludibile del mistero cristiano.

C'è una specifica modalità di dialogo — ed è il dialogo evangelico — che consiste anzitutto nella critica della situazione. Il medico non si ammalata con l'ammalato, ma è degno di questo nome quando prescrive la medicina pertinente, con tutte le attenzioni alle situazioni, il che non significa assunzione del metodo o dei contenuti della situazione stessa.

Cristo non ha detto: « Io sono il dubbio », Cristo ha detto: « Io sono la Verità »; e nessuno ha il diritto di cambiare ciò che Cristo ha detto.

Chi viene alla catechesi ha il diritto di conoscere quello che deve o dovrebbe credere per diventare sempre meglio discepolo di Gesù, se è già cristiano, o quello che dovrà credere se deciderà liberamente di diventarlo.

La salvezza non si fonda sulle ipotesi teologiche, ma sulla fede. I teologi hanno il diritto di fare delle ipotesi, ma la fede, e la catechesi, in vista della salvezza, non possono poggiarsi su di esse.

Questo è il motivo per cui il responsabile ultimo della catechesi e del catechismo è la Chiesa, il suo Magistero: la Chiesa con il suo carisma di docenza, di guida alla verità.

Il secondo carattere che desidero sottolineare è l'oggettività della catechesi.

La finalità prima della catechesi è quella di dire la verità, l'oggettività, esponendo il livello teoretico della fede e della prassi che si intende conforme alla stessa fede. A questo proposito ci si scontra con la sensibilità della cultura contemporanea, contrassegnata dalla ateoricità, per cui ciò che conta è l'esperienza, il fare esperienza; è il lavoro soggettivo, dove l'azione diventa per se stessa principio di verità. L'azione è ciò che è vero, secondo questa mentalità così diffusa. Il ragionamento di molti suona così: « Tutti lo fanno, dunque è giusto; io lo faccio, dunque è vero ». L'esperienza quindi, giudicata a sua volta dall'esperienza, è ciò che vale, mentre la verità rimane relegata nel mondo dell'astratto. Ne scaturisce la dissoluzione della stessa proposta del mistero cristiano. Questa viene assorbita nella pratica e in quel grado di pratica che una comunità cristiana, in un determinato tempo, è in grado di realizzare, di raggiungere, di esprimere.

Proprio a dissipare questo equivoco è intervenuto ancora una volta il Papa, con l'Enciclica *Veritatis splendor*. Richiamando questi principi il Papa ha fatto opera di verità, di teoretica — e per questo l'Enciclica si presenta un po' difficile —, contro il gravissimo rischio di ritenere vero messaggio evangelico e vero principio di azione i diversi traguardi raggiunti dalla prassi e più o meno comuni in fatto di etica, in particolare per esempio di etica matrimoniale.

La catechesi non ha come scopo di rendere colti, di far raggiungere una particolare specializzazione — non che questo sia un male — ma di far prendere coscienza di ciò che si deve credere per essere salvi. È in gioco la salvezza stessa dell'uomo: perciò non si può non desiderare di fare catechesi, tanto più sapendo che fare catechesi è il più grande atto di carità.

6. Conclusione

Se la carità deve spingerci a compiere qualunque sacrificio per salvare la vita, la vita umana, la vita fisica delle persone, il più grande atto di carità è quello di salvare la vita definitiva dei nostri fratelli e delle nostre sorelle.

Quello della catechesi è quindi un grande *discorso di speranza*, per chi crede sinceramente alla reale possibilità di aiutare i nostri fratelli e le nostre sorelle a diventare adulti nella fede, consapevoli del loro "credo", in una libertà cosciente verso la salvezza.

È significativo a questo proposito un racconto, che ha come protagonista un giovane allontanatosi dalla casa paterna per visitare Paesi stranieri. Dopo aver viaggiato in varie località ed aver visitato parecchie Nazioni, vent'anni più tardi ritorna a casa. Il padre lo accoglie ponendogli la domanda: « Che cosa hai imparato dal tuo lungo viaggio in Paesi tanto lontani e dalle culture così strane? ».

Il figlio risponde: « Ho imparato che esiste Dio ». Il padre chiama i suoi servitori e domanda ad ognuno di essi se Dio esiste, ed essi rispondono: « Sì, naturalmente, esiste un Dio ». Rivolgendosi al figlio, il padre chiede allora con tono inquisitore: « Perché hai dovuto tribolare attraverso tutto il mondo e accostare culture diverse solo per dirmi ciò che tutti gli uomini sanno, ciò che ogni servitore è in grado di dirmi? ». La risposta del figlio è concisa e pertinente: « Tutti lo possono *sapere*, ma io ho imparato *che cosa significa* il fatto che esiste un Dio ».

Questa piccola storia può illustrare due aspetti interessanti anche per la nostra riflessione e la vostra ricerca. Anche noi in fondo sapevamo già che per tanti, oggi, — a differenza dei servitori del racconto — non è più così naturale che Dio esista; adesso tuttavia sappiamo che cosa significa il fatto che per molti è "come se" Dio non esistesse, poiché i frutti negativi li tocchiamo con mano. D'altra parte, intendiamo appunto aiutare a far sì che chi, come noi, sa "naturalmente" che Dio esiste, ed è il Dio di Gesù Cristo, si renda conto di che cosa significhi questo fatto e si decida ad aiutare gli altri perché capiscano la gravità dell'aver lasciato sparire Dio dal loro orizzonte. La situazione di crisi allora non deve rappresentare uno scandalo o un inciampo.

La catechesi, per sua natura, è il luogo geometrico della Chiesa dove si ripercuotono più forti i colpi del "*combattimento per la fede*". Di fronte alla pressione esercitata dall'incredulità e dall'indifferenza religiosa, di fronte alla crisi della famiglia, della scuola, di fronte all'esplosione di una cultura del soggettivismo, è questo il tempo del discernimento e non della paura, della chiarezza e non della illusione. È il tempo della speranza e dell'impegno della carità primaria: donare a tutti la verità della fede.

Gli *Atti del Convegno diocesano* sul tema

Cristiano scelta adulta

tenuto in Torino nei giorni 20-21 novembre 1993 sono pubblicati a cura dell'Ufficio catechistico diocesano.

Omelia ad Assisi per l'VIII Centenario di S. Chiara

La signoria di Cristo presa alla lettera

Domenica 21 novembre, solennità di Nostro Signore Gesù Cristo Re dell'Universo e giornata *pro orantibus*, il Cardinale Arcivescovo ha celebrato una S. Messa nella Basilica di S. Maria degli Angeli in Assisi nel quadro delle celebrazioni per l'VIII Centenario della nascita di S. Chiara ed ha tenuto la seguente omelia:

Non posso cominciare senza ricordare che esiste un collegamento fra la Chiesa di Torino e S. Chiara, poiché vi è una rara se non unica raffigurazione di Chiara con la Santa Sindone in un quadretto settecentesco dipinto su seta nel museo dei Cappuccini di Roma: non vi è spiegazione di questa eccezionale iconografia se non mettendola in relazione con il fatto che quando la Sindone si trovava a Chambéry fu danneggiata da un incendio (1532) e furono proprio le Clarisse del locale convento a ripararla.

Il collegamento è certo molto tenue e in fondo solo esteriore ma non per questo meno caro all'Arcivescovo di Torino e può anche significare un richiamo simbolico per la celebrazione di oggi.

L'uomo della Sindone ha un maestà regale e sul suo capo sono impressionantemente evidenti i segni della corona di questo Re così diverso dai re della terra.

È stato scritto dalle sorelle Clarisse del Protomonastero che « l'itinerario contemplativo di S. Chiara va considerato come un progressivo spallancarsi di tutta la sua persona alla Regalità di Cristo, Re incarnato, Crocifisso e Glorioso ».

Del resto è la stessa S. Chiara che rivela tale cammino scrivendo nella seconda lettera a Santa Agnese di Praga: « È questa la perfezione, per la quale il re stesso ti unirà a sé nell'etereo talamo, dove siede glorioso su un trono di stelle, che tu, stimando cosa vile la grandezza di un regno terreno e sdegnando l'offerta di un connubio imperiale, per amore della santissima povertà, in spirito di profonda umiltà e di ardentissima carità, ricalchi con assoluta fedeltà le orme di Colui del quale hai meritato di essere sposa... ».

Le parole che Chiara scrive sono la "sua vita". Così sono i Santi. È facile subire l'incanto di una figura come quella di Chiara, molto meno facile trasferirlo nella vita assumendone seriamente la dimensione spirituale.

La signoria di Cristo è stata vissuta da S. Francesco in termini "letterali" e, da Francesco, Chiara l'ha presa anch'ella alla lettera. Gesù, il Cristo Signore Crocifisso, è stata l'unica lingua di Francesco e di Chiara, l'unico abito, l'unico specchio nel quale insieme si guardavano, diventando a loro volta specchio l'uno per l'altra e viceversa, e ambedue per i loro

fratelli e per le loro sorelle, dove il termine "servo" e "serva" aveva sostituito il titolo di "nobile", introducendo nella vita l'assoluta fraternità e l'assoluta sorellanza.

Chiara rifiuta di comportarsi da abbadessa-signora per essere e operare da ancella-serva delle sorelle povere, lei la prima povera e la più povera. Serva ai piedi di tutti, perché fattasi serva del Signore, il vero Servo di Dio, ha preso sul serio l'esempio del suo Signore e Maestro che lava i piedi ai discepoli (cfr. Gv 13, 13-14).

Dar da mangiare, dar da bere, ospitare, vestire, visitare malati e carcerati sono tutti "servizi". Ed è precisamente perché il Figlio dell'uomo ha servito così, che ora viene nella gloria e seduto sul trono giudica con questo medesimo metro.

E sono sempre i poveri che servono. La povertà è *per il servizio*; per se stessa, non è un bene.

Perciò Francesco si sposò con "madonna povertà" e Chiara chiese "il privilegio della povertà" e lo difese a denti stretti anche con Papi e Cardinali. Bisognerebbe parlare di questo sottovoce, sempre con molto pudore, perché anche qui le parole non bastano. La povertà non può essere solo un "voto", deve essere una realtà, deve essere verità.

In un mondo in cui mammona è il grande idolo a cui si sacrifica tutto, anche ciò che era più sacro, la scelta della povertà è già ora un giudizio, e semina speranza per una reale possibilità di cambiamento per un nuovo modo di vivere!

Perciò Santi come Francesco e Chiara ci inquietano. Peraltro sia benedetta questa inquietudine. La Chiesa, oggi non meno di ieri, ha bisogno di persone come Chiara e Francesco, ha bisogno di voi, di tutti voi, di voi fratelli poveri, di voi sorelle povere, di voi servi e serve di Cristo, e perciò servi e serve che lavano i piedi a tutti. Solo così il Servo di Dio, il Figlio dell'uomo, Gesù, potrà essere riconosciuto come il Signore della gloria.

Così anche la clausura, la "chiusura" di Chiara su Cristo sarà capita e desiderata come la massima apertura sull'uomo e diffonderà chiarore in tutto il mondo.

D'altro lato non si può mai dimenticare che il tempo di questo mondo anche della Chiesa è sempre un tempo di attesa. Sia il Vangelo che la Lettera di Paolo ai cristiani di Corinto hanno i verbi al futuro: « Quando il Figlio dell'uomo verrà... (Mt 25, 31), « quando [Cristo] consegnerà il Regno a Dio Padre... » (1 Cor 15, 24). La Chiesa è una comunità in attesa. Non le manca nessun dono mentre « aspetta la rivelazione della gloria del suo Signore », anche se ora vive la forma della sua vita umiliata e crocifissa, e perciò sospira con una sola voce insieme e con lo Spirito Santo: « *marana tha* », vieni Signore; « lo Spirito e la Sposa dicono: "vieni!" » (Ap 22, 17).

Non è sempre facile per gli uomini e le donne, che pur fanno parte della Chiesa, vivere questa tensione verso la piena manifestazione del Regno e resistere alla tentazione della mondanità.

Per questo lo Spirito di Cristo ha suscitato fin dalle origini le varie forme di vita consacrata. Guai se alla Chiesa mancasse questo continuo

rimando visibile. Chiara con Francesco, Lei al femminile e Lui al maschile, sono stati e lo sono ancora questo rimando, così ineludibile da resistere anche in una società, disincantata come la nostra, come fascino irresistibile.

La fuga di Chiara a 18 anni qui a Santa Maria degli Angeli non è stata uno scappare per paura del mondo, ma un andare verso il Regno, pregu-stabile fin da quaggiù. Lo stato verginale ne è la promessa e Chiara con Francesco ne è stata una guida; e l'osservanza della castità, con lei, si è moltiplicata ed è tornata a nuova vita la verginità.

Oggi, come allora, la Chiesa ha bisogno del vostro respiro escatologico, della vostra sorridente e inalterata speranza nel Regno, del vostro essere appassionati "amatori", come ama dire Chiara, del Re di tale Regno; ha bisogno della vostra umile e ostinata perseveranza nell'attesa gioiosa. "Amatori" appunto.

Potrete essere proprio per questo "pietre d'inciampo" per la gente del mondo, come lo furono Francesco e Chiara, ma che lo siate perché aiutate gli spensierati della via larga a riconsiderare le direzioni di fondo delle loro scelte e ritrovare così la via stretta che porta alla vita, e non perché vi siete a loro più o meno assimilati, rincorrendo la mondanità, illudendovi che il rinnovamento coincida con l'allineamento.

La Chiesa vi supplica di custodire la vostra identità di testimoni del primato del Regno! La Chiesa vi chiede di poter ancora e sempre sentire da voi il profumo di Cristo che viene per associarci al suo trionfo (cfr. 2 Cor 3, 14).

Nulla prima del Regno vi acquieti, e che presso di voi tanti giovani e tante giovani vedano che, proprio perché avete lasciato tutto per il Regno, siete capaci di donare tutto, avendo ricevuto tutto.

L'opera dei Santi è duratura. Essi sono generatori di storia sacra. L'evento S. Chiara, ciò che ha fatto e ha insegnato come serva di Cristo, il Servo-Signore, non riguarda soltanto la spiritualità francescana, e la sua influenza non è limitata alle sue varie espressioni, esso è di tutta la Chiesa e per tutta la Chiesa.

Perciò, per tutti voi qui presenti, per tutte le vostre Famiglie religiose, per tutti e tutte coloro che sono presenti spiritualmente, in modo particolare le amatissime sorelle claustrali, in modo ancor più speciale per le sorelle clarisse, faccio mie con sincerità di cuore le parole che S. Paolo scriveva alla piccola Chiesa di Dio che era in Corinto, parole che valgono per tutti i battezzati, ma che valgono certamente in modo assolutamente speciale per voi: « Ringrazio continuamente il mio Dio per voi, a motivo della grazia di Dio che vi è stata data in Cristo Gesù, perché in lui siete stati arricchiti di tutti i doni, quelli della parola e quelli della scienza. La testimonianza di Cristo si è infatti stabilita tra voi così saldamente, che nessun dono di grazia più vi manca, mentre *aspettate* la manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo. Egli vi confermerà sino alla fine, irreprensibili nel giorno del Signore nostro Gesù Cristo: fedele è Dio, dal quale siete stati chiamati alla comunione del Figlio suo Gesù Cristo, Signore nostro! » (1 Cor 1, 4-9).

Incontro con l'Azione Cattolica di Bologna

Quando dico Dio: tra bellezza e tremore in Elia e Geremia

Venerdì 26 novembre, il Cardinale Arcivescovo si è recato a Bologna per un incontro con i giovani dell'Azione Cattolica e ha tenuto questa conversazione:

Penso che nessuno di Voi si aspetti un discorso esegetico. Del resto per questo tipo di approccio alla pagina biblica ormai io sono un "ex".

D'altro canto devo dire che vi è una certa differenza fra il tema di fondo che riguarda Dio "tra bellezza e tremore" e le domande, numerose!, che Voi avete posto. Che cosa fare se non tentare di tenere presenti queste, le domande, nel contesto di quello, il tema di fondo?

1. Elia e Geremia sono due profeti

Il profeta è per eccellenza l' "uomo della Parola", colui che parla (*phemi*) davanti (*pro*) al popolo piuttosto che dire "prima", come fosse un indovino. Egli porta il giudizio di Dio sulla storia, perché sia purificata dai giudizi e dalle scelte degli uomini e quindi riportata nel progetto salvifico di Dio, e in questo modo indica come costruire il futuro secondo la direzione della vera fede. Sono dunque i profeti per eccellenza uomini della fede, chiamati e afferrati da Dio perché dicano non le parole che la gente, i re e il popolo, si aspettano come facevano i profeti di corte, ma la Parola che Dio vuole dire. Per questo non hanno mai un grande successo umano. Normalmente sono perseguitati.

Così sono stati Elia e Geremia, distanziati da due secoli l'uno dall'altro, il primo dell'800 a.C., il secondo del 600 a.C., ambedue grandi solitari e perseguitati, quasi esclusi dal consorzio degli uomini: « Sono rimasto solo, come profeta del Signore — parla Elia sul monte Carmelo —, mentre i profeti di Baal sono quattrocentocinquanta » (1 Re 18, 22) e lo ripete sul monte Oreb: « Sono pieno di zelo per il Signore, Dio degli eserciti, poiché gli Israeliti hanno abbandonato la tua alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti. Sono rimasto solo ed essi tentano di togliermi la vita » (1 Re 19, 14).

E Geremia ripete in una pagina del suo diario spirituale, un po' simile alle *Confessioni* di Agostino: « Io non mi sono seduto nell'assemblea di quelli che ridono, e non mi sono divertito, ma spinto dalla tua mano sedevo solitario, perché tu mi riempivi di indignazione » (Ger 15, 17).

Ma proprio questa ardua prova dell'isolamento, da una parte li libererà da un mondo in via di dissoluzione e dall'altra insegnerà loro il segreto dell'intimità divina.

a) Possiamo cominciare con Geremia, quest'« uomo straordinario — ha scritto Renan — senza del quale l'umanità avrebbe seguito un altro corso ». Geremia

ci esprime con brevi parole l'autobiografia, non soltanto sua, ma dell'Adamo, l'uomo *"imago Dei"* immagine di Dio e fatto per riempirsi del Suo fuoco d'amore.

*« Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre;
mi hai fatto forza e hai prevalso.*

*Sono diventato oggetto di scherno ogni giorno;
ognuno si fa beffe di me.*

*Quando parlo, devo gridare,
devo proclamare: "Violenza! Oppressione!"*

*Così la parola del Signore è diventata per me
motivo di obbrobrio e di scherno ogni giorno.*

*Mi dicevo: "Non penserò più a lui,
non parlerò più in suo nome!"*

*Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente,
chiuso nelle mie ossa;
mi sforzavo di contenerlo,
ma non potevo! » (Ger 20, 7-9).*

La vera questione su Dio, anche di oggi, è infatti questa: se noi siamo disposti ad ammettere che « il fuoco ardente chiuso nelle nostre ossa » sia provocato da Lui oppure no.

Se non lo siamo, giungeremo a dire con Sartre: « L'uomo è fondamentalmente desiderio di essere Dio » e lì ci fermeremo, nell'insoddisfatto incompiuto, cercando di interpretare quel fuoco, di indirizzarlo, di farlo divampare con cose create, ma non eviteremo la conclusione di Kierkegaard: « Davanti a Dio o avendo l'idea di Dio, disperatamente non voler essere se stessi, o disperatamente voler essere se stessi vivendo: umanesimo della disperazione o della presunzione ».

Il fuoco di Dio è divorante in noi perché siamo sue creature, e dunque sua nostalgia di se stesso proiettata fuori per un immenso ritorno, che crea il *pathos* del *"cor inquietum"*; « Inquieto il nostro cuore finché non riposa in Te » (Agostino).

Siamo qui stasera per rendercene conto meglio.

Ci sono in noi i fuochi della vita, gli ardori, gli slanci entusiasmanti, gli innamoramenti, gli eroismi, e c'è il *Fuoco*, di cui essi sono quasi riflesso e simbolo, che è acceso o aspetta di accendersi in noi per dare senso al fatto che ci siamo.

Fra i fuochi e il Fuoco non c'è incompatibilità: semplicemente essi non devono diventare "piccoli assoluti", ma luci su un infinito notturno che richiamano il bisogno del giorno, l'«Oggi» dell'Amore.

Geremia è perciò colui che grida nel cuore di tutti, e ci dice che Dio è *la seduzione assoluta*, e dobbiamo lasciarcene sedurre senza averne paura, senza cercare di soffocare la sua fiamma che è fiamma di verità, di assoluto, di Dio in noi, distraendocene in mille modi.

Ciò che in Geremia Dio vuol raggiungere è il *cuore*. « Circoncidetevi per il Signore, e togliete il prepuzio dal vostro cuore » (Ger 4, 4). La grandezza incontestabile della profezia di Geremia è di averci rivelato l'esigenza più radicale che ha Dio nei nostri confronti — la sua richiesta cioè che l'uomo aderisca a Lui col proprio cuore in maniera integrale, incondizionata e permanente — e d'aver così permesso alla persona umana di svilupparsi, libera da qualsiasi coercizione socio-

logica, in un clima puramente spirituale. Geremia ha capito che la più grave minaccia nel rapporto fra Dio e gli uomini consiste nel fatto che gli uomini pensano di poter fare a meno di Dio, e che i loro pensieri si rivolgano ad altro.

b) I giovani sono fatti per questa seduzione, che in varia maniera conquistò Samuele, Davide, Giovanni il Battista, Andrea e l'altro discepolo, poi Simone, Maria di Magdala... E se voi giovani volete vedere una figura consumata dalla seduzione infuocata di Dio, guardate ad Elia, prototipo degli uomini che vivono e non solo muoiono, nel « turbine dell'ardore divino, su un carro di fuoco con cavalli di fuoco » (2 Re 2, 11).

Tutti possiamo ricordare la grande sfida sul Carmelo tra lui e i sacerdoti di Baal. La grande domanda rinnovata senza soste è « Chi è il vero Dio? ». Scelta radicale tra due incompatibili: « Se il Signore [Jahwé] è Dio, seguitelo! Se invece lo è Baal, seguite lui! Fino a quando zoppicherete con i due piedi? » (1 Re 18, 21). Anche qui il fuoco, che poi cadde sull'altare e bruciò l'offerta, quando Elia proclamò la sua fede: « Signore, Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe — [il Dio di Elia è lo stesso di quello dei Patriarchi ed è lo stesso Dio di Gesù: il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe non è il Dio dei morti ma dei vivi (cfr. Mt 22, 32 e par.)] —, oggi si sappia che tu sei Dio in Israele e che io sono tuo servo e che ho fatto tutte queste cose per tuo comando. Rispondimi, Signore, rispondimi e questo popolo sappia che tu sei il Signore Dio e che converti il loro cuore! » (1 Re 18, 36-37), e così tutti poterono esclamare: « Il Signore è Dio! Jahwé è Dio » (1 Re 18, 39).

È una risposta che bisognerà continuare a fare propria, pena il rischio di seguire nuovi Baal!

Elia avrà poi un nuovo incontro drammatico con Dio sull'Oreb.

Nuovo Mosè, come Mosè ha paura, vuole morire (cfr. Num 17, 14-15) fugge; ma, dopo aver ricevuto un cibo che gli dà forza, per ristabilire la purezza della fede pellegrina fino al monte dove il vero Dio si è rivelato e lì « ecco, il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso... ma il Signore non era nel vento. Dopo ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu un mormorio di un vento leggero. Come l'udì, Elia si coprì il volto con un mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco, sentì una voce che gli diceva: "Che fai qui Elia? ... Su, ritorna sui tuoi passi..." » (1 Re 19, 11-15).

In realtà la traduzione esatta, confermata da un testo di Qumran, il termine tradotto come "vento leggero" significa: "silenzio". Si dovrebbe dunque leggere che « dopo il fuoco ci fu una voce (è la stessa parola usata dopo per la voce di Dio) di fine silenzio ». È una nuova esperienza di Dio, che parla nel silenzio. Rivelazione di Dio nel più intimo dell'essere, nel "cuore" dirà Geremia, e questa esperienza può essere quella di ogni credente, benché possa presentare livelli diversi e realizzarsi in circostanze diverse. La manifestazione di Dio non necessariamente avviene nella potenza, ma anche nella debolezza, quella di una voce di fine silenzio. Le due esperienze — quella di Mosè nel fuoco e nel tuono, e quella di Elia in un fine silenzio — non devono essere contrapposte perché sono complementari, anche se quella di Elia è più vicina all'esperienza di Dio che ciascuno può fare. Nel silenzio si può ascoltare meglio, anche la voce di Dio.

In un mondo di rumore come il nostro, ritrovare il silenzio ci fa correre la ventura di sentire ancora la voce di Dio. Molti giovani, uomini e donne, lo vanno a cercare.

Elia tornerà sui suoi passi a compiere la missione di Jahwé, perché Dio sia riconosciuto per quello che è, come l'unico!

Ci possono essere ancora delle persone, uomini e donne, anche giovani, che esistono per realizzare la passione che il nome stesso di Elia esprime, "ELIJAH", ossia "JHWH è il mio Dio". Passione teocentrica, innamoramento assorbente e traboccante di testimonianza: anche il nostro secolo abbisogna di persone come Elia. Potreste essere anche voi!

Il Salmo 121 (120) canta questo sentimento fondamentale di chi si abbandona alla seduzione di Dio e ne sperimenta la forza crescente, piena di sicurezza e di nuovo senso della vita.

*« Alzo gli occhi verso i monti:
da dove mi verrà l'aiuto?*

*Il mio aiuto viene dal Signore,
che ha fatto cielo e terra.*

*Non lascerà vacillare il tuo piede,
non si addormenterà il tuo custode.*

*Non si addormenterà, non prenderà sonno,
il custode di Israele...*

*Il Signore veglierà su di te, quando esci e quando entri,
da ora e per sempre ».*

« Alzare gli occhi verso i monti » è mettere nel proprio sguardo, cioè nella aspirazione della propria personalità, le altezze sante e ideali di Gerusalemme: non una estetica naturale, ma la sete della mistica bellezza che sazia. Di qui la scoperta che dallo sguardo ricolmo di fede promana: e cioè l'intuizione di Dio "custode", "protettore", "fondatore e fondamento dell'esistenza".

E anche "vegliante". Geremia, subito dopo la chiamata profetica, riceve una parola del Signore: « Che cosa vedi Geremia? Risposi: Vedo un ramo di mandorlo. Il Signore soggiunse: Hai visto bene, perché io vegilo sulla mia parola per realizzarla » (Ger 1, 11-12).

Ci si può chiedere che rapporto ci sia tra il mandorlo e Dio che vigila. È che in ebraico vi è « un gioco in traducibile di parole tra mandorlo-*shaqed*, e io vegilo-*shoged*. L'immagine del mandorlo, che attende la primavera per essere il primo a fiorire, evoca qui il "vigilante", il Dio che sempre veglia per realizzare la sua parola » (BJ).

Dio può anche sembrare addormentato a volte. Dio vede, Dio sente, Dio parla, Dio si manifesta, Dio salva. Ciascuna di queste affermazioni può essere sostenuta da una serie di testi biblici. Ma vi è anche un Dio che "nasconde la faccia", un Dio nascosto. È un tema caro a Pascal, per dire che Dio va anche cercato, vuol essere cercato. « Veramente tu sei un Dio nascosto, Dio di Israele, salvatore », dice Isaia (Is 45, 15). Vi è anche Dio che tace.

« Come ho potuto sopportare per tanti giorni, o Signore, — esclama S. Gregorio Nazianzeno dopo la persecuzione di Giuliano l'apostata — il tuo lungo silenzio ». E noi possiamo pensare a "Il silenzio di Dio di Auschwitz"! Questo silenzio lo

capisce solo chi è tutto di Dio e perciò si lamenta, ma non lo condanna! È Dio stesso che risponde a noi tentati a ritenere il suo silenzio un abbandono, addirittura una indifferenza. Dio è Dio anche da lontano.

In realtà Dio veglia sui disegni per farli riuscire misteriosamente. E chi lo cerca e non si ferma, come Elia lo trova. Chi non si rassegna, come Geremia lo scopre e forse la migliore immagine di Dio che il libro di Geremia lascia è contenuta in questa formula: « Sarei io un Dio solo da vicino? — oracolo di Jahwé — da lontano non sarei un Dio? » (Ger 23, 23).

In questo Dio vicino anche quando sembra lontano, che sembra dormire e invece veglia, che parla anche nel silenzio, i giovani, nel mondo di oggi culturalmente senza radice, trovano qui il loro radicamento nell'amore.

Questo Salmo 121 è l'opposto della paura, del senso di colpa, del tremore negativo e anticipa la tematica dell'abbandono che sarà abbondantemente sviluppata nel Vangelo.

N.B.: e non mancherà *la tenerezza di Dio*: « Non è forse Efraim un figlio caro per me, un mio fanciullo prediletto? ...anche quando lo rimprovero... Per questo le mie viscere si commuovono per lui, provo per lui profonda *tenerezza* » (Ger 31, 20).

2. Possiamo ora tentare di dare risposta alla serie di domande nate dal vostro cuore

LA FEDE

Alcune sfumature:

- 1) *Fides quae*: quella dell'intelletto - aderire al Cristo.
- 2) La fede con la quale si crede, l'atto di fede: *fides qua*.
- 3) Fede fiducia.
- 4) Fede appropriazione: accogliere quello che vien dato.

Come nasce

La fede è prima grazia come tutto nella Rivelazione biblico-cristiana, è dono gratuito per tutti (se siamo qui, vuol dire che l'abbiamo già ricevuta noi battezzati); più propriamente possiamo chiederci come si conserva, come cresce.

La fede si alimenta mettendosi con quiete dinanzi al suo oggetto il quale la ravviva: Gesù Cristo. Vangelo letto, Gesù Cristo considerato, contemplato: tenere lo sguardo su di Lui, come dice la Lettera agli Ebrei: « ... tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede » (12, 2).

I dinamismi

La fede si desidera e si chiede, poi le si lascia spazio nella mentalità e nell'azione: avere il *pensiero* di Cristo: « Ora noi abbiamo il pensiero di Cristo », esclamava felice S. Paolo in 1 Cor 2, 16; i suoi *sentimenti*: « Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù... » (Fil 2, 6); e a poco a poco i suoi comportamenti: « Chi dice di dimorare in Cristo, deve comportarsi come Lui si è comportato » (1 Gv 2, 6).

La fede "teorica" non è cristiana anche se ha come oggetto Gesù Cristo, perché Gesù Cristo è esercizio di vita, non semplice contenuto del sapere.

Fede e conversione

Si comprende che la fede introduce in noi orizzonti nuovi e richiede passo nuovo: occorre accettare la scelta, la lotta spirituale per amore di Gesù Cristo, sotto l'impulso del suo fascino. La lotta tra la legge di Dio e la legge del peccato: « Non compio il bene che voglio e faccio il male che non voglio... Chi mi libererà... per mezzo di Gesù Cristo » (cfr. *Rm* 7, 14-25). « Camminate secondo lo Spirito... la carne ha desideri contrari allo Spirito... sicché voi non fate quello che vorreste » (cfr. *Gal* 5, 16-25). La prima conversione è la fede: « Convertitevi e credete al Vangelo » (*Mc* 1, 15), nel senso che il convertirsi sta nel passare a credere nella bella notizia di Gesù, Regno di Dio inaugurato qui in terra.

Significato di religiosità

È l'apertura naturale dell'uomo verso Dio, trascendente, affascinante e tremendo, caratterizzata da senso di dipendenza, di desiderio, ecc., e prende svariate forme secondo le varie culture.

Il suo movimento è dall'uomo a Dio. La *fede* è invece dono di Dio verso l'uomo, riempie e purifica la religiosità e instaura l'autentico rapporto di salvezza, l'alleanza, l'alleanza scritta nei cuori, di cui è proclamatore proprio Geremia: « Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo » (*Ger* 31, 33).

La "elezione"

Perché Giacobbe e non Esaù? Il "privilegio"...

La domanda è naturale ma non deve essere posta come giudizio sull'operato di Dio, come se egli (attenzione al linguaggio biblico elementare, come in Gesù l'odiare il padre e la madre) amasse solo qualcuno. Dio è amore: interpellarlo è sempre domandargli *come* intende amarci, in questo o in quel modo: l'amore di "elezione", dunque, è solo la manifestazione di un piano d'amore che rimane generale e sceglie la via migliore per farsi notare dall'uomo con una particolare iniziativa a vantaggio di tutti: come si dice a uno di un gruppo, chiamandolo per nome, una cosa utile a tutto il gruppo, che però è nella distrazione e non è predisposto all'ascolto: l'uno è prescelto, con amore più evidente, perché funzioni da tramite fra chi chiama e i tutti. L'elezione non privilegia, incarica una missione.

IL VOLTO DI DIO

a) La Giustizia

- La bellezza di Dio come attrae e seduce

In tutti i modi dell'essere: tutte le "bellezze" (materiali, personali, spirituali) ci dicono che l'estasi è un vero destino per noi, però inafferrabile nelle sole creature; la bellezza di Dio attrae allora come estasi vera, costruttiva, innamora-

mento definitivo, oltre le cose che la adombrano insegnandoci la bellezza senza donarcela. Certo bisogna cercarlo e frequentarlo.

La preghiera quindi è poi capace, nella grazia, di metterci a contatto con la bellezza vera di Dio nella fede, nella contemplazione di Dio verità e amore.

— *Dio è onnipotente: perché ne colgo l'assenza?*

La assenza di Dio non c'è: c'è l'assenza del sentimento di Dio, del ricordo di Dio, ecc., ossia delle realtà psichiche che stanno normalmente tra noi e Lui; queste mediazioni sono indispensabili, come l'occhio è indispensabile a percepire la luce, ma Dio c'è ugualmente senza di esse come l'onda luminosa c'è anche se l'occhio è cieco.

Nel piano provvidenziale cogliere questa "assenza" è occasione d'amore più desideroso e puro, come nel Salmo 42 (41).

*« Come la cerva anela ai corsi d'acqua,
così l'anima mia anela a te, o Dio.
L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente:
quando verrò e vedrò il volto di Dio?
Le lacrime sono mio pane giorno e notte,
mentre mi dicono sempre: "Dov'è il tuo Dio?" ».*

Già Geremia ci insegnava che da parte dell'uomo c'è la dura sensazione di una alternanza tra la presenza e l'assenza di Dio e ci dà la risposta di Dio: « Sarei un Dio solo da vicino — oracolo di Jahwé — da lontano non sarei un Dio? » (Ger 23, 23).

— *La paura di Dio*

È un sentimento che si confonde con il senso di colpa, di carenza, di mancanza; psicologicamente è inspiegato (le teorie psicanalitiche come quella di uccisione del padre sono storicamente insostenibili).

Teologicamente si affonda nel peccato che cancella la visione della bontà di Dio e perciò ha il terrore della trasgressione commessa. Questa paura non è giusta, perché appunto blocca nella *distanza*: « Dio chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?". Rispose: "Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto" » (Gen 3, 9-10).

La storia biblica è scandita da "Eccomi". Ne manca uno, quello di Adamo, che scappò per paura, si nascose! Abramo disse: « Eccomi »; Gesù: « Eccomi, vengo a fare la tua volontà »; Maria: « Eccomi... ».

L'uomo è un « essere spaurito » (Heidegger) anche perché si trova solo nell'esistenza e ha bisogno di ritrovare il Creatore e Padre, Dio.

— *Il senso di Dio*

È vario, e positivo. Senso di assoluto, di esistente al di là di ogni mondanità; anche di Colui che renderà conto all'uomo dell'ingiustizia storica, e definirà tutto; e di Colui che assiste, è buono, protegge anche quando non lo invociamo. Ha un riflesso morale nella coscienza, induce alla preghiera.

- *Perché Dio "permette" peccato e male?*

Per mostrare a tutti quanto è grande il suo amore che, dinanzi al male, non diventa vendetta ma misericordia: si veda l'importantissimo passo di *Rm* 11, 32-33: « Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia! O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie! ».

Nello stesso tempo Dio concede la libertà che ha creato Egli stesso e la ama rispettandola, con l'onestà assoluta del Creatore che è fedele al suo dono, pur preparandosi a salvarci dalle sue conseguenze negative.

La libertà è un dono che non capiamo abbastanza, essa affronta e decide gli infiniti. « Dio trattò [Cristo] da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di Lui giustizia di Dio » (2 *Cor* 5, 21). Il "dolore innocente" è l'unico eguale a quello di Dio-Gesù.

b) *Nella Storia*

- *Dio eterno e mutevolezza del tempo*

L'eterno di Dio non è una durata pura e semplice, lungo la quale si muove il tempo come un treno nella campagna ferma; è un Presente personale, in continuo stato di contemporaneità al tempo dell'uomo, fatto a sua volta di un presente che si svolge.

Anche noi possediamo a modo nostro questa esperienza: essere presenti con una contemporaneità a tutti i gesti di un bambino che si muove, viene, ci guarda, chiama, ecc. Il Presente è proprio dello Spirito.

- *Dio è semplice risposta ai miei bisogni*

Psicologicamente Dio può essere inteso come la "Risposta", il che è anche valido perché di fatto Dio non solo è il fine delle nostre aspirazioni, ma provvede a tutto per noi. Ma Egli è prima, come Proposta, poiché io non mi sono fatto da me!

Il Dio rivelato ci solleva alla più grande reciprocità di aspettare Egli stesso da noi risposta, come se avesse bisogno d'amore: l'amico e l'amico si integrano a vicenda; il Creatore e la creatura, nelle reciproche proporzioni, si sollecitano e si rispondono nella comunione dell'amore che dona.

- *I tratti della presenza di Dio nella contemporaneità*

Oltre i molti tratti positivi dell'impegno dei credenti, da mai sottovalutare, c'è l'ampio fenomeno "post-materialistico" della fuga nella apparente trascendenza degli occultismi di svariatisimo genere (cfr. *Introvigne*).

Le ricerche sociologiche inducono a interpretare questo fatto come compensazione d'una religiosità svuotata e non più capace di dirigersi a Dio in sé. È un segno negativo. Molto più interessante il bisogno giovanile di certezze, visione reale della vita, valorizzazione assoluta della loro personalità davanti a Dio, di partecipazione a un piano di salvezza, di vita degna, di preghiera.

– *I tratti della incredulità*

N.B.: vi è ateismo marxista: l'uomo non deve dire grazie a nessun altro. Non è un dipendente di nessuno.

Vi è un ateismo esistenziale: se Dio esiste, l'uomo non è un niente (Sartre!).

Vi è un ateismo della psicologia del profondo: bene e male non ci sono, vi sono soltanto impulsi. Il cristianesimo ha la colpa di aver fatto questa distinzione!

Poi vi è l'ateismo volontario: che decide di combattere Dio. Di queste persone il mondo è pieno.

La lettera ai Romani identifica il peccato madre: sta nel conoscere Dio ma nel non dargli gloria e rendergli grazie: *doxagein* e *eucaristein*. Mancanza della dosso-logia e dell'eucaristia. E l'uomo si plasma il suo Dio (cfr. *Rm* 1, 18-25).

Nel peccato l'uomo cerca disperatamente di non volere essere quello che è, dipendente di Dio. È *la malattia mortale*: « Inescusabili perché non hanno riconosciuto Dio nelle opere di Dio! », e pur conoscendo Dio non gli hanno dato gloria né reso grazie, come a Dio. È la posizione di Satana! L'idea debole del peccato è appunto frutto del peccato.

Oggi c'è un ateismo stanco, non più fiero, che tende al nulla, allo svuotamento di ogni significato. L'incredulità tende a disperarsi, chiede non solo fede ma speranza, e aiuto d'amore caritatevole. È insomma una incredulità che, malgrado le apparenze, supplica i credenti d'essere aiutata.

Il lungo dramma di Geremia ha come conclusione la sua totale consegna a Jahwé:

« *Tu, invece, o Signore, mi conosci, mi vedi
scruti il mio cuore e sai che è con te* » (12, 3)

e mormora, traboccante d'amore:

« *La mia speranza, sei Tu* » (17, 14) anzi: « *Il mio vanto sei Tu* ».

E ascolta avidamente, al di sopra del tumulto del mondo e dell'urlare dei suoi avversari, la voce dell'eterna verità:

« *Quando le tue parole mi vennero incontro,
le divorai con avidità;
la tua parola fu per me come una meraviglia,
una gioia del mio cuore,
perché io portavo il tuo nome,
Signore, Dio degli eserciti* » (15, 16).

Che sia anche per noi così, che il nome di Dio sia portato da noi e la sua Parola ascoltata come una meraviglia e gioia del cuore.

Curia Metropolitana

DELEGATI ARCIVESCOVILI

INDICAZIONI PER L'ATTUAZIONE DEL DIRETTORIO PER LE ZONE VICARIALI

PRESENTAZIONE

I Delegati Arcivescovili, insieme ai Direttori degli Uffici pastorali diocesani con cui le quattro Commissioni volute dal *Direttorio per le Zone vicariali* * entrano in dialogo, hanno pensato di fare cosa utile offrendo — in particolare ai Vicari zonali — uno strumento pratico che li aiuti:

- a cogliere lo *spirito* del Direttorio,
- a rilevare le *novità* che questo Direttorio contiene rispetto alle disposizioni che vigevano precedentemente.

Hanno poi ritenuto di fare cosa altrettanto utile e anche gradita aggiungendo alcune *indicazioni pratiche* sul modo di attivare e condurre le *Commissioni zonali di settore*.

Torino, 1 novembre 1993 - Solennità di Tutti i Santi

I Delegati Arcivescovili

Don Sergio Baravalle

Don Aldo Marengo

Don Giuseppe Pollano

Don Giovanni Villata

* RDT^o 69 (1992), 499-506 [N.d.R.].

I. LE ZONE VICARIALI SECONDO IL "DIRETTORIO"

0. Punti di riferimento

« È certamente immane il compito della Chiesa ai nostri giorni e ad assolverlo non può certo bastare la parrocchia da sola. Per questo il Codice di Diritto Canonico [can. 383 § 1] prevede forme di collaborazione tra parrocchie nell'ambito del territorio... Si devono favorire forme anche istituzionali di cooperazione tra le diverse parrocchie di un medesimo territorio » (Giovanni Paolo II, Esortazione Apostolica *Christifideles laici*, 26). La Zona vicariale è appunto una forma istituzionale di collaborazione tra parrocchia e parrocchia, e tra parrocchie e altre realtà ecclesiali di un medesimo territorio.

« La Zona vicariale non è una "comunità di fedeli" » e, all'estremo opposto, « non è neppure soltanto una suddivisione burocratico-amministrativa. La Zona vicariale, invece, è una struttura di comunione e la comunione

- è finalizzata a una azione pastorale comune,
- rende possibili iniziative non realizzabili da una sola parrocchia o altra realtà ecclesiale » (cfr. *Direttorio per le Zone vicariali*, Premessa).

1. Il Vicario zonale

- Convoca e presiede:
 - l'Assemblea zonale del Clero,
 - il Consiglio pastorale zonale,
 - il Coordinamento zonale;
- promuove e coordina l'attività pastorale della Zona;
- contribuisce, presiedendo il Consiglio pastorale zonale e il Coordinamento zonale:
 - all'attuazione del Programma pastorale diocesano,
 - all'attuazione degli orientamenti dell'Arcivescovo¹.

2. L'Assemblea zonale del Clero

Cura la comunione ... per una "comunione operativa":

- fa conoscere e cura l'attuazione
 - del Programma pastorale diocesano,
 - degli orientamenti dell'Arcivescovo;
- promuove iniziative di formazione per il Clero;
- costruisce uniformità nella prassi pastorale;
- esprime orientamenti sulle questioni affrontate dal Consiglio pastorale zonale;
- designa i Responsabili delle *Commissioni zonali di settore*.

¹ Per altri eventuali compiti, per esempio di referente presso gli Enti Pubblici, si veda il n. 1.2. del *Direttorio per le Zone vicariali*.

3. Il Consiglio pastorale zonale

È convocato almeno due volte all'anno dal Vicario zonale:

- fa conoscere e cura l'attuazione
 - del Programma pastorale diocesano,
 - degli orientamenti dell'Arcivescovo,
 - delle Giornate diocesane;
- approva e verifica il programma di lavoro delle *Commissioni zonali di settore*;
- attiva collaborazioni interparrocchiali;
- riflette su problemi zonali rilevanti e ne cerca soluzioni.

4. Il Coordinamento zonale

Ha ruolo di *Segreteria* del Consiglio pastorale zonale:

- delimita i compiti delle *Commissioni zonali di settore* e verifica il lavoro da esse compiuto;
- dà le comunicazioni-informazioni provenienti dall'Arcivescovo e dagli Uffici diocesani.

È composto da:

- il *Vicario zonale* in qualità di *Presidente*;
- i *Responsabili* e i *Segretari* delle Commissioni zonali;
- i *Referenti zonali*;
- gli *Incaricati* dei *Gruppi di servizio*;

più altri Membri, scelti all'interno del Consiglio pastorale zonale, se è necessario per garantire la presenza di almeno un rappresentante per ogni parrocchia.

5. Le Commissioni zonali di settore

Sono uno strumento del Consiglio pastorale zonale per un'azione incisiva sulla Zona.

Le Commissioni zonali di settore previste dal *Direttorio per le Zone vicariali* sono quattro ²:

- 1) Caritas-Sanità-Lavoro,
- 2) Catechesi e Liturgia,
- 3) Giovani,
- 4) Famiglia.

Composizione delle Commissioni

Il *Responsabile* è un *presbitero*, o un *diacono permanente*, designato dall'Assemblea zonale del Clero.

I *Membri* sono persone scelte tra coloro che operano nel settore. La loro nomina è confermata dal Vicario zonale.

² Eventuali eccezioni, così come l'istituzione di altre Commissioni stabili, dovranno essere approvate dall'Ordinario del luogo (*Direttorio per le Zone vicariali*, 5).

Il *Segretario* è un *laico* o una *religiosa*, scelto al suo interno dalla Commissione stessa.

Per scegliere i Membri e il Segretario delle Commissioni si possono seguire diverse procedure. I criteri di scelta, tuttavia, devono tener conto della competenza e della disponibilità a dedicarsi in modo stabile ai propri compiti. In altre parole, non si fanno Commissioni con persone di buona volontà, ma prive di competenza; né con persone competenti, ma senza disponibilità di tempo; così come non si fanno Commissioni ... sulla carta, ma per operare.

Compiti delle Commissioni

– Rilevare la realtà esistente nel proprio settore (l'esistente va inteso sia come esigenze, sia come risposte pastorali già in atto);

– promuovere iniziative che altri soggetti (parrocchie, comunità religiose, gruppi ecclesiali) condurranno;

– coordinare iniziative già attivate da altri;

– fare azione di raccordo con i servizi offerti dagli Uffici diocesani e tener conto sia degli orientamenti pastorali diocesani espressi dall'Arcivescovo, sia delle indicazioni degli Uffici diocesani;

– promuovere la qualificazione delle persone attivamente impegnate (formazione di base e formazione permanente), ricorrendo ai Corsi organizzati dagli Uffici diocesani e dal Centro Diocesano per la Formazione di Operatori Pastoral³.

6. I Referenti zionali e i Gruppi di servizio

Il Referente zonale:

– ha il compito di sensibilizzare e animare su specifici temi pastorali non riferibili ad altri Organismi zionali, fino a incaricarsi di un *Gruppo di Servizio* in collegamento con il competente Ufficio diocesano;

– viene nominato dal Vicario zonale, sentiti il Vicario Episcopale territoriale e il Delegato Arcivescovile competente.

I Gruppi di servizio:

– si costituiscono per rispondere alle stesse esigenze di cui sopra;

– li compongono persone competenti scelte senza preoccupazioni di rappresentatività (si preferisce la competenza alla rappresentatività);

– sono costituiti dal Vicario zonale, sentiti il Vicario Episcopale territoriale e il Delegato Arcivescovile competente⁴;

– ogni Gruppo è condotto o da un *Referente zonale* o da un *Incaricato* designato dal Vicario zonale tra i membri del Gruppo;

³ La Commissione stessa può organizzare *Corsi di formazione*. Se, avendo delle necessità specifiche, non trova Corsi già offerti, li organizza possibilmente dopo aver consultato gli Uffici diocesani competenti. Così pure può organizzare *iniziative zionali* proprie e promuovere nelle Zone le *Giornate diocesane* che si riferiscono al proprio settore.

⁴ Così ha stabilito il Cardinale Arcivescovo nella riunione del Consiglio Episcopale del 30 marzo 1993.

— la strutturazione e impostazione del lavoro sono determinate caso per caso dal Vicario zonale e dal *Referente zonale* o dall'*Incaricato*, secondo le possibilità e le esigenze concrete.

7. Commento al nuovo "Direttorio per le Zone vicariali"

Per cogliere la *novità di impostazione* data alla Zona dal nuovo "Direttorio" rispetto alla prassi precedente si deve notare quanto segue.

A) È *diminuita* l'importanza data alla discussione dei problemi o dei temi pastorali negli Organismi zonal (anzi, di regola la si esclude: le sedi della consulenza sono infatti la diocesi e/o la parrocchia). I Consigli pastorali zonal non sono più principalmente un luogo o un'occasione di *formazione e aggiornamento* per i laici più attivi.

B) È *accreciuta* l'importanza data alla Zona come un ambito:

1) di *informazioni* date in movimento discendente dalla diocesi alle realtà ecclesiali sul territorio (programma diocesano, orientamenti dell'Arcivescovo, indicazioni degli Uffici diocesani, ...); sembra che si possa dire che è ugualmente attivato il movimento informativo ascendente (segnalare pareri ed esigenze);

2) di *sostegno* alla realizzazione delle iniziative diocesane, con particolare attenzione alle ricorrenze annuali (ad esempio, le "*Giornate diocesane*"). Anche queste però sono da intendere non come lavori in più, ma come strumenti per indurre sensibilità pastorali importanti (per esempio, la *Giornata Caritas*, la *Giornata della vita*, ecc.);

3) di *promozione* di azioni pastorali. In parte si tratta di iniziative propriamente zonal (queste però devono essere poche, privilegiando quelle formative) e, in parte, di attività pastorali promosse dalle parrocchie o da altre realtà ecclesiali; queste ultime ricevono dalle *Commissioni* soltanto stimolo, sostegno, incoraggiamento, indicazioni di linea, ... (in questo caso si parla di "*coordinamento*")⁵.

In breve, si può dire che i nuovi Statuti riformulano il ruolo della Zona affidandole in primo luogo il compito del « *tradurre in pratica e coordinare* ». La Zona favorisce l'accoglienza delle richieste o proposte provenienti dall'Arcivescovo e dagli Uffici diocesani, diventa luogo di attività sostenute, di collaborazioni avviate e di coordinamento favorito. Questo vale in particolare per quei settori che gli ultimi Arcivescovi hanno privilegiato al punto di chiedere per essi una *Commissione*.

Circa la figura del Vicario zonale, sia sufficiente annotare che l'attuale "*Direttorio*" la pone in maggior risalto. Il Vicario zonale, infatti, è costruttore di comunione, trasmette in andata e ritorno — tra l'Arcivescovo e la Zona — informazioni e sensibilità, vede i problemi della Zona nel loro insieme ed è, infine, coordinatore e animatore della operatività delle *Commissioni*.

⁵ Bisogna ricordare che la Zona, non essendo "*comunità di fede*", non deve promuovere in proprio, di regola, iniziative che sono proprie delle comunità che la compongono. Si può fare eccezione a questa indicazione quando si tratta di Zone formate da molte parrocchie di piccole dimensioni.

II. LE QUATTRO COMMISSIONI ZONALI DI SETTORE

1. LA COMMISSIONE ZONALE "CARITAS-SANITÀ-LAVORO"

La Commissione zonale "*Caritas-Sanità-Lavoro*" è un Organismo costituito dal Consiglio pastorale zonale sia come un *proprio strumento* per favorire un'azione incisiva sul territorio sia come un *servizio offerto* alle parrocchie e alle altre realtà ecclesiali presenti nella Zona (associazioni, movimenti, gruppi, comunità religiose, ecc.) che operano pastoralmente negli ambiti *assistenza, sanità, lavoro e politica*. Si tratta dei settori sociali che riguardano la *città dell'uomo*, escludendo gli aspetti dell'istruzione e della cultura.

1. Il Responsabile, i Membri, il Segretario della Commissione

1.1. Il *Responsabile*, con ruolo di animazione e guida, è un *presbitero* o un *diacono permanente* designato dall'*Assemblea zonale del Clero*, scelto per la sua competenza e disponibilità a occuparsi della pastorale sociale.

1.2. I *Membri* sono scelti o cooptati tra persone che, nelle parrocchie o nelle altre realtà ecclesiali presenti in Zona, hanno particolari competenze o già operano negli ambiti *assistenza, sanità, lavoro e politica* e sono disponibili a dedicarsi ad essi in modo stabile. Data la molteplicità di questioni che possono interessare la Commissione, sarà bene individuare dei componenti tra tutti gli ambiti. Siano però presenti almeno:

- quello assistenziale (assistente sociale o educatore professionale),
- quello sanitario (infermiere o medico),
- quello lavorativo (terziario, industria, ...)
- e quello politico-amministrativo.

Normalmente queste persone vengono indicate dai propri Parroci, con l'assenso del responsabile del gruppo, associazione, movimento, cooperativa o istituto a cui appartengono e tenendo particolarmente presenti coloro che hanno conseguito la specializzazione in *assistenza, sanità, lavoro e politica* presso il *Centro Diocesano per la formazione di Operatori Pastoral*i. La rappresentatività delle singole parrocchie o di altre realtà ecclesiali è importante, ma non va esasperata: si incomincia a lavorare con chi è disponibile.

1.3. Il *Segretario* è un *laico*, o una *religiosa*, eletto nel primo incontro tra tutte le persone chiamate a formare la Commissione.

Il *Responsabile* e il *Segretario* sono il perno della Commissione: da loro ne dipendono il clima, l'affiatamento e i risultati.

Per la scelta di tutti questi collaboratori vale l'esempio di Gesù (Lc 6, 12-16), il quale fa precedere la chiamata dalla *preghiera*.

2. Il lavoro della Commissione

2.1. La Commissione identifica i propri compiti in ordine all'*assistenza-sanità-lavoro-politica* sulla base di un discernimento pastorale che tiene conto del *tipo*

di servizio svolto dalle parrocchie e da altre realtà ecclesiali, lo sostiene, lo illumina ed eventualmente lo integra con attenzione a non appesantirlo.

Occorrerà, quindi, *rilevare innanzi tutto la situazione* in Zona dei servizi svolti, della loro qualità, del personale che li svolge.

Si potranno così proporre *iniziative di integrazione* in collegamento con le indicazioni diocesane, specialmente con quelle dell'Ufficio Caritas, della Pastorale della Sanità, della Pastorale Sociale e del Lavoro, ma anche — per le loro rispettive competenze — con quelle di altri Uffici diocesani (innanzi tutto con gli Uffici di pastorale fondamentale per la *Catechesi* e per la *Liturgia*, come pure, ad esempio, con l'Ufficio Missionario, gli Uffici per la Pastorale della Famiglia, dei Giovani, degli Anziani e dei Pensionati, dell'Educazione Cattolica-Cultura-Scuola-Università, del Turismo-Tempo Libero-Sport, delle Comunicazioni Sociali, ecc.).

Particolare attenzione verrà dedicata alla formazione degli operatori pastorali, con riferimento precipuo, anche se non esclusivo, al *Centro Diocesano per la formazione di Operatori Pastorali* e alla *Scuola Cristiana di formazione all'impegno socio-politico*.

2.2. Per quanto riguarda propriamente il lavoro della Commissione zonale "Caritas-Sanità-Lavoro" occorre avere la seguente preoccupazione di fondo: coltivare « *l'unità del fine nella molteplicità dei settori* » o, per usare altra autorevole formula, « *scrutare la verità della carità per innervarla sempre più nel tessuto del pensiero e della prassi cristiana* » (C.E.I., *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, 11).

Il riferimento ve pertanto e innanzi tutto al Magistero sociale dei Papi e dei Vescovi: con particolare riguardo alle Encicliche *Centesimus annus* (1991) e *Salvifici doloris* (1984) di Giovanni Paolo II e ad *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (1990) della C.E.I. Dei nostri Arcivescovi ricordiamo: la *Camminare insieme* (1971) del Card. M. Pellegrino, *Comunione e comunità in una pastorale d'insieme* (1985) del Card. A. Ballestrero e la recente *Voi siete il sale della terra* (1992) del Card. G. Saldarini.

Ci sono poi alcune indicazioni di carattere più disciplinare e organizzativo: per quanto riguarda la pastorale del lavoro, dell'economia e della politica, si veda *Evangelizzare il sociale* (C.E.I., 1992); per quanto riguarda la pastorale della sanità, ci si rifà a *Pastorale della salute nella Chiesa italiana* (C.E.I., 1989). Sarà pure auspicabile attingere alle esperienze ecclesiali significative che hanno caratterizzato la Chiesa a Torino: *Torino per l'evangelizzazione e la promozione umana* (1979, cfr. Atti) e *Sulle strade della riconciliazione* (1986, cfr. Atti). Lo stesso valga per le varie edizioni delle *Settimane Sociali dei cattolici italiani*.

Compito proprio della Commissione è il curare uno svolgimento adeguato delle "Giornate diocesane" che la interessano direttamente:

- Giornata Caritas,
- Giornata del malato,
- Giornata della solidarietà.

Alcuni esempi di iniziative con l'abbozzo di possibili percorsi.

1. Per gli anziani:

– acquisire informazioni precise sul numero degli anziani in difficoltà e sui problemi delle loro famiglie;

- censire i servizi ecclesiali e civili, del privato e del privato sociale;
- esaminare con persone competenti il fabbisogno di nuovi servizi e di idonee iniziative a sostegno e integrazione di quelli esistenti;
- promuovere eventualmente un'iniziativa in proprio (ad esempio, una cooperativa di assistenza domiciliare oppure un servizio diurno);
- stimolare iniziative dell'Ente pubblico, avendo comunque cura che il tutto sia impostato in modo coerente con la luce della fede.

2. Per i *malati cronici* oppure per gli *handicappati fisici e/o psichici*:

- occorre rilevare l'entità del fenomeno e il vissuto dell'esperienza di sofferenza;
- si potrà dare particolare attenzione alle necessità, opportunità e risposte delle famiglie;
- occorre rilevare il numero delle forme pubbliche e private di accoglienza o sostegno al "disagio" cronico;
- si potrà poi eventualmente promuovere qualche iniziativa per sostenere le famiglie, i soggetti malati, il volontariato, oppure per integrare le attività già in corso, dedicando particolare cura alla formazione del personale addetto.

3. Per il *lavoro e l'occupazione*:

- che cosa sta cambiando nel lavoro a Torino, in Piemonte e nella Zona: situazione e prospettive dell'occupazione, della formazione professionale, delle persone, dei rapporti sociali e politici;
- che cosa dice l'insegnamento della Chiesa su queste realtà, sulle prospettive e sui doveri e comportamenti conseguenti;
- che cosa comporta una rilettura nella Zona: quali aspetti le comunità cristiane, le associazioni, i gruppi e i singoli possono approfondire e sviluppare nella comunicazione pubblica, nella catechesi, nell'attività pastorale in genere perché ci sia educazione alla responsabilità e solidarietà.

In tutti questi casi, e in quelli che volta per volta verranno scelti, è importante che ci si riferisca all'insegnamento sociale della Chiesa, presentato dal Papa come *«l'accurata formulazione dei risultati di una attenta riflessione sulle complesse realtà dell'esistenza dell'uomo, nella società e nel contesto internazionale, alla luce della fede e della tradizione ecclesiale. Suo scopo principale è di interpretare tali realtà, esaminandone la conformità o la difformità con le linee dell'insegnamento del Vangelo sull'uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente, per orientare quindi il comportamento cristiano»* (Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, 41).

Più precisamente, in ogni percorso si avrà cura di:

- coltivare la corretta impostazione del giudizio sui fatti umani (di assistenza, di sanità, di lavoro, di politica). Una visione dell'uomo e della volontà di Dio si pregiudica già a questo livello, in quanto — per esempio — l'assunzione acritica di certe statistiche o di certa sociologia già ipoteca la valutazione e la proposta successiva;
- accogliere la luce della Rivelazione e della Tradizione, andando oltre la semplice citazione o il semplice accostamento della Parola di Dio ai fatti e giudizi umani;

• accogliere docilmente l'insegnamento del Magistero, che si esprime in particolare nelle Encicliche sociali e recentemente è stato richiamato nell'Enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II (6 agosto 1993).

* * *

Alcune indicazioni di metodo

1) Il *primo incontro* della Commissione dovrebbe essere dedicato:

- alla *conoscenza reciproca*;
- alla valutazione della *rappresentatività* dei settori (per ovviare a eventuali dimenticanze);
- all'individuazione dei *compiti* della Commissione in relazione ai problemi, alle esigenze e alle prospettive pastorali della Zona;
- a una prima messa a punto del *lavoro* da fare;
- a una previsione dell'*impegno* e del *tempo* che vengono richiesti ai membri della Commissione.

Prima del successivo incontro alcuni possono quindi uscire dalla Commissione ed altri entrarvi.

2) Dal punto di vista del *metodo di lavoro*, la Commissione dovrebbe:

a) capire quali sono nella Zona le *necessità e priorità pastorali* e quali *iniziative* sono già state avviate;

b) promuovere una rete di *conoscenza reciproca* tra le parrocchie, le altre realtà ecclesiali e le persone che si interessano dei problemi in oggetto, avviando uno scambio accurato, agile e personalizzato di informazioni;

c) interrogarsi sulla *formazione* delle persone che operano nell'ambito della Commissione zonale "Caritas-Sanità-Lavoro" ed eventualmente proporre qualche iniziativa di approfondimento, nella convinzione della necessità — per chi opera nella Chiesa — di partecipare a momenti qualificati in cui si offrono possibilità di accedere alla conoscenza approfondita della Sacra Scrittura, alla cultura teologica, alle discipline che insegnano metodologie didattiche e pedagogiche;

d) curare i *rapporti* con il Consiglio pastorale zonale, con l'Assemblea zonale del Clero, con il Coordinamento zonale, con le parrocchie e le altre realtà ecclesiali della Zona;

e) avere chiara coscienza che non è possibile fare tutto... subito. Essendo non tanto un gruppo di esperti o di studiosi, quanto piuttosto una Commissione di servizio, essa cercherà di individuare un preciso *settore* di intervento, più che un argomento solo da studiare (spesso il settore di intervento, in quanto problema urgente, è già stato individuato dal Consiglio pastorale zonale oppure dal Coordinamento zonale);

f) stabilito il settore in cui operare, la Commissione si prefigge un *obiettivo* e programma alcuni *interventi* da fare nell'anno: occorre quindi prevedere subito quanti incontri occorrono per sostenere il lavoro programmato, fissando le *date* degli incontri successivi (senza dimenticare l'incontro finale per l'indispensabile verifica annuale);

g) decisa l'iniziativa (o le iniziative), la si mette per iscritto con i motivi che la giustificano e ne precisano gli obiettivi. A seconda dei casi si presenta questo scritto al Vicario zonale o al Consiglio pastorale zonale per la necessaria *approvazione*. Ad approvazione ricevuta, si assegnano i diversi compiti alle varie persone, affidando la comunicazione dell'iniziativa più ai contatti personali che alle circolari;

h) compiere un'attenta *verifica annuale* sul lavoro svolto dalla Commissione e sull'esito dell'iniziativa (o delle iniziative) da essa promossa.

* * *

Consigli spiccioli

La prima preoccupazione di una Commissione è quella di *conoscere la situazione dal punto di vista della fede*, facendosi dire quali sono le prime necessità: in tal modo la Commissione comincerà a operare coordinando e facendo crescere ciò che c'è già, almeno in germoglio. È bene, perciò, che la Commissione zonale "Caritas-Sanità-Lavoro" chieda al *Consiglio pastorale zonale* o all'*Assemblea zonale del Clero* quali sono le cose da fare per prime.

La seconda preoccupazione è quella di *proporre poche cose*, ma pensate a lungo, accolte da tutti e ben congegnate.

La terza preoccupazione è quella di stare attenti a *cominciare bene*: la prima iniziativa deve farsi amare e apprezzare da tutti!

2. LA COMMISSIONE ZONALE "CATECHESI E LITURGIA"

La Commissione zonale "*Catechesi e Liturgia*" è un Organismo costituito dal Consiglio pastorale zonale sia come un *proprio strumento* per favorire un'azione incisiva sul territorio, sia come un *servizio offerto* alle parrocchie e alle altre realtà ecclesiali presenti nella Zona (associazioni, movimenti, gruppi, comunità religiose, ecc.) per quanto riguarda gli ambiti della Catechesi e della Liturgia⁶.

1. Il Responsabile, i Membri, il Segretario della Commissione

1.1. Il *Responsabile*, con ruolo di animatore e guida, è un *presbitero* o un *diacono permanente* designato dall'Assemblea zonale del Clero, scelto per la sua competenza e disponibilità a occuparsi della Catechesi e della Liturgia.

1.2. I *Membri* sono scelti o cooptati tra persone che, nelle parrocchie o nelle altre realtà ecclesiali presenti in Zona, hanno particolari competenze o già operano negli ambiti della catechesi e/o della liturgia e sono disponibili a dedicarsi ad esse in modo stabile. Normalmente queste persone vengono indicate dai propri Parroci, tenendo particolarmente presenti coloro che hanno conseguito la specializzazione in Catechesi o in Liturgia presso il *Centro Diocesano per la formazione di Operatori Pastoral*i. La rappresentatività delle singole parrocchie o di altre realtà ecclesiali è importante, ma non va esasperata: si incomincia a lavorare con chi è disponibile.

1.3. Il *Segretario* è un *laico*, o una *religiosa*, designato dal Responsabile della Commissione, sentito il Vicario zonale, oppure scelto e votato nel primo incontro tra tutte le persone chiamate a formare la Commissione.

Il *Responsabile* e il *Segretario* sono il perno della Commissione: da loro ne dipendono il clima, l'affiatamento e i risultati.

2. Il lavoro della Commissione

2.1. La Commissione identifica i propri compiti in ordine alla catechesi e alla liturgia sulla base di un discernimento pastorale che tiene conto del *tipo di servizio* svolto dalle parrocchie e dalle altre realtà ecclesiali, lo appoggia ed eventualmente lo integra con attenzione a non appesantirlo.

⁶ Catechesi e Liturgia sono state unite in un'unica Commissione zonale per questi motivi:

a) la necessità di una *nuova evangelizzazione* trova nella Catechesi e nella Liturgia due occasioni privilegiate di attuazione nella *pastorale parrocchiale ordinaria*;

b) la *pastorale d'insieme* esige che le dimensioni fondamentali della vita cristiana (catechesi, liturgia, carità) risultino il più possibile tra loro coordinate in vista di un progetto organico (la dimensione della *carità* viene evidenziata — per l'urgenza che riveste nella situazione attuale — dall'apposita Commissione zonale);

c) lo *stretto legame* che esiste tra la Catechesi e la Liturgia richiede di essere più chiaramente esplicitato anche nella programmazione parrocchiale (la prima deve portare alla Liturgia, la seconda costituisce una delle principali fonti della Catechesi);

d) l'attenzione alla *dimensione liturgica* della vita parrocchiale, attualmente piuttosto limitata ai presbiteri e a pochi altri, necessita di un maggiore interesse da parte di tutti e, in particolare, da parte dei catechisti.

Occorrerà, quindi, *rilevare innanzi tutto la situazione* in Zona dei servizi svolti, della loro qualità, del personale che li svolge, con particolare riferimento — oltre che ai ministri ordinati — ai catechisti e agli animatori liturgici.

Si potranno così proporre *iniziative di integrazione* in collegamento con le iniziative e indicazioni diocesane, specialmente con quelle dell'Ufficio Catechistico, dell'Ufficio Liturgico e dell'Ufficio per il Servizio della Carità. Particolare attenzione dovrà essere dedicata alla formazione degli operatori pastorali per la catechesi e per la liturgia presso il *Centro Diocesano per la formazione di Operatori Pastoral*i.

Per quanto riguarda specificamente la Catechesi e la Liturgia sono previsti *incontri mensili* dei due rispettivi Uffici con i Responsabili o, in loro vece, con i Segretari delle Commissioni zonali "*Catechesi e Liturgia*", così da garantire la vicendevole comunicazione, l'identificazione di urgenze, la discussione di problemi emergenti, l'impostazione di iniziative a livello diocesano. Un utile collegamento — per le loro rispettive competenze — dovrà essere aperto anche con gli altri *Uffici diocesani* che, di volta in volta, risultino interessati a determinati problemi (ad esempio, l'Ufficio Missionario, gli Uffici per la Pastorale della Famiglia, dei Giovani, degli Anziani e Pensionati, della Sanità, dell'Educazione Cattolica-Cultura-Scuola-Università, della Pastorale Sociale e del Lavoro, del Turismo-Tempo Libero-Sport, delle Comunicazioni Sociali, ecc.).

2.2. Per quanto riguarda propriamente il lavoro della Commissione "*Catechesi e Liturgia*" occorre tenere presenti alcuni riferimenti *fondamentali*:

2.2.1. l'insistente invito del Papa per una « *nuova evangelizzazione* »;

2.2.2. il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (11 ottobre 1992);

2.2.3. i *due obiettivi "principali"* proposti dalla Conferenza Episcopale Italiana per gli anni '90 (*Evangelizzazione e testimonianza della carità. Orientamenti pastorali per gli anni '90*, 28):

1) « far maturare comunità parrocchiali che abbiano la consapevolezza di essere, in ciascuno dei loro membri e nella loro concorde unione, *soggetto*

a) di una *catechesi* permanente e integrale, rivolta a tutti e, in particolare, ai giovani e agli adulti;

b) di una *celebrazione liturgica* viva e partecipata;

c) di una *testimonianza di servizio* attenta e operosa »;

2) « favorire una *osmosi* sempre più profonda fra queste tre *essenziali* dimensioni del mistero e della missione della Chiesa »;

2.2.4. le *Lettere pastorali* del nostro Cardinale Arcivescovo.

2.3 Per quanto riguarda più direttamente la *Catechesi*.

A) *Obiettivo generale* della Commissione è quello di promuovere una catechesi fedele agli orientamenti espressi dal *cammino di rinnovamento* di questi ultimi decenni. Accogliendo la descrizione di catechesi come esplicazione, educazione e iniziazione volte a nutrire e guidare la mentalità di fede, ciò significherà:

a) sottolineare e accompagnare il necessario *coinvolgimento* globale dell'intera comunità ecclesiale nella realizzazione della catechesi;

b) promuovere la elaborazione di itinerari catechistici inseriti in un quadro di *pastorale organica*, pensati in un'ottica catecumenale, attenti alle diverse età della

vita e, in particolare, agli adulti, che sono in senso più pieno i destinatari della catechesi;

c) aiutare le comunità parrocchiali a porsi in *prospettiva missionaria* nel pensare la catechesi, opzione sempre più urgente nella attuale situazione che richiede un serio impegno nella direzione della rievangelizzazione;

d) accompagnare l'accoglienza e il corretto uso dei *Catechismi* della Conferenza Episcopale Italiana.

B) I *richiami* da tenere presenti sono principalmente:

1) il "*Catechismo della C.E.I. per la vita cristiana*", di cui fanno parte:

a) il Documento pastorale per la catechesi "*Il rinnovamento della catechesi*" — conosciuto anche come *Documento Base* — emanato dalla C.E.I. nel 1970 e riconsegnato nel 1988 a tutta la comunità ecclesiale e, in particolare, ai catechisti, accompagnato da una Lettera dei Vescovi italiani;

b) il *Catechismo degli adulti*, pubblicato nel 1981 e ora in fase di verifica, e quello dei *giovani*, pubblicato nel 1979 e ora ripensato in due volumi, di cui il primo è stato pubblicato nel 1993;

c) i *Catechismi per l'iniziazione cristiana*, pubblicati in versione definitiva nel 1991-92;

2) le Note pastorali dell'Ufficio Catechistico Nazionale sui nuovi catechismi: "*Il catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*" (15 giugno 1991) e "*Il catechismo per l'iniziazione cristiana dei bambini*" (8 giugno 1992);

3) il Documento della Conferenza Episcopale Piemontese: "*L'iniziazione cristiana dall'infanzia alla fanciullezza fino alla maturità della vita cristiana nell'età giovanile*" (1984);

4) gli "*Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti*", pubblicati dall'Ufficio Catechistico Nazionale nell'aprile del 1991.

C) Per la *formazione dei catechisti* — chiamati ad essere testimoni, maestri, educatori — l'Ufficio catechistico diocesano offre alle Zone questi servizi:

1) *biennio di Teologia* (da ottobre a marzo, con sede a Torino, Valdocco);

2) *incontri zionali di aggiornamento per catechisti* (7-8 incontri);

3) *corso diocesano di introduzione alla Bibbia* (da ottobre ad aprile, con sede a Torino).

2.4. Per quanto riguarda più direttamente la *Liturgia*.

A) L'*obiettivo generale* che la Commissione dovrà prefiggersi può essere sintetizzato nella *autenticità e buona qualità* delle celebrazioni liturgiche e di tutte le forme di preghiera comune. In vista di tale obiettivo l'attenzione e l'azione della Commissione dovranno essere orientate in due direzioni:

a) da un lato, verso la *formazione* di tutti i credenti, celebranti e animatori della Liturgia a una adeguata concezione e comprensione della preghiera cristiana, della celebrazione dell'Eucaristia e degli altri Sacramenti, della Liturgia in genere;

b) da un altro lato, verso la verifica dei *criteri* e delle concrete *modalità* di:
— programmazione

- preparazione
- svolgimento

delle celebrazioni liturgiche e delle pratiche religiose di carattere pubblico.

B) I *referimenti* da tenere presenti sono principalmente:

- 1) la Nota pastorale "*Il rinnovamento liturgico in Italia*" (emanata dalla Commissione Episcopale per la Liturgia della C.E.I. nel 1983);
- 2) il sussidio teologico-pastorale per la formazione liturgica "*Celebrare in spirito e verità*" (presentato dal Presidente della Commissione Episcopale per la Liturgia della C.E.I. nel 1992).

C) Per la *formazione degli animatori liturgici*, l'Ufficio liturgico diocesano offre alle Zone questi servizi:

- 1) *Istituto diocesano di musica e liturgia* (da ottobre a maggio, con sede presso il Seminario Maggiore di Torino);
- 2) Mini-corsi zionali per Lettori della Parola di Dio (8-10 incontri in Zona);
- 3) Mini-corsi zionali per Animatori musicali della liturgia (8-10 incontri in Zona).

* * *

Alcune indicazioni di metodo

1) Il *primo incontro* della Commissione dovrebbe essere dedicato:

- alla *conoscenza reciproca*;
- alla *valutazione della rappresentatività* (per ovviare a eventuali dimenticanze);
- all'*individuazione dei compiti* della Commissione in relazione ai problemi, alle esigenze e alle prospettive pastorali della Zona;
- a una *prima messa a punto del lavoro* da fare;
- a una *previsione dell'impegno e del tempo* che vengono richiesti ai membri della Commissione.

Prima del successivo incontro alcuni possono quindi uscire dalla Commissione ed altri entrarvi.

2) Dal punto di vista del *metodo di lavoro*, la Commissione dovrebbe:

- a) capire quali sono nella Zona le *necessità* circa la Catechesi e la Liturgia e quali *iniziative* sono già state avviate;
- b) promuovere una rete di *conoscenza reciproca* tra le parrocchie, le altre realtà ecclesiali e le persone che si interessano di Catechesi e di Liturgia, avviando uno scambio accurato, agile e personalizzato di informazioni;
- c) interrogarsi sulla *formazione* delle persone che operano nell'ambito della Catechesi e della Liturgia ed eventualmente proporre qualche iniziativa di approfondimento, nella convinzione della necessità — per chi opera nella Chiesa — di partecipare a momenti qualificati in cui si offrono possibilità di accedere alla conoscenza approfondita della Sacra Scrittura, alla cultura teologica, alle discipline che insegnano metodologie didattiche e pedagogiche;

d) curare i *rapporti* con il Consiglio pastorale zonale, con l'Assemblea zonale del Clero, con il Coordinamento zonale, con le parrocchie e le altre realtà ecclesiali della Zona;

e) avere chiara coscienza che non è possibile fare tutto... subito. Essendo non tanto un gruppo di esperti o di studiosi, quanto piuttosto una Commissione di servizio, essa cercherà di individuare un preciso *settore* di intervento, più che un argomento solo da studiare (spesso il settore di intervento, in quanto problema urgente, è già stato individuato dal Consiglio pastorale zonale oppure dal Cordinamento zonale);

f) stabilito il settore in cui operare, la Commissione si prefigge un *obiettivo* e programma alcuni *interventi* da fare nell'anno: occorre quindi prevedere subito quanti incontri occorrono per sostenere il lavoro programmato, fissando le *date* degli incontri successivi (senza dimenticare l'incontro finale per l'indispensabile verifica annuale);

g) decisa l'iniziativa (o le iniziative), la si mette per iscritto con i motivi che la giustificano e ne precisano gli obiettivi. A seconda dei casi si presenta questo scritto al Vicario zonale o al Consiglio pastorale zonale per la necessaria *approvazione*. Ad approvazione ricevuta, si assegnano i diversi compiti alle varie persone, affidando la comunicazione dell'iniziativa più ai contatti personali che alle circolari;

h) compiere un'attenta *verifica annuale* sul lavoro svolto dalla Commissione e sull'esito dell'iniziativa (o delle iniziative) da essa promossa.

* * *

Consigli spiccioli

La prima preoccupazione di una Commissione è quella di *conoscere la situazione dal punto di vista della fede*, facendosi dire quali sono le prime necessità: in tal modo la Commissione comincerà a operare coordinando e facendo crescere ciò che c'è già, almeno in germoglio. È bene, perciò, che la Commissione zonale "Catechesi e Liturgia" chieda al *Consiglio pastorale zonale* o all'*Assemblea zonale del Clero* quali sono le cose da fare per prime.

La seconda preoccupazione è quella di *proporre poche cose*, ma pensate a lungo, accolte da tutti e ben congegnate.

La terza preoccupazione è quella di stare attenti a *cominciare bene*: la prima iniziativa deve farsi amare e apprezzare da tutti!

3. LA COMMISSIONE ZONALE "GIOVANI"

La Commissione zonale "*Giovani*" è un Organismo costituito dal Consiglio pastorale zonale sia come un *proprio strumento* per favorire un'azione incisiva sul territorio sia come un *servizio offerto* alle parrocchie e alle altre realtà ecclesiali presenti nella Zona (associazioni, movimenti, gruppi, comunità religiose, ecc.) che operano pastoralmente nel settore dei giovani.

1. Il Responsabile, i Membri, il Segretario della Commissione

1.1. Il *Responsabile*, con ruolo di animatore e guida, è un *presbitero* o un *diacono permanente* designato dall'*Assemblea zonale del Clero*, scelto per la sua attitudine, competenza e disponibilità a occuparsi dei giovani.

1.2. I *Membri* sono scelti o cooptati perlopiù tra persone che, nelle parrocchie o nelle altre realtà ecclesiali presenti in Zona, sono attive nell'ambito della pastorale giovanile. Normalmente queste persone vengono indicate dai propri Parroci, tenendo particolarmente presenti coloro che hanno conseguito la specializzazione in pastorale giovanile presso il *Centro Diocesano per la formazione di Operatori Pastorali*.

1.3. Il *Segretario* è un *laico*, o una *religiosa*, designato dal Responsabile della Commissione, sentito il Vicario zonale, oppure scelto e votato nel primo incontro tra tutte le persone chiamate a formare la Commissione.

Il *Responsabile* e il *Segretario* sono il perno della Commissione: da loro ne dipendono il clima, l'affiatamento e i risultati.

2. Il lavoro della Commissione

2.1. La Commissione identifica i propri compiti in ordine alla pastorale giovanile sulla base di un discernimento pastorale che tiene conto del *tipo di servizio* svolto dalle parrocchie e da altre realtà ecclesiali, lo appoggia ed eventualmente lo integra con attenzione a non appesantirlo.

Occorrerà, quindi, *rilevare innanzi tutto la situazione* in Zona dei servizi svolti, della loro qualità, del personale che li svolge, con particolare riferimento — oltre che ai ministri ordinati — agli animatori, agli educatori dei ragazzi, degli adolescenti e dei giovani.

Si potranno così proporre iniziative di integrazione in collegamento con le iniziative e le indicazioni diocesane, specialmente con quelle dell'Ufficio per la Pastorale dei Giovani, dell'Ufficio Catechistico, dell'Ufficio Liturgico, dell'Ufficio per il Servizio della Carità. Particolare attenzione dovrà essere dedicata alla formazione degli operatori per la pastorale giovanile presso il *Centro Diocesano per la formazione di Operatori Pastorali*.

Sono previsti almeno *tre incontri ogni anno* dell'Ufficio per la Pastorale dei Giovani con i Responsabili e con i Segretari della Commissione zonale "*Giovani*", così da garantire una vicendevole comunicazione, l'identificazione delle urgenze, la discussione di problemi emergenti, l'impostazione di iniziative a livello diocesano.

Un utile collegamento — per le loro rispettive competenze — dovrà essere aperto anche con gli altri *Uffici diocesani* che, di volta in volta, risultino interessati a determinati problemi (ad esempio, l'Ufficio Missionario, gli Uffici per la Pastorale della Famiglia, degli Anziani e Pensionati, della Sanità, dell'Educazione Cattolica-Cultura-Scuola-Università, della Pastorale Sociale e del Lavoro, del Turismo-Tempo Libero-Sport, delle Comunicazioni Sociali, ecc.).

2.2. Per quanto riguarda propriamente il lavoro della Commissione "*Giovani*" occorre tenere presenti alcuni riferimenti *fondamentali*:

2.2.1. l'insistente invito del Papa per una « *nuova evangelizzazione* »;

2.2.2. il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (11 ottobre 1992);

2.2.3. i *due obiettivi "principali"* proposti dalla Conferenza Episcopale Italiana per gli anni '90 (*Evangelizzazione e testimonianza della carità. Orientamenti pastorali per gli anni '90*, 28):

1) « far maturare comunità parrocchiali che abbiano la consapevolezza di essere, in ciascuno dei loro membri e nella loro concorde unione, *soggetto*

a) di una *catechesi* permanente e integrale, rivolta a tutti e, in particolare, ai giovani e agli adulti;

b) di una *celebrazione liturgica* viva e partecipata;

c) di una *testimonianza di servizio* attenta e operosa »;

2) « favorire una *osmosi* sempre più profonda fra queste tre *essenziali* dimensioni del mistero e della missione della Chiesa »;

2.2.4. le *Lettere pastorali* del nostro Cardinale Arcivescovo.

2.3. Per quanto riguarda più direttamente la *pastorale giovanile*.

A) *Obiettivo generale* della Commissione è quello di promuovere una *pastorale giovanile* « *coraggiosa, organica e intelligente* », fedele agli orientamenti espressi dal cammino di rinnovamento della Chiesa italiana e della nostra Chiesa particolare in questo ultimo decennio. Questo comporta:

a) sottolineare e accompagnare il necessario *coinvolgimento* globale dell'intera comunità ecclesiale nella realizzazione della *pastorale giovanile*;

b) promuovere la realizzazione di itinerari educativi e di educazione alla fede inseriti in un quadro di *pastorale organica* e favorire "nuove iniziative" di evangelizzazione con particolare attenzione al mondo degli adolescenti;

c) aiutare le comunità parrocchiali a porsi in *prospettiva missionaria* nel pensare la *pastorale giovanile*, opzione sempre più urgente nell'attuale situazione che richiede un serio impegno nella direzione della rievangelizzazione;

d) accompagnare l'accoglienza e il corretto uso dei *nuovi Catechismi* per gli adolescenti e i giovani.

B) I *riferimenti* da tenere presenti sono principalmente:

a) i documenti della Chiesa italiana e le *Lettere pastorali* del nostro Arcivescovo (cfr. sopra 2.2.);

b) le *Direttive pastorali per gli Oratori diocesani* (1991);

c) gli *Itinerari di educazione alla fede* (1992) e gli *Orientamenti per la formazione degli educatori* (1992-93) proposti dall'Ufficio diocesano per la Pastorale dei Giovani in collaborazione con le Zone vicariali;

d) la conoscenza e l'approfondimento delle condizioni *oggettive* di vita dei giovani (lavoro, scuola, ...) e di quelle *sogettive* dei ragazzi, degli adolescenti e dei giovani con e per i quali si opera pastoralmente, particolarmente attenti alla sensibilità che essi esprimono nei confronti della vita cristiana e dell'appartenenza ecclesiale;

e) le *risorse disponibili* in termini di persone, proposte, strutture o spazi fisici.

* * *

Alcune indicazioni di metodo

1) Il *primo incontro* della Commissione dovrebbe essere dedicato:

- alla *conoscenza reciproca*;
- alla valutazione della *rappresentatività* (per ovviare a eventuali dimenticanze);
- all'*individuazione dei compiti* della Commissione in relazione ai problemi, alle esigenze e alle prospettive pastorali della Zona;
- a una prima messa a punto del *lavoro* da fare;
- a una previsione dell'*impegno* e del *tempo* che vengono richiesti ai membri della Commissione.

Prima del successivo incontro alcuni possono quindi uscire dalla Commissione ed altri entrarvi.

2) Dal punto di vista del *metodo di lavoro*, la Commissione dovrebbe:

a) capire quali sono nella Zona le *necessità* circa la pastorale giovanile e quali *iniziative* sono già avviate;

b) promuovere una rete di *conoscenza reciproca* tra le parrocchie, le altre realtà ecclesiali e le persone che si interessano di pastorale giovanile, avviando uno scambio accurato, agile e personalizzato di informazioni;

c) interrogarsi sulla *formazione* delle persone che operano nell'ambito della pastorale giovanile ed eventualmente proporre qualche iniziativa di approfondimento, nella convinzione della necessità — per chi opera nella Chiesa — di partecipare a momenti qualificati in cui si offrono possibilità di accedere alla conoscenza approfondita della Sacra Scrittura, alla cultura teologica, alle discipline che insegnano metodologie didattiche e pedagogiche;

d) curare i *rapporti* con il Consiglio pastorale zonale, con l'Assemblea zonale del Clero, con il Coordinamento zonale, con le parrocchie e le altre realtà ecclesiali della Zona;

e) avere chiara coscienza che non è possibile fare tutto... subito. Essendo non tanto un gruppo di esperti o di studiosi, quanto piuttosto una Commissione di servizio, essa cercherà di individuare una preciso *settore* di intervento, più che un argomento solo da studiare (spesso il settore di intervento, in quanto problema urgente, è già stato individuato dal Consiglio pastorale zonale oppure dal Coordinamento zonale);

f) stabilito il settore in cui operare, la Commissione si prefigge un *obiettivo* e programma alcuni *interventi* da fare nell'anno: occorre quindi prevedere subito quanti incontri occorrono per sostenere il lavoro programmato, fissando le *date* degli incontri successivi (senza dimenticare l'incontro finale per l'indispensabile verifica annuale);

g) decisa l'iniziativa (o le iniziative), la si mette per iscritto con i motivi che la giustificano e ne precisano gli obiettivi. A seconda dei casi si presenta questo scritto al Vicario zonale o al Consiglio pastorale zonale per la necessaria *approvazione*. Ad approvazione ricevuta, si assegnano i diversi compiti alle varie persone, affidando la comunicazione dell'iniziativa più ai contatti personali che alle circolari;

h) compiere un'attenta *verifica annuale* sul lavoro svolto dalla Commissione e sull'esito dell'iniziativa (o delle iniziative) da essa promossa.

* * *

Consigli spiccioli

La prima preoccupazione di una Commissione è quella di *conoscere la situazione dal punto di vista della fede*, facendosi dire quali sono le prime necessità: in tal modo la Commissione comincerà a operare coordinando e facendo crescere ciò che c'è già, almeno in germoglio. È bene, perciò, che la Commissione zonale "Giovani" chieda al *Consiglio pastorale zonale* e all'*Assemblea zonale del Clero* quali sono le cose da fare per prime.

La seconda preoccupazione è quella di *proporre poche cose*, ma pensate a lungo, accolte da tutti e ben congegnate.

La terza preoccupazione è quella di stare attenti a *cominciare bene*: la prima iniziativa deve farsi amare e apprezzare da tutti!

4. LA COMMISSIONE ZONALE "FAMIGLIA"

La Commissione zonale "*Famiglia*" è un Organismo costituito dal Consiglio pastorale zonale sia come un *proprio strumento* per favorire un'azione incisiva sul territorio, sia come un *servizio offerto* alle parrocchie e alle altre realtà ecclesiali presenti nella Zona (associazioni, movimenti, gruppi, comunità religiose, ecc.) per quanto riguarda gli ambiti della pastorale familiare.

1. Il Responsabile, i Membri, il Segretario della Commissione

1.1. Il *Responsabile*, con ruolo di animatore e guida, è un *presbitero* o un *diacono permanente* designato dall'*Assemblea zonale del Clero*, scelto per la sua attitudine, competenza e disponibilità a occuparsi della pastorale familiare.

1.2. I *Membri* sono scelti o cooptati tra le persone che, nelle parrocchie o nelle altre realtà ecclesiali presenti in Zona, hanno particolari competenze o già operano nell'ambito della famiglia e sono disponibili a dedicarsi ad essa in modo stabile. Normalmente queste persone vengono indicate dai propri Parroci; questi — nella scelta — tengano particolarmente presenti coloro che hanno conseguito la specializzazione in pastorale familiare presso il *Centro Diocesano per la formazione di Operatori Pastoralisti*. La rappresentatività delle singole parrocchie o di altre realtà ecclesiali è importante, ma non va esasperata: si incomincia a lavorare con chi è disponibile.

1.3. La *Segreteria* della Commissione sia possibilmente affidata a una *coppia di sposi*; solo in caso di difficoltà a reperire la coppia si può scegliere un *laico singolo* o una *religiosa*. La designazione viene fatta dal Responsabile della Commissione, sentito il Vicario zonale. Sia la designazione come la susseguente approvazione può anche essere demandata alla Commissione zonale nella sua prima riunione, con scrutinio segreto.

Il *Responsabile* e la *Segreteria* sono il perno della Commissione: da loro ne dipendono il clima, l'affiatamento e i risultati.

2. Il lavoro della Commissione

2.1. La Commissione identifica i propri compiti in ordine alla pastorale familiare sulla base di un discernimento che tiene conto di quanto viene già svolto dalle parrocchie e dalle altre realtà ecclesiali, lo appoggia ed eventualmente lo integra, facendo attenzione a non appesantirlo.

Questo discernimento viene operato facendo riferimento a tre criteri fondamentali.

A) La *fedeltà al Magistero e alla disciplina della Chiesa*. Sono da ricordare soprattutto l'Esortazione Apostolica "*Familiaris consortio*" (22 novembre 1981), il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (11 ottobre 1992), l'Enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II (6 agosto 1993). Inoltre i documenti della Conferenza Episcopale Italiana dedicati alla famiglia — specialmente il *Direttorio di pastorale*

familiare per la Chiesa in Italia (25 luglio 1993) — e gli altri documenti per le parti che riguardano la famiglia. In particolare si attinga a *Evangelizzazione e testimonianza della carità - Orientamenti per gli anni '90*. Infine, ci si ispiri alla Lettera pastorale del nostro Arcivescovo *Riempite d'acqua le anfore* del 15 agosto 1991.

B) La *situazione della famiglia* in Italia, in Piemonte e in Zona. Tutte le iniziative dovranno tener conto della conoscenza della famiglia nei suoi dati oggettivi (composizione, natalità, nuzialità, adozioni e affidamenti, separazioni, aborti, unioni irregolari, ecc.) e in riferimento alla cultura e alla mentalità.

C) Le *risorse disponibili*. La Commissione, all'inizio del suo lavoro, si chiarisce la direzione del cammino (tenendo conto dei valori e dei contenuti del messaggio cristiano sulla famiglia) e osserva attentamente la situazione concreta; quindi fa i conti con le risorse pastorali di cui dispone (*in atto*: ciò che già si fa; *in prospettiva*: ciò che si presume di poter fare). Un'attenzione particolare va data all'effettiva e potenziale preparazione delle persone che si dedicano alla pastorale della famiglia.

2.2. Le *iniziative* prese dalla Commissione possono presentarsi perlopiù come:

- sostegno o coordinamento di quelle già organizzate dalle parrocchie o da altre realtà ecclesiali;
- aiuto alla realizzazione di *Giornate* importanti e prescritte, come la *Giornata della Famiglia* e la *Giornata per la vita*;
- *collaborazione* con l'Ufficio diocesano per la Pastorale della Famiglia, per realizzare iniziative che esso propone;
- *ritiri spirituali* per gli sposi e i fidanzati.

2.3. I *settori di intervento* che ora sembrano richiedere dalla Commissione iniziative di sostegno sono:

- pastorale prematrimoniale o di preparazione immediata dei *fidanzati* al Matrimonio (si tenga però conto di quanto dice l'Arcivescovo al n. 8 della Lettera pastorale *Riempite d'acqua le anfore*, che prevede per i fidanzati un cammino "catecumenale" che li inserisca pienamente nella comunità);
- preparazione dei *genitori* al Battesimo dei figli;
- promozione di *Gruppi Famiglia* parrocchiali;
- iniziative di accoglienza e promozione di incontri anche stabili per gli *sposi*, appena celebrato il Matrimonio;
- sostegno agli *sposi* e ai *genitori* perché possano vivere il Vangelo del Matrimonio e della famiglia;
- educazione volta a preparare al Matrimonio e alla famiglia i *giovani e le ragazze*, molto prima della decisione di mettersi in coppia e di sposarsi.

2.4. Tra i compiti della Commissione vi è infine la cura della formazione di base e permanente di tutti coloro che sono in qualche modo operatori della pastorale familiare.

Per realizzare questo servizio, essa potrà avvalersi delle iniziative diocesane di formazione, in particolare dei Corsi del Centro Diocesano per la formazione di Operatori Pastoralisti, e di quelle offerte dall'Ufficio diocesano per la Pastorale della Famiglia. Ne potrà organizzare *in proprio*, sentiti gli Uffici competenti.

2.5. La Commissione potrà utilmente stabilire dei collegamenti, per le rispettive competenze, innanzi tutto con l'Ufficio diocesano per la Pastorale della Famiglia e poi con tutti gli *Uffici diocesani* che di volta in volta risultino interessati a determinati problemi (ad es. gli Uffici diocesani per la Catechesi, la Liturgia e il Servizio della Carità, l'Ufficio Missionario, gli Uffici per la Pastorale dei Giovani, degli Anziani e Pensionati, della Sanità, dell'Educazione Cattolica-Cultura-Scuola-Università, della Pastorale Sociale e del Lavoro, del Turismo-Tempo Libero-Sport, delle Comunicazioni Sociali, ecc.).

Alcune indicazioni di metodo

1) Il *primo incontro* della Commissione dovrebbe essere dedicato:

- alla *conoscenza reciproca*;
- alla valutazione della *rappresentatività* (per ovviare a eventuali dimenticanze);
- all'individuazione dei *compiti* della Commissione in relazione ai problemi, alle esigenze e alle prospettive pastorali della Zona;
- a una prima messa a punto del *lavoro* da fare;
- a una previsione dell'*impegno* e del *tempo* che vengono richiesti ai membri della Commissione.

Prima del successivo incontro alcuni possono quindi uscire dalla Commissione ed altri entrarvi.

2) Dal punto di vista del *metodo di lavoro*, la Commissione dovrebbe:

a) capire quali sono nella Zona le *nessessità* circa la pastorale familiare e quali *iniziative* sono state già avviate;

b) promuovere una rete di *conoscenza reciproca* tra le parrocchie, le altre realtà ecclesiali e le persone che si interessano di pastorale familiare, avviando uno scambio accurato, agile e personalizzato di informazioni;

c) interrogarsi sulla *formazione* delle persone che operano nell'ambito della pastorale familiare ed eventualmente proporre qualche iniziativa di approfondimento, nella convinzione della necessità — per chi opera nella Chiesa — di partecipare a momento qualificati in cui si offrono possibilità di accedere alla conoscenza approfondita della Sacra Scrittura, alla cultura teologica, alle discipline che insegnano metodologie didattiche e pedagogiche;

d) curare i *rapporti* con il Consiglio pastorale zonale, con l'Assemblea zonale del Clero, con il Coordinamento zonale, con le parrocchie e le altre realtà ecclesiali della Zona;

e) avere chiara coscienza che non è possibile fare tutto... subito. Essendo non tanto un gruppo di esperti o di studiosi, quanto piuttosto una Commissione di servizio, essa cercherà di individuare una preciso *settore* di intervento, più che un argomento solo da studiare (spesso il settore di intervento, in quanto problema urgente, è già stato individuato dal Consiglio pastorale zonale oppure dal Coordinamento zonale);

f) stabilito il settore in cui operare, la Commissione si prefigge un *obiettivo* e programma alcuni *interventi* da fare nell'anno: occorre quindi prevedere subito quanti incontri occorrono per sostenere il lavoro programmato, fissando le *date*

degli incontri successivi (senza dimenticare l'incontro finale per l'indispensabile verifica annuale);

g) decisa l'iniziativa (o le iniziative), la si mette per iscritto con i motivi che la giustificano e ne precisano gli obiettivi. A seconda dei casi si presenta questo scritto al Vicario zonale o al Consiglio pastorale zonale per la necessaria *approvazione*. Ad approvazione ricevuta, si assegnano i diversi compiti alle varie persone, affidando la comunicazione dell'iniziativa più ai contatti personali che alle circolari;

h) compiere un'attenta *verifica annuale* sul lavoro svolto dalla Commissione e sull'esito dell'iniziativa (o delle iniziative) da essa promossa.

Consigli spiccioli

La prima preoccupazione di una Commissione è quella di *conoscere la situazione dal punto di vista della fede*, facendosi dire quali sono le prime necessità: in tal modo la Commissione comincerà a operare coordinando e facendo crescere ciò che c'è già, almeno in germoglio. È bene, perciò, che la Commissione zonale "Famiglia" chieda al *Consiglio pastorale zonale* o all'*Assemblea zonale del Clero* quali sono le cose da fare per prime.

La seconda preoccupazione è quella di *proporre poche cose*, ma pensate a lungo, accolte da tutti e ben congegnate.

La terza preoccupazione è quella di stare attenti a *cominciare bene*: la prima iniziativa deve farsi amare e apprezzare da tutti!

CANCELLERIA

Ordinazione di diaconi permanenti

Il Cardinale Arcivescovo, in data 14 novembre 1993 - solennità della Chiesa locale, nella Basilica di S. Giovanni Battista-Cattedrale Metropolitana di Torino ha ordinato diaconi permanenti i seguenti accoliti, tutti appartenenti al clero diocesano di Torino:

BASTIANINI Ettore, nato a Torino il 19-8-1954, collaboratore pastorale nella parrocchia S. Carlo Borromeo in Casalborgone, nella parrocchia S. Pietro Apostolo in Castagneto Po e nella parrocchia S. Sebastiano Martire in San Sebastiano da Po.

Abitazione: 10020 CASALBORGONE, Valle Chiapini n. 70, tel. 917 43 62.

BOLLONE Angelo, nato a Ciriè il 29-9-1949, collaboratore pastorale nella parrocchia Santi Lorenzo e Stefano in Grosso e nella parrocchia S. Mauro Abate in Mathi.

Abitazione: 10075 MATHI, v. Cap. Gatti n. 30, tel. 926 98 43.

GIANNATEMPO Michele, nato a Cerignola (FG) il 9-8-1955, collaboratore pastorale nella parrocchia S. Massimiliano Maria Kolbe in Grugliasco.

Abitazione: 10095 GRUGLIASCO, vl. Radich n. 21/b, tel. 707 07 82.

Le nomine a collaboratori pastorali hanno decorrenza dal 14 novembre 1993.

Rinuncia

GIAIME don Bartolomeo, nato a Paesana (CN) il 24-7-1949, ordinato l'8-6-1974, ha presentato rinuncia all'ufficio di parroco della parrocchia Gesù Maestro in Beinasco. La rinuncia è stata accettata con decorrenza dal 15 novembre 1993.

Termine di ufficio

MELZANI don Lucio, S.D.B., nato a Bagolino (BS) il 27-9-1952, ordinato il 15-9-1979, ha terminato in data 15 novembre 1993 l'ufficio di vicario parrocchiale nella parrocchia S. Giovanni Bosco in Rivoli.

Trasferimento

BOSA diac. Mario, nato a Crespano del Grappa (TV) il 20-7-1927, ordinato il 20-12-1980, è stato trasferito in data 1 dicembre 1993 come collaboratore pastorale dalla parrocchia S. Giovanni Battista in Orbassano alla parrocchia S. Pietro Apostolo in Ciriè.

Abitazione: 10070 DEVESI, v. della Chiesa n. 24, tel. 921 44 70.

Nomine**— di parroci**

GIAVAZZI p. Bruno, S.S.S., nato a Ponteranica (BG) il 19-10-1933, ordinato il 30-10-1958, è stato nominato in data 28 novembre 1993 parroco della parrocchia S. Nicola Vescovo in Ala di Stura e parroco della parrocchia SS. Trinità in Balme.

Abitazione: 10122 TORINO, p.ta Università dei Mastri Minusieri n. 3, tel. 562 03 82.

MOLINAR don Renato, nato a Corio il 6-9-1931, ordinato il 29-6-1958, parroco-moderatore della parrocchia Santi Giovanni Battista e Martino in Ciriè, è stato nominato in data 1 dicembre 1993 parroco anche della parrocchia S. Pietro Apostolo in fraz. Devesi di Ciriè.

— di amministratori parrocchiali

CACCIA don Luigi, nato a Settimo Torinese il 22-6-1924, ordinato il 29-6-1947, è stato nominato in data 7 novembre 1993 amministratore parrocchiale della parrocchia S. Martino Vescovo in Viù, vacante per il trasferimento del parroco don Renzo Corgiat Loia Brancot.

GIACOBBO don Pietro, nato a Poirino il 3-11-1915, ordinato il 2-6-1940, è stato nominato in data 16 novembre 1993 amministratore parrocchiale della parrocchia Gesù Maestro in Beinasco, vacante per la rinuncia del parroco don Bartolomeo Giaime.

BERTAGNA don Lorenzo, nato a Castelnuovo Don Bosco (AT) il 15-8-1923, ordinato il 29-6-1946, è stato nominato in data 21 novembre 1993 amministratore parrocchiale *sede plena* della parrocchia Santi Pietro e Paolo Apostoli in Passerano Marmorito (AT).

— di vicari parrocchiali

* SANMARTINO don Pier Michele, S.D.B., nato a Villafranca Piemonte il 28-9-1953, ordinato il 18-9-1982, e

* SEMPRINI don Pietro, S.D.B., nato a Verucchio (FO) l'1-4-1931, ordinato l'1-7-1958,

sono stati nominati in data 15 novembre 1993 vicari parrocchiali nella parrocchia S. Giovanni Bosco in Rivoli 10090 CASCINE VICA, v.le Carrù n. 9, tel. ch. 959 24 87, ab. 959 34 37.

— di collaboratori parrocchiali

TRUCCO don Giuseppe, nato a Savigliano (CN) il 10-4-1943, ordinato il 25-6-1967, parroco della parrocchia S. Pietro in Vincoli a Traves, è stato nominato in data 28 novembre 1993 anche collaboratore parrocchiale nella parrocchia Spirito Santo e S. Giovanni Battista in Pessinetto.

LARATORE don Piero, nato a Torino il 13-6-1936, ordinato il 25-6-1967, parroco della parrocchia S. Caterina Vergine e Martire in Robassomero, è stato nominato in data 1 dicembre 1993 anche collaboratore parrocchiale nella parrocchia S. Pietro Apostolo in fraz. Devesi di Ciriè.

Consiglio Presbiterale

A norma dell'art. 8.5. degli *Statuti* del Consiglio Presbiterale, a don Teresio Scuccimarra, che ha terminato l'ufficio di vicario parrocchiale nel Distretto pastorale Torino Ovest, subentra don Antonio ENRIETTO, primo dei non eletti nel medesimo Distretto pastorale.

In deroga all'art. 8.4. degli *Statuti*, il Cardinale Arcivescovo ha stabilito che don Valter DANNA, nominato parroco della parrocchia S. Giorgio Martire in Reano, continui a far parte del Consiglio, dal momento che conserva l'incarico di docente presso la Facoltà teologica, in forza del quale fu eletto.

SACERDOTE DIOCESANO DEFUNTO

MINIOTTI can. Ferdinando.

È deceduto a Valperga il 27 novembre 1993, all'età di 85 anni, dopo 62 di ministero sacerdotale.

Nato ad Andezeno il 18 luglio 1908, aveva ricevuto l'Ordinazione presbiterale in Cattedrale il 28 giugno 1931 dall'Arcivescovo Mons. Maurilio Fossati.

Già durante il secondo anno nel Convitto della Consolata, fu nominato vicario economo nella parrocchia S. Giacomo Apostolo in frazione Indritto di Coazze e resse per sei mesi quella parrocchia collocata sui monti della Val Sangone. Per un anno fu prefetto di disciplina nel Convitto Arcivescovile di Bra e successivamente, nel settembre 1934, venne nominato vicario cooperatore nella parrocchia S. Gaetano da Thiene, al Regio Parco di Torino.

Nell'estate 1941 divenne arciprete della parrocchia S. Giovanni Evangelista in Caselle Torinese. Visse gli anni dolorosi della guerra affrontando con coraggio e grande carità pastorale momenti difficili, giungendo a organizzare quotidianamente anche la mensa con la minestra dei poveri. Passata la bufera della guerra, Caselle crebbe anche numericamente e l'arciprete non ebbe sosta: curò la catechesi, la gioventù, gli anziani e i malati, edificò l'oratorio e la cripta nella chiesa parrocchiale, con le tombe per i parroci e i sacerdoti della parrocchia. Nel 1957 l'Arcivescovo Card. Fossati volle segnalarne il lavoro paziente, costante e generoso e lo nominò Canonico onorario della Collegiata S. Lorenzo Martire in Giaveno, che era un po' la sua seconda patria.

Il can. Miniotti non soltanto amava il decoro della casa del Signore (la chiesa di S. Giovanni Evangelista ne è tuttora testimonianza visibile) e lo splendore delle celebrazioni liturgiche, ma ebbe la gioia di accompagnare all'altare ben sei nuovi sacerdoti e vide la professione religiosa di tre ragazze della parrocchia.

Dopo 44 anni di ministero parrocchiale, l'arciprete lasciò in mani più giovani la cura della comunità parrocchiale rimanendo per qualche tempo a Caselle, più libero per dedicarsi alla sua passione di cultore delle memorie storiche. Poi le condizioni di salute consigliarono il trasferimento nel Castello Sacro Cuore a Valperga, ospite delle Figlie della Sapienza, che seppero circondarlo di amorevoli cure.

La sua salma riposa nel cimitero di Caselle Torinese.

Documentazione

COOPERAZIONE DIOCESANA 1993

Si pubblicano, per doverosa documentazione, i vari interventi comparsi su *La Voce del Popolo*.
A questi si aggiunge la nota su "donazioni e testamenti per le Opere diocesane".

INTERVENTI E DEVOLUZIONI

	Assegnazione 1992	Assegnazione 1991
ALLA FRATERNITÀ SACERDOTALE per sussidi mensili e straordinari a sacerdoti anziani, ammalati o in particolari difficoltà economiche	L. 195.000.000	L. 185.000.000
SUSSIDI A NUOVE CHIESE	L. 95.000.000	L. 85.000.000
SERVIZI ED INIZIATIVE PASTORALI DIOCESANE	L. 105.000.000	L. 95.000.000
ALLA CONFERENZA EPISCOPALE PIEMONTESE per iniziative pastorali regionali	L. 21.500.000	L. 21.500.000
ALL'UNIVERSITÀ CATTOLICA ¹	L. 30.000.000	L. 25.000.000
ALL'OPERA DELLE MIGRAZIONI	L. 15.000.000	L. 15.000.000
ALLA TERRA SANTA ²	L. 15.000.000	L. 15.000.000
INIZIATIVE PROMOZIONALI	L. 4.657.766	L. 4.530.351
	<hr/> L. 481.157.766	<hr/> L. 446.030.351

¹ Ad integrazione di quanto eventualmente raccolto nelle singole comunità.

² Ad integrazione di quanto raccolto con apposita "colletta" nel Venerdì Santo [cfr. *RDT* o 1988, 243].

I PRINCIPALI INTERVENTI DELLA COOPERAZIONE DIOCESANA

Anche quest'anno la relazione sulla Cooperazione diocesana si sofferma su tre punti che caratterizzano l'intervento del centro diocesi rispetto alla comunità diocesana tutta e alle singole comunità parrocchiali. Prima di vedere nel dettaglio le diverse iniziative è bene sottolineare come le offerte pervenute nel 1992 per la Cooperazione diocesana abbiano raggiunto la quota di 467.301.100 lire a cui vanno aggiunti gli interessi bancari che ammontano a oltre 13 milioni raggiungendo così la cifra di 481.157.776 lire.

Il denaro raccolto per la Cooperazione diocesana è stato destinato a diverse iniziative, anche di queste si può vedere il dettaglio nella tabella pubblicata nella pagina precedente (con il confronto dei dati riguardanti lo scorso anno).

Rispetto alle iniziative principali legate alla cooperazione, i capitoli da prendere in considerazione sono tre.

1. Fraternità sacerdotale

A questa voce, che riguarda il sostegno dei sacerdoti anziani e malati attraverso le Case del clero e gli interventi singoli necessari, sono stati destinati 195 milioni per il 1992 (nel 1991 erano stati 185). Una buona notizia riguarda la *Casa del clero di Mathi* dove i lavori per i primi sette alloggi, composti di due camere e servizi, sono terminati mentre sono in fase di ultimazione i lavori di sistemazione esterna. L'apertura della Casa è prevista per i prossimi mesi.

2. Centro diocesi - Servizi pastorali

Si tratta delle diverse attività gestite dagli Uffici diocesani e del funzionamento della Curia. Da parte della Cooperazione diocesana sono stati stanziati 105 milioni (dieci in più rispetto al 1991) che vanno ad aggiungersi alle altre entrate raccolte a questo scopo (offerte delle Sante Messe binate feriali e trinate festive, tassa del 2 per cento su entrate a consuntivo e del 10% sugli affitti dei vari Enti ecclesiastici) e al contributo dell'8 per mille destinato alle attività pastorali che per il 1992 è stato di 200 milioni. L'insieme di queste cifre non è sufficiente a coprire completamente le spese di stipendi, contributi e consumi di utenza, che al prossimo 31 dicembre supererà la cifra di un miliardo e 380 milioni.

3. Costruzione di nuove chiese

Questo capitolo continua ad essere presente nella gestione economica della diocesi anche se, grazie al lavoro fatto negli anni passati, è meno urgente di quanto non sia in altre grandi diocesi italiane. Il sussidio della Cooperazione per questo capitolo è stato nel 1992 di 95 milioni.

Nel corso di questi mesi sono stati o saranno aperti al culto quattro nuovi centri religiosi:

- a *Torino* il complesso parrocchiale dedicato al *Beato Pier Giorgio Frassati*;
- a *Vinovo* la chiesa parrocchiale di *S. Domenico Savio*, in frazione Garino;
- ancora a *Vinovo*, nella medesima parrocchia, la chiesa succursale della *Beata Vergine Consolata* al Villaggio Dega;
- a *Nichelino* la chiesa parrocchiale di *Maria Regina Mundi*.

Attualmente è in corso la costruzione di altri quattro centri religiosi:

- a *Torino* il Centro eucaristico in *via Passoni*, succursale della parrocchia *S. Maria Goretti*, dove è prevista la costruzione della chiesa e dei locali necessari per la pastorale con una spesa di un miliardo e 300 milioni;
- a *Settimo Torinese* la chiesa parrocchiale di *S. Maria Madre della Chiesa*, per cui è previsto un contributo della diocesi di 500 milioni;
- a *Savigliano* il Centro eucaristico in *zona Marene*, succursale della parrocchia *S. Pietro Apostolo*, dove sono in costruzione chiesa e locali con un contributo diocesano di 280 milioni;
- a *Torino* il Centro eucaristico in *Borgata Rosa*, succursale della parrocchia *Madonna del Rosario*, per cui è prevista la spesa di un miliardo e 600 milioni.

Nel futuro sarà necessario provvedere ad altri tre nuovi centri religiosi:

- a *Collegno* in frazione *Savonera*;
- a *San Sebastiano Po* nella *zona Caserma*, dove dovrà essere costruita una nuova chiesa;
- a *Torino* nella parrocchia *S. Rosa da Lima*, dove è necessario ristrutturare alcuni capannoni da adibire a casa parrocchiale e a sale per le attività pastorali.

DONAZIONI E TESTAMENTI PER LE OPERE DIOCESANE

Esistono in diocesi alcuni Enti giuridici, civilmente riconosciuti e quindi *abilitati a ricevere disposizioni con atto pubblico*. È conveniente il riferimento formale a tali Enti, quando si tratta di disposizioni che riguardano beni immobili.

Questi Enti sono:

Arcidiocesi di Torino

Opera diocesana della preservazione della fede in Torino

Istituto diocesano per il sostentamento del clero della diocesi di Torino

Seminario Arcivescovile di Torino

Chiesa Metropolitana di Torino-Cattedrale

Fraternità sacerdotale "S. Giuseppe Cafasso" - Torino

Negli atti di donazione e nei testamenti affinché l'Ente erede o legatario possa godere delle agevolazioni fiscali è indispensabile indicare chiaramente, oltre la denominazione esatta e completa dell'Ente destinatario, anche lo scopo o motivo dell'atto di liberalità:

« *Alla Arcidiocesi di Torino per il fondo comune a favore dei sacerdoti inabili e anziani* », oppure « *... per l'attività degli Uffici della Curia Arcivescovile* », oppure « *... per la manutenzione straordinaria degli edifici di culto nell'Arcidiocesi* ».

« *All'Opera diocesana della preservazione della fede di Torino, per la costruzione di nuove chiese e conservazione* ».

« *All'Istituto diocesano per il sostentamento del clero della diocesi di Torino, per il sostentamento del clero* ».

« *Al Seminario Arcivescovile di Torino, per la formazione degli aspiranti al sacerdozio* ».

« *Alla Chiesa Metropolitana di Torino-Cattedrale, per le opere di manutenzione straordinaria* ».

« *Alla Fraternità sacerdotale "S. Giuseppe Cafasso" - Torino, per i sacerdoti inabili e anziani* ».

Si ricorda a tutti i sacerdoti l'obbligo di redigere il proprio testamento nelle forme civilmente valide. Copia conforme (o lo stesso originale) venga depositata presso il Vicario Generale, a cui ci si potrà rivolgere per i necessari aggiornamenti. (RDT 65 [1988], 114).

UNA RETE NELLA CITTÀ

Una rete nella Città. Forse potrebbe intitolarsi così l'eventuale storia dei quarant'anni di "Torino chiese", la struttura il cui nome ufficiale è *"Opera diocesana della preservazione della fede"*, fondata nel 1936 con, tra gli altri, lo scopo di accompagnare la crescita della città di Torino e della diocesi attraverso la costruzione di chiese e centri religiosi là dove fosse necessario.

Perché la rete? A spiegarlo è mons. Michele Enriore, dall'inizio "anima" dell'Opera e riferimento, non solo ecclesiale, per Torino e la sua diocesi. « Quando iniziammo — dice mons. Enriore — era il 1° maggio del 1954 ed era stato appena presentato l'ultimo Piano Regolatore della Città che sarebbe poi entrato in vigore nel 1959. A Torino era cominciato da poco l'afflusso di gente dal Sud dell'Italia richiamata dalla possibilità di lavoro alla Fiat e in meno di dieci anni arrivarono circa 450 mila nuovi abitanti. Sulla base del Piano Regolatore la diocesi, tramite il nostro Ufficio, studiò un piano di centri religiosi legati ai primi insediamenti e agli studi particolareggiati del PRG. Vennero prese in considerazione diverse variabili tra cui le richieste dei malati, il numero dei praticanti, le circoscrizioni elettorali e i loro risultati e si scoprì che il "raggio d'azione" di un centro religioso era di circa 350-400 metri. Fuori da questo raggio la gente frequentava molto meno la parrocchia e l'attenzione alla vita della Chiesa scemava. Nacque così la "rete", cioè un piano di costruzioni che coprisse in modo organico la Città e permettesse a tutti di poter accedere con facilità alla parrocchia ».

Nel 1954 a Torino città c'erano 56 parrocchie con una media di 13 mila abitanti (oggi sono 111 e gli abitanti sono, in media, 9.500). L'Opera non disponeva né di fondi né di aree edificabili. Intanto la Città e la prima cintura crescevano in modo disordinato. L'arrivo della manodopera dal Sud non era accompagnato dalla costruzione di quelle strutture indispensabili per il vivere civile e le condizioni di vita erano difficili e spesso proibitive. Il progetto della "rete" c'era e bisognava darsi da fare.

Si iniziò, nel 1955, con il primo centro religioso, nel quartiere oggi conosciuto come "Falchera vecchia". « Il nostro piano, concordato con l'allora Arcivescovo, il Card. Maurilio Fossati e poi confermato dai suoi Successori, prevedeva la costruzione di 45 nuove chiese in Torino e di altre 50 nel resto della diocesi. Avevamo appena iniziato a darci da fare quando, sulla spinta della sempre crescente immigrazione, nel 1963 venne approvata dal Parlamento la legge sull'edilizia popolare e Torino individuò 23 nuove zone di espansione che dovevano avere anch'esse il loro centro religioso ».

La storia di "Torino chiese" si mischia continuamente con la storia della Città, con i suoi problemi e con le sue difficoltà. Le 23 zone di espansione individuate nel 1963 erano quelle in cui sarebbero nati i quartieri di Mirafiori Sud, delle Vallette, di corso Taranto, di corso Grosseto, via Sansovino e altri ancora. Luoghi dove per anni, nel passato e spesso ancora oggi, la parrocchia è il più importante se non l'unico punto di riferimento. Quelle chiese nate tra le vecchie cascine o nei desolati prati della periferia hanno rappresentato per la Città non solo la pre-

senza del Vangelo ma, proprio per questo motivo, sono immediatamente diventate centri di solidarietà e di accoglienza, di educazione dei giovani e di confronto tra le persone che hanno fatto Torino.

La costruzione delle nuove chiese non era l'unica opera in corso e Torino città non è stato l'unico luogo in cui "Torino chiese" ha agito. « Oltre alle nuove chiese — continua mons. Enriore — bisognava provvedere alle parrocchie già esistenti ma prive delle strutture essenziali per il culto e per la catechesi. In quegli anni S. Teresina e S. Giorgio, per citarne solo due, avevano a disposizione solamente un seminterrato e in quelle zone, già popolate da tempo, e cresciute ancor di più, si trattava di provvedere, come è stato fatto, ad una chiesa vera capace di ospitare le comunità sempre più numerose. Fuori Torino il problema era lo stesso. I paesi della prima cintura crescevano con un ritmo simile a quello della Città e anche lì il bisogno di nuovi centri religiosi era insieme un bisogno di evangelizzazione e di comunione da creare tra la gente. In quarant'anni sono state costruite 153 chiese, tra centri religiosi e succursali, e proprio in questi mesi ne vengono dedicate al culto sei. La scelta di costruire insieme ai centri religiosi veri e propri anche le cosiddette "chiese succursali", alcune delle quali sono poi diventate a loro volta parrocchie a pieno titolo, è stata dettata dal bisogno di rendere possibile, insieme alla vita ecclesiale anche quell'unità pastorale che facilita una più attenta azione di evangelizzazione tra la gente ».

La storia di "Torino chiese" è anche la storia di tanta gente che ha voluto fortemente la "sua" chiesa, di parroci che si sono dati anima e corpo alla loro parrocchia, di amministratori che hanno quasi sempre accompagnato e qualche volta ostacolato il cammino. « In tutti questi anni — aggiunge mons. Enriore — non sono mancate le difficoltà, sia quelle economiche che quelle di relazione, ma certamente il bilancio finale è più che positivo e non solo per le opere portate a termine. In generale da parte dei Comuni interessati c'è sempre stata una buona accoglienza. Se qualche volta ci sono state incomprensioni, erano quasi sempre dovute ad una scarsa conoscenza delle leggi urbanistiche che indicano i centri di culto tra le opere di urbanizzazione secondaria da prevedere per ogni nuovo insediamento, come le scuole materne e gli asili nido. A volte una mancata osservanza delle norme ha portato alla realizzazione di centri religiosi poveri di spazi e costretti in poche decine di metri quadri. Ma, al di là delle amministrazioni civiche, il vero contributo è venuto dai parroci e dalla gente. "Torino chiese" ha fin dall'inizio cercato di responsabilizzare al massimo le realtà locali. Suo compito è sempre stato quello di provvedere alle aree edificabili o acquistandole o ricevendole dai Comuni interessati per diritto di superficie o utilizzando aree di proprietà degli antichi benefici parrocchiali. Nei primi tempi soprattutto spettava anche a "Torino chiese" il compito di cercare i progettisti, altre volte il progetto era studiato con il parroco e con la comunità. Poi si trattava di trovare l'impresa e in questo campo ci si è sempre affidati alle gare di appalto con in media cinque o sei partecipanti, anche se in alcuni casi le imprese concorrenti sono state fino a quindici. Ma quasi niente si sarebbe potuto fare senza la disponibilità della gente e la serietà e lo zelo dei parroci ».

L'impresa di dotare una diocesi come quella di Torino, che conta oltre due milioni di abitanti, di centri religiosi comodi e disponibili per tutti ha voluto

dire in termini economici uno sforzo più che notevole e se oggi la Chiesa torinese in Italia è tra le meglio attrezzate da questo punto di vista è anche frutto di grande generosità, di oculatezza nelle spese e di fermezza nel far valere i propri diritti. « Dal punto di vista economico — dice ancora mons. Enriore — i contributi diretti di "Torino chiese" sono stati diversi nelle diverse situazioni, a volte l'intero costo della costruzione è stato preso in carico dall'Opera, altre volte il contributo è stato del 50-60% e per il resto hanno contribuito le comunità. Oggi, per le ultime chiese, visto l'enorme aumento dei costi, il contributo della gente copre dal 20 al 30% circa delle spese. Gli oneri a carico di "Torino chiese" sono stati coperti per circa un terzo dai contributi dello Stato tramite la Pontificia Commissione di Arte Sacra e per il rimanente dalla vendita di beni immobili e dai profitti di legati ed eredità giunti nel corso degli anni. Spesso nei confronti dei parroci si è usato il sistema dei "prestiti". Una parte cospicua della cifra necessaria per portare a termine i lavori veniva anticipata da "Torino chiese" e restituita nel corso degli anni dalle comunità. Grazie alla generosità di tanti però questo sistema è venuto meno. Nel 1988, infatti, sono stati cancellati tutti i debiti ancora pendenti da parte delle comunità verso "Torino chiese", che ammontavano a due miliardi e 250 milioni di lire. Oggi, specie in Torino, un discreto contributo viene dall'applicazione della legge regionale 15, che prevede il versamento da parte dei Comuni di una parte degli oneri di urbanizzazione per la costruzione e il restauro delle chiese ed è anche prezioso il contributo che proviene, con lo stesso scopo, dalla suddivisione dell'8 per mille dell'IRPEF destinato dalla C.E.I. alle diocesi italiane ».

L'avventura di "Torino chiese" non è finita. La rete continua ad essere attiva e la dedizione al culto di sei chiese in questi ultimi mesi non è che una tappa di questo lungo cammino che dura da quarant'anni. Per la Città di Torino si è in attesa dell'approvazione del nuovo Piano Regolatore Generale e anche di fronte a questo nuovo strumento urbanistico "Torino chiese" non si è fatta trovare impreparata. Già da tempo sulla base dei progetti del PRG sono stati effettuati degli studi e tra le tante osservazioni arrivate in Comune a questo proposito ci sono anche quelle partite da via Arcivescovado e raccolte in un dettagliato fascicolo.

« I cantieri in corso — conclude mons. Enriore — sono tre: a Torino Borgata Rosa di Sassi, a Savigliano S. Pietro sulla strada di Marene e a Settimo S. Maria, mentre nel prossimo futuro bisognerà provvedere ad altri nove centri religiosi in zone di nuovo insediamento o dove la parrocchia è ancora troppo lontana, inoltre si tratta di dotare centri già esistenti di luoghi più idonei per il culto e la pastorale. In Torino sono indispensabili quattro nuovi centri religiosi: nella zona della Framtek in via Arduino (parrocchia S. Giorgio), nella cosiddetta "Spina 2" nella zona dietro le Carceri Nuove (parrocchia S. Bernardino), nella zona dell'ex Venchi Unica (parrocchia S. Leonardo Murialdo) e nella zona Verna-Biasonetti (parrocchia della Barca). Inoltre è già stata acquistata con una spesa di circa 2 miliardi l'area per il centro religioso della parrocchia S. Rosa da Lima in zona Pozzo Strada, una comunità che da anni è costretta a svolgere le proprie attività in un locale di 110 metri quadri per circa 10 mila abitanti. Fuori Torino c'è da pensare ai centri religiosi di Savonera, San Sebastiano Po in regione Caserma, di Venaria in zona Altessano e di S. Damiano a Nichelino ».

I progetti a "Torino chiese" non mancano, dunque, anche se non si tratta più degli "anni caldi" dell'immigrazione e dello sviluppo della Città. Ma oltre alle questioni legate alle nuove costruzioni un altro problema si affaccia con insistenza, e mons. Enriore lo ha ricordato nel corso dell'ultimo Consiglio presbiterale, ed è quello dell'aiuto alle piccole comunità che si trovano in difficoltà. È questo un segno, tra gli altri, del nuovo modo di vivere in questa Città non più segnata dal boom economico ma da una recessione che colpisce tutti e che non lascia indifferente la Chiesa.

Daniele D'Aria

**Nota pastorale dei Vescovi di
Alba - Cuneo - Fossano - Mondovì - Saluzzo**

CUSTODITE LA TERRA

La svolta dell'agricoltura. Provocazioni etiche e pastorali

INTRODUZIONE

Una crisi che ci interpella

Nel quadro di una generale crisi sociale e politica che l'Italia attraversa dall'inizio degli anni '90, si inserisce la situazione di generale malessere dell'agricoltura italiana. La congiuntura economica nel settore agricolo (molto connesso alle nuove politiche decise a livello europeo), viene ad incidere sul modello di sviluppo di intere aree geografiche. Tra queste è la provincia di Cuneo, nella quale l'agricoltura dà lavoro ancora al 18,5% della popolazione attiva. Il recente documento dell'Episcopato Piemontese *"Il lavoro è per l'uomo"* * al n. 3 rilevava che «la crisi [...] sembra destinata ad accentuarsi e ad allargarsi specialmente per le piccole e medie aziende». Un rapporto dell'Union Camere di Torino sulla vita delle imprese negli anni 1988-90 rileva una diminuzione del 2,69% delle imprese agricole, 1,85% nei servizi, 1,35 per cento nell'industria. Non possiamo, come comunità cristiane, limitarci a guardare dall'esterno il dramma di molti fratelli e sorelle e di numerose famiglie che vedono compromesso non solo il posto di lavoro ma un vero e proprio stile di vita.

L'urgenza del momento spinge inoltre ad affrontare alcune problematiche che da tempo travagliano il mondo agricolo, ingenerando negli uomini dei campi ed anche in chi li guarda dall'esterno un senso di generale sfiducia.

Una particolare attenzione va prestata alla situazione della montagna dove le poche persone ancora dedite all'agricoltura, spesso a prezzo di grossi sacrifici, rischiano di essere ulteriormente penalizzate. Questo intervento dei Vescovi della provincia di Cuneo intende esprimere solidarietà a quanti sono in difficoltà per la presente crisi dell'agricoltura e contribuire alla ricerca di nuove prospettive. Il problema è largamente avvertito; è un problema della gente, dunque interpella le nostre comunità cristiane.

La Chiesa non possiede una parola risolutiva per tutte le situazioni: non è in grado, e non è suo compito fornire risposte tecniche ai problemi. Però non può e non vuole fare da spettatrice. Intende camminare con la gente e aiutarla.

La presente *"Nota"* vuole essere un contributo alla riflessione ed un incoraggiamento all'azione. Le nostre Chiese sono chiamate, con la partecipazione e l'aiuto delle scienze umane, a conoscere i problemi, i meccanismi e le ripercussioni, le loro cause e gli eventi; a vagliarli alla luce dei valori creati da Dio, della sua Parola e del Magistero ecclesiale; ad additare possibili direttrici di azione, che coinvolgano tutte le forze attive, in particolare i cristiani. Quanto viene qui detto utilizza i risultati di mesi di ricerche, di ascolto

* RDT 69 (1992), 809-820 [N.d.R.].

e di confronto promossi dai responsabili delle Commissioni diocesane per la pastorale sociale e del lavoro di Alba, Cuneo, Fossano, Mondovì e Saluzzo, con l'Ufficio Regionale e l'Osservatorio della pastorale sociale e del lavoro.

Ha quindi lo scopo primario di attivare lo sforzo conoscitivo e valutativo, l'impegno educativo e pastorale delle parrocchie e dei vari organismi ecclesiali, perché l'insegnamento sociale della Chiesa diventi conosciuto e operante nelle comunità cristiane locali: « Spetta alle comunità cristiane analizzare obiettivamente la situazione del loro Paese, chiarirla alla luce delle parole immutabili del Vangelo, attingere principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione nell'insegnamento

sociale della Chiesa, qual è stato elaborato nel corso della storia, e particolarmente in questa era industriale... Spetta alle comunità cristiane individuare — con l'assistenza dello Spirito Santo, in comunione con i Vescovi responsabili, e in dialogo con gli altri fratelli cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà — le scelte e gli impegni che conviene prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si palesano urgenti e necessarie in molti casi. In questa ricerca dei cambiamenti da promuovere, i cristiani dovranno innanzi tutto rinnovare la loro fiducia nella forza e nell'originalità delle esigenze evangeliche » (*Octogesima adveniens*, 4).

I. LA SITUAZIONE DELL'AGRICOLTURA NELLA "GRANDA"

1. Sono mutate la condizione e le problematiche dell'agricoltura

Secondo le fonti regionali, nel '92 in Piemonte si sono ridotti di 10 mila gli occupati nell'agricoltura. Il progressivo ridimensionamento dell'attività e dell'occupazione contiene una tendenza in atto da decenni. Per la provincia di Cuneo, in particolare, il venir meno della forza-lavoro rurale mette in crisi largamente la famiglia diretta coltivatrice. La realtà agricola resta

comunque una condizione con varie sfaccettature (non ultima quella costituita dai lavoratori stagionali, salariati, in buona parte extracomunitari) spesso in condizioni irregolari.

La trasformazione sociale ed economica del Paese ha via via marginalizzato l'agricoltura anche nel Cuneese, togliendole la centralità che aveva da secoli.

2. Due situazioni di agricoltura: in montagna e in pianura

Nel territorio della "Granda" la tendenza riduttiva si esprime con aspetti diversificati. La crisi è maggiormente accentuata nelle zone di montagna e valligiane (comprese le Langhe più povere). Altri sono i problemi anche di tenuta "familiare" ed aziendale nelle aree più redditizie della pianura e delle Langhe. Tra le due forme di agricoltura, la seconda è diventata professionale e la prima viene ridotta a marginale. Si va evidenziando una forbice con problematiche solo episodicamente affini.

Alcuni esempi "forti" sono illuminanti sui contrasti in atto.

È significativo che, nonostante la riduzione degli addetti all'agricoltura, paradossalmente non sono aumentate le superfici disponibili (*pro capite*) per le coltivazioni.

In montagna, o in zone meno agevoli, un *part-time* completamente ripensato potrebbe salvaguardare, assieme ad un'agricoltura dignitosa, un minimo di presidio umano del territorio, abbinando al reddito agricolo una sana politica dell'ambiente. Spesso nelle aree più

produttive lo spezzettamento aziendale, congiunto con una forte senilizzazione ed un *part-time* poco professionale, ha portato ad una gestione impropria del territorio.

Si aggiunga che fino agli anni '80, il terreno era considerato, dai non addetti, una fonte di speculazione od un bene rifugio. Ciò ha contribuito a far lievitare i prezzi dei campi tanto da privare il vero coltivatore del proprio strumento di lavoro.

Inoltre sul mondo agricolo sono ricadute le conseguenze di carenze legislative e di un'eccessiva burocratizzazione.

Le aree di valle o di montagna mostrano le forti contraddizioni dell'agricoltura oggi. L'abbandono dei beni e delle attività agricole e lo spopolamento si ripercuotono pericolosamente in tutto il contesto, soprattutto il territorio viene abbandonato o è poco gestito: aumentano il degrado, i pericoli e i

mali. La presenza molto ridotta di nuclei familiari (soprattutto per l'apporto degli anziani) ancora resiste, resa possibile da un doppio lavoro. Le esperienze alternative di agriturismo o di coltivazioni tipiche o di attività collaterali nel terziario sono segnali interessanti ma non ancora compiutamente risolutivi. Urge individuare nuove vie e percorrerle con programmazioni adeguate.

Si rileva una notevole difficoltà a far maturare, nell'agricoltura, una visione globale dei problemi. La formazione generalmente si limita ad una preparazione tecnico-scientifica finalizzata all'impiego di sofisticati strumenti, ma non aiuta gli agricoltori ad inserirsi in un quadro di valori e di comportamenti capaci di dare un'anima nuova, nell'usare rettamente le tecniche innovative.

II. LA CRISI ATTUALE - LE FORME, LE CAUSE

Nella crisi dell'agricoltura concorrono varie cause, molte delle quali sono

caratteristiche del nostro tempo.

1. Il problema delle eccedenze e dei prezzi

La produzione agricola è alle prese con grossi problemi derivanti dalle eccedenze produttive. Sono in parte il risultato di scelte fatte in ambito di politica agricola comunitaria (CEE), ma anche frutto di programmazioni poco avvedute e di colture intensive in-

discriminate *in loco*. Si aggiunga oggi, per l'operatore agricolo, la costrizione ad un cumulo crescente di adempimenti burocratici che consumano tempo e risorse e creano una forte tentazione di evadere gli obblighi di legge.

2. La commercializzazione tende ad avere il predominio

Un fenomeno sta prendendo velocemente piede per l'estendersi di un nuovo tipo di gestione manageriale da parte di grandi commercianti e soprattutto dei gruppi economico-commerciali dominanti. I proprietari di parecchie aziende agricole e anche un crescente numero di diretti coltivatori puntano su prestatori d'opera, che subiscono quindi scelte di carattere imprenditoriale prese altrove. L'unico cri-

terio diventa il profitto, spesso senza attenzione ai possibili inquinamenti, agli eventuali guasti ecologici, alla genuina salubrità dei prodotti. Nel Cu-neese questo fenomeno che va sotto il nome di "*soccida*", è largamente riscontrabile nel settore allevamento. I commercianti diventano i veri padroni del bestiame, dettano il regime di trattamento degli animali. L'agricoltore è ridotto in condizioni di puro

esecutore di decisioni che non dipendono da lui.

Altro elemento fortemente penalizzante è individuabile nel crescente numero di passaggi nella commercializzazione dei prodotti agricoli. Il "giro"

in cui si forma il prezzo si allarga, mentre al coltivatore viene corrisposta una parte minima del costo finale al consumatore. La catena di intermediazione è ampiamente redditizia per chi "traffica" il prodotto stesso.

3. L'effetto dei grandi cambiamenti in atto e in prospettiva

Tradizionalmente per secoli i contadini sono stati ancorati a una complessa serie di valori fondamentali: lavorare per alimentare, garantire e far crescere la vita in tante forme; rispettare il terreno per salvaguardarne la fertilità; rispettare la natura, portatrice di tanti valori non solo economici e materiali, elemento prezioso per la crescita dell'uomo, tramite importante di ricchi rapporti con Dio e tra gli uomini. Questi valori però erano limitati da una diffusa povertà e miseria, da forme di lavoro faticosissimo, da uno stato di incertezza e di precarietà pesanti. E la realtà, la vita, il lavoro che ritroviamo nella storia biblica e nella grande tradizione cristiana anche dei nostri paesi. Questi valori e comportamenti restano tuttora i valori base dell'attività agricola.

L'introduzione massiccia di nuove tecnologie nell'ultimo secolo e particolarmente oggi, tecnologie meccaniche, chimiche, informatiche, biotecnologiche, ha rivoluzionato e ancor più rivoluzionerà l'attività agricola, i rapporti dell'uomo con la natura, i rapporti degli uomini tra loro. Possono produrre, e in parte già l'hanno fatto, grandi effetti positivi per incrementare e qualificare le produzioni, per alimentare tutti, per rendere il lavoro meno duro.

Questa potenzialità, in sé meravigliosa, può essere deviata in senso negativo con conseguenze anche gravissime. Questi pericoli sono in atto in alcune tendenze e comportamenti: un uso eccessivamente intensivo del terreno fino a minacciare la fecondità nel futuro; l'uso sbrigativo e irrazionale dei mezzi tecnici, specialmente di quelli chimici; il prevalere di criteri economicistici e la ricerca del massimo rendimento finanziario immediato, senza attenzione ai riflessi negativi sulla salute

delle persone e sugli equilibri ecologici fondamentali.

Nella nuova situazione il problema non coinvolge solo gli agricoltori ma molti altri gruppi, categorie e il complesso della vita politica. Coinvolge la finalizzazione della ricerca scientifica e tecnica, la finalizzazione dell'attività e dei prodotti di molte industrie che producono per l'agricoltura, l'attività di tutti gli operatori commerciali in questo settore, la responsabilità dei politici che programmano la politica agricola non solo nel Cuneese ma in Italia, nella CEE, nel mondo. Non ci sono più operatori agricoli isolati.

Un aspetto di particolare delicatezza è la formazione scientifico-tecnica degli agricoltori. Molte volte le aziende produttrici delle nuove tecniche non preparano onestamente gli agricoltori al loro uso. Parecchi commercianti richiedono scelte e comportamenti incompatibili con i valori umani e con una coscienza cristianamente formata. Anche l'educazione generale è carente, per esempio nella scuola e nei formatori dell'opinione pubblica.

L'andamento complessivo crea gravi carenze nell'educazione etica non solo di parecchi agricoltori ma anche e spesso ancora di più di altri operatori in questo campo e di vasti strati dei consumatori, nei quali prevale l'attenzione alla quantità, alle apparenze visive e al guadagno sulla qualità, sul rispetto della vita e della salute e sullo sviluppo di tutti gli strati sociali e di tutti i popoli.

Queste tendenze mettono in questione non solo l'educazione etica, ma tutta la vita nei suoi fondamenti, nel suo fine ultimo e nella scena centrale: i rapporti con Dio, il vivere da figli di Dio nel nuovo contesto, l'instaurare rapporti fraterni con gli altri, la vocazione al Regno e le varie vocazioni

che si esprimono e si vivono nel lavoro e nella storia. Va riscoperto e rifondato il senso e il valore evangelico nella nuova attività agricola.

Anche noi come Chiese, che hanno una grande tradizione di educazione cristiana plurisecolare nel mondo rurale, dobbiamo interrogarci su come educiamo le coscienze di tutti gli interessati a vivere nella fede l'attività agricola oggi e in prospettiva del futuro. La situazione nelle comunità e nella popolazione rileva parecchie gravi deficienze, richiede nuova attenzio-

ne e un impegno concreto, in gran parte da inventare sollecitamente, perché i tempi premono. I grandi valori del passato non si salvano con il tradizionalismo o con il formarsi di « coscienze divise » (Card. Giovanni Saldarini, *Voi siete il sale della terra*, 5), affette da un « deplorabile sdoppiamento » (Pio XI, *Divini Redemptoris*, 55). Dobbiamo vivere una fedeltà rinnovata ai valori eterni traducendoli in un'epoca profondamente diversa, ricca di possibilità e di pericoli nuovi.

4. L'impatto della politica agricola comunitaria

La crisi dell'agricoltura ha cause molteplici. Un influsso decisivo viene dalla politica agricola comunitaria.

Negli anni '60 ha puntato sull'aumento della produzione, sulla preferenza comunitaria da accordare ai prodotti degli Stati CEE, sulla solidarietà finanziaria attraverso i Fondi di garanzia.

Negli anni '70-'80 si introdussero correttivi per razionalizzare la politica agricola comunitaria, puntando sull'ammodernamento delle aziende e sugli incentivi all'abbandono o alla riduzione di certe attività agricole (favorendo la professionalizzazione degli operatori rurali). Si è affermato ed è cresciuto il dato contraddittorio delle

eccedenze. Si è così creato un grosso nodo da sciogliere per il futuro dell'agricoltura nei nostri Paesi. In particolare urge puntare alla ripresa e al rilancio delle aree più svantaggiate (parcellizzate in micro-aziende), razionalizzando le produzioni (e relativi prezzi di mercato). Gran parte degli aiuti comunitari sono destinati alle aziende più grandi. La trasformazione in atto porta a privilegiare forme aziendali nelle quali sempre più prevale il fattore economico, senza una nuova prospettiva umana, e determina la scomparsa della tradizionale famiglia contadina che è stata portatrice di grandi valori e perno della società.

III. L'ATTIVITÀ AGRICOLA: VALORI, PROBLEMI ETICI, COMPORTAMENTI

1. L'attività agricola nel piano di salvezza e nella storia

La crisi dell'agricoltura va affrontata sui diversi piani nei quali si articola. Il piano più immediato è quello socio-economico-produttivo. Ma l'attenzione va fortemente incentrata sui valori fondamentali, sulla partecipazione al piano della creazione e della salvezza che dà il giusto senso al complesso dei valori, dei bisogni, dello sviluppo dell'uomo e del mondo nella storia. L'attività agricola coinvolge l'uomo sia come lavoratore, sia come consuma-

tore dei prodotti, sia come custode della terra, in cui rispettare gli equilibri ecologici. Sono i tre aspetti della centralità dell'uomo anche nell'attività agricola.

Il messaggio rivelato ci presenta l'uomo creato dalla terra in cui Dio soffiò l'alito della vita che viene da lui. Dio lo creò come sua immagine nell'essere e nell'agire: lo pose nel mondo, che è suo. Glielo affidò perché lo prendesse in possesso e lo guidasse (*Gen*

1, 28). «Lo pose nel giardino dell'Eden perché lo coltivasse e lo custodisse» (Gen 1, 25). Trasformare il mondo e conservarlo: è il fine esaltante di ogni lavoro. In modo particolarmente intenso lo è del lavoro agricolo. Ma il peccato dell'uomo ferisce l'uomo, ferisce il mondo e scardina il valore e i fini del lavoro con la forza distruttrice di una maledizione (Gen 3, 17-19). L'uomo, che pretende di essere il centro al posto di Dio, perde nel male la centralità che Dio gli aveva affidato nell'Eden come sua immagine; diventa alienato e alienante di se stesso, degli altri uo-

mini, delle cose. Cristo con la sua venuta, il suo lavoro e soprattutto con la morte-risurrezione, restaura il valore della creazione e lo salva proiettandolo verso la pienezza in un destino eterno di una vita nuova. In questa prospettiva concreta della vita, che ci è stata donata e rivelata, prendono consistenza tutti i valori, si delineano i comportamenti etici sui quali si fonda tutta l'attività, anche quella lavorativa che trova il suo posto e la sua funzione nei rapporti con Dio e con gli altri uomini.

2. Un lavoro umanizzante

Nel lavoro agricolo l'uomo è insieme coltivatore, produttore, ma è anche destinatario dei prodotti. Devono quindi essere realizzati ed evidenziati, anche nell'agricoltura, i due significati del lavoro richiamati da Giovanni Paolo II nella *"Laborem exercens"* (n. 6): «L'uomo è quindi soggetto del lavoro» più che mai nel lavoro agricolo. «Il primo fondamento del lavoro è l'uomo stesso». Il lavoro deve essere vissuto in modo umanizzante per ogni lavoratore.

L'uomo è il protagonista del valore soggettivo del lavoro, anche nell'agricoltura, «quando comincia a coltivare la terra e successivamente rielabora i suoi prodotti adattandoli alle proprie necessità» (n. 5). Questa centralità dell'uomo richiede che le coscienze siano solidamente formate sui valori da realizzare, che il senso di responsabilità si sviluppi e diventi sempre più grande quanto più aumenta con le tecniche la possibilità di trasformare la natura, gli uomini e i rapporti umani.

Il lavoro è "umano", se è "umanizzante", cioè se permette a chi lo svolge, come persona singola e come membro di una comunità più vasta, di realizzarsi e di sviluppare rapporti umani. Tutto ciò che rende meno pesante il lavoro e lo rende più produttivo è un fatto positivo, a patto che rispetti altri valori e altre regole fondamentali ed inalienabili (evitare contraccol-

pi negativi sull'ambiente, i rischi di malattie professionali e di infortuni, gli usi perversi o sconsiderati di nuove tecnologie, i pericoli per la genuinità dei prodotti e per la salute dei consumatori, ecc.).

Il lavoro agricolo ha quindi diritto ad essere adeguatamente retribuito. Nello stato attuale di sviluppo ciò richiede sempre di più la realizzazione di una politica agricola di dimensioni nazionali e mondiali, che persegua il bene comune di tutti i popoli, eliminando le enormi sproporzioni oggi esistenti a danno dei più poveri.

Più che mai il rapporto di lavoro agricolo nel nuovo contesto di epoca deve essere animato da un grande senso di responsabilità, da spirito e pratica di servizio fraterno, da lealtà e sincerità negli atteggiamenti e nell'operare. Purtroppo inganni o frodi (adulterazioni, sofisticazioni, falsificazione di pratiche per finanziamenti pubblici, sotterfugi commerciali) vanno crescendo e tendono a creare costume.

I credenti e gli uomini onesti devono sviluppare una chiara consapevolezza che queste devianze sono e restano comportamenti moralmente inammissibili perché colpiscono valori irrinunciabili. Ma soprattutto devono esprimersi con comportamenti e scelte coerenti con i valori creati e con l'Evangelo.

3. Agricoltura ed ecologia

Come applicazioni pratiche di questa prospettiva per l'attività agricola contemporanea si profilano due orientamenti da individuare meglio e da perseguire con decisione e coerenza: il rispetto e lo sviluppo degli equilibri ecologici e la realizzazione di una giusta distribuzione dei beni della terra a tutti gli uomini.

Particolarmente efficaci, applicate all'agricoltura, sono le parole di Giovanni Paolo II sulla questione ecologica nella *Centesimus annus*: « Del pari preoccupante, accanto al problema del consumismo e con esso strettamente connessa, è la *questione ecologica*. L'uomo, preso dal desiderio di avere e di godere, più che di essere e di crescere, consuma in maniera eccessiva e disordinata le risorse della terra e la sua stessa vita. Alla radice dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale c'è un errore antropologico, purtroppo diffuso nel nostro tempo. L'uomo, che scopre la sua capacità di trasformare e, in un certo senso, di creare il mondo col proprio lavoro, dimentica che questo si svolge sempre sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio. Egli pensa di poter disporre arbitrariamente della terra, assoggettandola senza riserve alla sua volontà come se essa non avesse una propria forma e una destinazione anteriore datale da Dio, che l'uomo può, sì, sviluppare, ma non

deve tradire. Invece di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, l'uomo si sostituisce a Dio e così finisce col provocare la ribellione della natura, piuttosto tiranneggiata che governata da lui.

Si avverte in ciò, prima di tutto, una povertà o meschinità dello sguardo dell'uomo, animato dal desiderio di possedere le cose anziché di riferirle alla verità, e privo di quell'atteggiamento disinteressato, gratuito, estetico che nasce dallo stupore per l'essere e per la bellezza, il quale fa leggere nelle cose visibili il messaggio del Dio invisibile che le ha create. Al riguardo, l'umanità di oggi deve essere conscia dei suoi doveri e compiti verso le generazioni future.

Oltre all'irrazionale distruzione dell'ambiente naturale è qui da ricordare quella, ancor più grave, dell'*ambiente umano*, a cui peraltro si è lontani dal prestare la necessaria attenzione. Mentre ci si preoccupa giustamente, anche se molto meno del necessario, di preservare gli "*habitat*" naturali delle diverse specie animali minacciate di estinzione, perché ci si rende conto che ciascuna di esse apporta un particolare contributo all'equilibrio generale della terra, ci si impegna troppo poco per *salvaguardare le condizioni morali di un'autentica "ecologia umana"* » (nn. 37-38).

4. Il rispetto della vita di tutti: opzione fondamentale dell'attività agricola

Nell'attività agricola l'opzione fondamentale è il rispetto della vita propria e altrui e di tutte le creature viventi. Si articola in alcuni grandi comportamenti.

Rispettare la propria vita nel lavorare la terra: quindi non esporre la propria persona a rischi professionali gravi di vario genere. Ogni agricoltore deve essere chiaramente illuminato su questi rischi ed educato a superarli.

Rispettare la terra: non spremersela oltre ogni limite ragionevole, e non inquinare perché la terra deve vivere e servire anche alle generazioni che verranno.

Rispettare il contesto ambientale: non contribuire a mettere a rischio gli equilibri ecologici essenziali, la salubrità dell'acqua, dell'aria e dei cibi.

Rispettare la salute del consumatore: per l'industria comporta evitare prodotti nocivi, per l'agricoltore implica la coltivazione di prodotti genuini; per i commercianti non ingannare i clienti e non spingere gli agricoltori a scelte incompatibili; per il consumatore non cedere alla tentazione di avere sempre il prodotto bello a vedersi ma poco tutelato sotto il profilo della salute.

Anche negli agricoltori si deve sviluppare una chiara coscienza che l'atti-

vità lavorativa non è tutto anche se è indispensabile. L'uomo deve rendere umano il lavoro ma anche essere cosciente che non si realizza tutto in esso. Racchiudere l'orizzonte della vita nel lavoro (anche agricolo) immeschinisce ad un livello sub umano e rende succubi delle cose. È una caduta nel-

l'idolatria e l'inizio di una gravissima decadenda nei rapporti tra gli uomini e con la natura. Tra gli agricoltori va ripreso e approfondito il tema essenziale della festa e del lavoro festivo sulla linea tracciata dai Vescovi Piemontesi in *"Il lavoro festivo"* (1990)*.

5. Un'agricoltura che promuove la vita di tutti

Il secondo valore da avere presente è la destinazione universale dei beni per tutti gli uomini voluta da Dio. Questa visuale illumina un groviglio di problemi che rimane irrisolto e che ha la sua esplicitazione in questi fatti:

- il crescente problema delle eccedenze agricole nei Paesi industrializzati contemporaneo al crescere della povertà e della fame in gran parte del mondo;
- il problema di favorire la produzione agricola nei Paesi sottosviluppati e l'esportazione dei loro prodotti negli altri Paesi con criteri equi di scambio;
- la ricerca di una giusta remunerazione degli agricoltori senza cadere nel protezionismo, rendendo effettiva una visione e una organizzazione mondiale delle attività agricole che dia spazio a tutti.

Sono i temi richiamati da Giovanni XXIII nella *"Mater et Magistra"*, da Paolo VI nella *"Populorum progressio"*, da Giovanni Paolo II nella *"Sollicitudo rei socialis"*.

Non si può essere aperti al Terzo Mondo e dimenticare che gli unici

prodotti che molti Paesi del Terzo Mondo ci possono inviare, per ora, sono i prodotti agricoli di base (mais, grano, frutta, ecc.). Nasce un interrogativo drammatico circa le scelte di fondo: dobbiamo difendere a oltranza, con enormi sacrifici, la nostra agricoltura tradizionale, chiudendo i mercati alle merci del Terzo Mondo o dobbiamo aprire i mercati alle uniche merci che i Paesi del Terzo Mondo possono esportare? Si pone inoltre una serie di problemi complessi tuttora poco conosciuti: per esempio, soddisfare le esigenze alimentari dell'umanità (condizione inalienabile), puntare anche ad un'agricoltura con finalità di produzione industriale (per esempio carburanti)? Le scelte vanno impostate in modo da non mettere in crisi le nostre agricolture ma da orientarle verso nuovi traguardi integrati con i Paesi in via di sviluppo. La scelta è difficile anche perché, ad avvantaggiarsi, potrebbero essere pochi "grandi". Il problema è molto complesso, poco chiaro, ma va affrontato sollecitamente in una visione di bene comune mondiale.

6. Il bene comune

È dovere preciso e vincolante per tutti riferirsi in tutte le attività agricole al bene comune. Ogni frode ai privati, allo Stato, alla CEE, ai Paesi poveri, resta gravemente illecita anche se le normative in materia agricola e le deviazioni del costume lasciano oggi ampi varchi aperti agli abusi praticati da parecchi.

L'attività agricola non può avere come norma suprema le regole di mercato. Il mercato è uno strumento importante e stimolante ma va finalizzato ai valori più alti e alla crescita umana, che trascendono i soli interessi economici immediati. Gli operatori agricoli, come tutti gli operatori economici, devono agire con riferimenti

* RDT 67 (1990), 257-260 [N.d.R.].

etici chiari, fondati sui valori autentici da rispettare, perseguire e attuare nel decidere la produzione, nelle lavorazioni e nella ricerca di un compenso giusto. Lo squilibrio crescente, in parecchie realtà, tra produzione e commercializzazione, presenta i connotati di una coartazione sistematica della coscienza e una frustrazione del valore soggettivo del lavoro che non è lecito imporre e neppure accettare.

7. Due scelte da meditare

a) La cooperazione

Nel nuovo contesto socio-economico la cooperazione assume aspetti e forme nuove, interessanti. È uno strumento importante che incarna un grande valore. L'associazionismo cooperativo sollecita ed educa a praticare la solidarietà. Forse questo associazionismo va reimpostato, sviluppando una seria e aggiornata coscientizzazione di base con motivazioni non corporative ma solidaristiche radicate nel concreto. È una via efficace per battere la tendenza individualistica molto presente nella tradizione agricola della "Granda", vincendo una sfiducia di fondo.

b) Il doppio lavoro

È necessario vagliare sulla base delle motivazioni e dei valori, la prassi

Molti impegnati per le attività agricole (agricoltori, commercianti, industrie, politici, ecc.) non rivelano un senso di responsabilità adeguato e aperto alle nuove implicazioni. Formare ad un senso più profondo e concreto di responsabilità è dovere di tutti gli educatori (famiglia, scuola, *media*) e lo è particolarmente per le comunità cristiane.

del doppio lavoro. Può essere un elemento necessario e positivo per integrare il reddito, quando l'agricoltura povera non dà sufficienti risorse. Può invece essere un espediente per dedicare tutta la vita ad accumulare ricchezze. In questo caso sottrae tempo prezioso alla formazione di se stessi, tempo da dedicare all'incontro e al servizio degli altri, tempo per attività gratuite più "umanizzanti" e impedisce ad altri l'accesso al posto di lavoro. Nelle aree di montagna questo problema assume rilievo e contenuti particolari da esaminare sul posto per sviluppare una riflessione etica, che tenga conto della necessità di assicurare un prezioso presidio umano sul territorio, di garantire un futuro occupazionale alle nuove generazioni e di offrire a tutti un tipo di lavoro e di vita dignitoso.

8. L'agricoltura tocca un mondo complesso, non solo gli agricoltori

Abbiamo più volte richiamato che l'educazione ai valori ed agli orientamenti etici basilari deve essere sviluppata non solo tra gli agricoltori ma in tutti i comparti dell'attività economica connessi all'agricoltura. Tra questi vi sono per esempio gli operatori delle industrie che preparano prodotti chimici e biotecnologici per l'agricoltura, gli operatori dell'intermediazione, quanti decidono e sviluppano le campagne promozionali guidando i gusti della gente, imponendo prodotti di consumo, ecc. Molte volte, su problemi di grande rilievo, sono questi operatori a prendere orientamenti e

decisioni fondamentali che si traducono praticamente in imposizioni agli agricoltori, indottrinati capillarmente nelle reti di assistenza tecnica e con l'azione di commercianti su vasta scala. Il loro influsso, e conseguentemente le responsabilità, spesso, sono maggiori di quelle degli agricoltori che diventano sudditi rassegnati (talora anche per convenienza e scarsa responsabilizzazione). È uno dei problemi etici educativi cruciali sui quali molte coscienze non sono formate o sono deformate. A volte si crea un clima che sa di struttura di peccato nel quale non solo gli interessati, ma anche gli educatori

e i pastori temono di addentrarsi o per impreparazione o per paura.

Le comunità cristiane devono contribuire a fare chiarezza, per evitare l'aggravarsi del male e per evitare colpevolizzazioni e giudizi sommari.

Le riflessioni qui proposte si rivolgono a tutta questa vasta cerchia non per invadere un campo non proprio ma per aiutare a vedere e affrontare le responsabilità del futuro.

IV. VERSO IL FUTURO

Il domani è difficile. Sempre più si impone l'esigenza di incrementare l'inventiva e di progettare un futuro nuovo, fondandosi sulla speranza, sull'impegno, sulla dedizione al bene comune. Una forte spinta evangelica deve aprire nuove strade, anche con sacrifici

affrontati con amore, coraggio e trasparenza. Non è nostro compito tracciare direttive concrete. Ci sembra però un servizio utile lanciare delle sollecitazioni che stimolino a trovare risposte efficaci ai problemi e alle possibilità nuove.

1. Per l'agricoltura di collina e di montagna

Ragioni profonde richiedono che sia tutelata la presenza del lavoro agricolo anche nelle aree meno redditizie (che nella "Granda" corrispondono alle valli ed alle zone montagnose) per una serie di motivazioni umane ed ambientali evidenziate nelle parti precedenti.

Persistono importanti e ricche tradizioni sociali e culturali, ispirate spesso ai valori religiosi e di fede, che si sono radicate nel corso di molti secoli nei piccoli centri valligiani. Questo patrimonio è messo a repentaglio dallo spopolamento che lascia abbandonati questi siti e disperde le persone in centri urbani completamente diversi.

Ne derivano molte conseguenze; alcune sono positive: molti hanno trovato nuove possibilità di vita e mantengono legami vivi con i paesi di provenienza. Altre sono negative e gravi. Si sviluppa un depauperamento umano che incide negativamente, nell'immediato, sulla popolazione più anziana, che rimane isolata e senza molte prospettive. Il depauperamento complessivo ha rapide conseguenze negative sui territori che non possono più contare su alcun presidio umano e vanno incontro ad inselvatichimento incontrollato (con rischi connessi per l'equilibrio dell'ecosistema: basti pensare alla non-cura dei boschi e dei

corsi d'acqua, causa di tanti disastri e dissesti).

Una nuova attenzione per promuovere la ripresa di queste aree si impone con urgenza per il bene comune della Regione. Sembra passare attraverso l'attivazione di una molteplicità di fonti di reddito, dal terziario al primario, e la creazione di nuove figure professionali. Bisognerà anche evitare che una burocrazia pesante ed imbrigliante scoraggi nuove iniziative. Va accordata attenzione alle possibilità che collegano turismo, artigianato ed agricoltura, incoraggiando questi settori per rivitalizzarli e svilupparli nel contesto nuovo.

La trasformazione in atto va guidata e governata con avvedutezza e con rispetto per tutti, incrementando ed affinando una seria cultura del territorio e della vita sul territorio, con lo sguardo rivolto al domani, sotto il profilo ambientale, occupazionale e residenziale. Ci si deve proporre dei traguardi di qualità della vita e della natura.

Si devono evitare e contrastare le tendenze a ghettizzare o mitizzare la montagna. Vanno incoraggiati e sostenuti inventiva, realismo e progettualità: l'area montana infatti ha difficoltà diverse da quelle di pianura o di città. Se l'unico valore di riferimento di-

venta quello economico-finanziario, aumenterà sempre di più il rischio di compromettere uno sviluppo autenticamente umano. La scommessa è una

2. Per l'agricoltura di pianura

La crisi va affrontata a viso aperto. Le perplessità suscitate dalla politica agricola comunitaria vanno dibattute ed esaminate. È da superare la tendenza ad una gestione preoccupata unicamente dell'aspetto finanziario, quale si è verificata e si verifica ancora spesso nell'industria: chi detiene il capitale decide tutto e condiziona spesso negativamente le scelte imprenditoriali. Va perseguita la centralità dell'uomo a partire dall'operatore agricolo in tutto il processo produttivo agricolo, non dimenticando i valori trasmessi dalla famiglia diretto-coltivatrice ancorata all'azienda. Il lavoratore della terra e la famiglia devono ritrovare un ruolo primario nelle prospettive del futuro. Non devono abbandonarsi alla mercé di strette e chiuse cerchie finanziarie o di grandi gruppi imprenditoriali che prendono altrove le decisioni che contano.

E da recuperare e sviluppare in termini nuovi il grande patrimonio etico-professionale di chi lavora la terra.

Sul piano ecologico-ambientale vanno trovate strade concrete per ridurre e superare i rischi o i danni dell'inquinamento (sostenendo le forme più adeguate e incisive di risanamento). Ricerche e riflessioni corrette vanno sviluppate di fronte alle prospettive dell'agricoltura biologica, esaminata anche nei risvolti di praticabilità produttiva e di mercato).

Va in qualche modo spezzato il meccanismo perverso che porta a privilegiare e imporre il regime della commercializzazione ai produttori, non solo in termini di remunerazione ma anche di qualità, di potere e di imma-

scelta di civiltà da tentare, equilibrando le "voci" che concorrono alla sopravvivenza con una visuale più ampia del rilancio di queste zone.

gine. Le associazioni agricole, che si fondano sulla solidarietà di gruppo, possono trovare le strade per contrastare queste forme di speculazione che penalizzano innanzi tutto il produttore e anche il consumatore e l'ambiente di vita.

Per dare consistenza e fondamento a tutta questa azione, va ripresa la sfida della formazione, creando occasioni di preparazione tecnica, di crescita profonda, di individuazione di orientamenti etici e spirituali ispirati al Vangelo, che rendano capaci di guidare gli sviluppi dell'agricoltura di oggi e di domani. La coscienza morale deve approfondirsi, estendersi e diventare concreta, imperniata sui valori di solidarietà, giustizia, amore, lealtà, sincerità, rispetto delle norme e vivo senso e impegno per il bene comune. Tale sviluppo non può essere considerato come scontato. È in gran parte da impostare e diffondere. Solo così si eviterà che le coscienze siano deviate dalle logiche del solo profitto.

La complessità dei problemi esige un ripensamento e coinvolgimento consapevoli a vari livelli, non disdegnando anche severe e schiette autocritiche su errori, carenze e leggerezze di ieri. Le comunità cristiane devono assumersi le loro responsabilità superando lacune, approssimazioni e latitanze. Si richiede un salto di qualità, tutti insieme, di fronte al nuovo che emerge e su cui va esercitato un intelligente discernimento. Si profila l'articolazione di un nuovo lavoro educativo da precisare nei contenuti e da inventare nelle forme e nei programmi.

V. IL COMPITO DELLE COMUNITÀ CRISTIANE

Nelle comunità cristiane è necessario favorire e stimolare un processo continuativo di formazione, di riflessione nella fede alimentato da molte preghiere, perché viviamo in un grande e difficile esodo in cui abbiamo un bisogno assoluto di essere illuminati, purificati e guidati dallo Spirito di Dio. Orientati dal Vangelo e aiutati dall'insegnamento sociale della Chiesa, possiamo capire meglio i nodi cruciali che caratterizzano questo settore della vita socio-economica ed i risvolti che hanno sulle persone e sulle famiglie. La caratterizzazione agricola di tante comunità nella "*Granda*" ci richiama ad affrontare sollecitamente questi problemi nelle nostre Chiese, lasciandoci interrogare e rispondendo all'insegnamento della Chiesa, tuttora largamente ignorato o disatteso.

L'illuminazione che viene da Dio ci richiama a conversione concreta, quando scopriamo di essere impreparati e incoerenti.

In questi anni spesso esplodono, anche clamorosamente in varie località, situazioni anomale in contraddizione con i valori e i comportamenti fondamentali espressi tradizionalmente dal mondo agricolo. Sono noti fatti e comportamenti negativi, come forme di sofisticazione dei vini, uso di sostanze nocive nell'allevamento del bestiame, trucchi e truffe nel commercio, false denunce per avere contributi.

Sono episodi gravi di illegalità e di

immoralità che rivelano carenze diffuse nelle coscienze. Le comunità cristiane non possono vivere "accanto" ai problemi; non li possono snobbare. Devono affrontarli responsabilmente.

Le comunità cristiane devono essere coerenti, chiare, aperte e dialoganti con tutte le componenti della società, con la franchezza che mette a nudo i mali, anche sollevando contrasti e conflitti, per superarli. Sono modi di vivere la fraternità e superare comportamenti e mentalità incompatibili con valori e doveri essenziali. Raggiunta nuovamente una vera unità di fondo, resta la libertà nel percorrere strade anche differenti, ma orientate alla stessa meta essenziale.

Le comunità devono inoltre aprire anche in questo campo nuove vie alla comunione.

Gli agricoltori possono e debbono condividere, con tutti gli altri, nella comunità cristiana "le gioie e le speranze" insieme "alle ansie ed angosce" che segnano il cammino di tutti e di ciascuno: e gli altri membri della comunità devono fare altrettanto con gli agricoltori.

Le comunità devono svilupparsi come luoghi invitanti di accoglienza, che aiutano a mettere in comune i problemi, a confrontarsi nelle diverse valutazioni delle situazioni e dei problemi, a cercare convergenze efficaci nell'essenziale, rispettando le differenze e le libertà legittime.

Riflettere insieme

Il primo passo: riflettere insieme sulle cause, sulla natura e sulle conseguenze prevedibili della crisi che travaglia l'agricoltura. Il cammino che si è aperto è molto complesso. Diventa indispensabile aiutarsi reciprocamente e farsi aiutare nell'analisi dei fenomeni anche da esperti. Si cerca insieme di leggere la complessità della vita sociale alla luce dei valori perenni del Vangelo. Ci si sforza di individuare e perseguire scelte di solidarietà e di

condivisione, specialmente dove si profilano forse nuove povertà e nuove difficoltà. Nel cammino per formarsi ad una fede adulta, si potrà sviluppare anche una ricerca comune su alcune questioni importanti da "evangelizzare". Citiamo due aspetti di un certo rilievo, già sottolineati.

1) Urge sviluppare e diffondere una riflessione seria e motivata sul rispetto del creato (ecologia) in chiave biblica

e di esperienza cristiana, per evitare di essere assenti per incapacità o di assumere al riguardo atteggiamenti di accondiscendenza acritica rispetto ad un certo ambientalismo non privo di ambiguità. Ci si dovrà ispirare soprattutto alle indicazioni di Giovanni Paolo II: «L'attività agricola, anche se faticosa e piena di incognite, ha il privilegio di mettere il lavoratore in diretta comunicazione con la natura e di farlo partecipare in maniera particolare all'opera della creazione. Dio, che nel creare l'universo e la terra, vi ha nascosto tante ricchezze, vuole che le ricchezze della terra diventino le ricchezze dell'uomo e di tutti gli uomini» (*Discorso alla Coldiretti*, 7 gennaio 1984); «Il linguaggio chiaro della Bibbia ci dice che è volontà del nostro Creatore che l'uomo comunichi con la natura come padrone custode intelligente e nobile e non come uno sfruttatore avventato. E questo che si intende quando ci viene detto di "soggiogare" e "coltivare" la terra» (*Omelia agli agricoltori delle Filippine*, 1981); e di Paolo VI: «Dominare la creazione significa per la razza umana non distruggerla, ma perfezionarla, non trasformare il mondo in un caos inabitabile,

ma in una dimora bella e ordinata nel rispetto di tutte le cose» (*Alla Conferenza sull'ambiente*, Stoccolma 1972).

2) Urge sviluppare e diffondere anche una riflessione in riferimento ad un caso grave di "coscienza divisa" riscontrabile non raramente anche tra cristiani operanti in vari modi in agricoltura. È il caso di quelli che tollerano e scusano un doppio comportamento: uno di sicurezza nel coltivare gli alimenti per la propria mensa e uno incerto o dannoso nel coltivare gli alimenti per la mensa degli altri. Il dovere massimo di tutelare la salute comporta risvolti morali seri e delicati e non ammette eccezioni. Il cristiano, quando è insidiata o in dubbio la salute, deve andare controcorrente rispetto alle prassi ambigue che purtroppo sono spesso diffuse e accettate. Non deve adeguarsi al criterio del "così fan tutti". La parola e l'esempio di Cristo chiamano tutti a compiere gesti di lealtà e di profezia anche difficili. I singoli e le comunità dovranno verificare e cogliere tutte le possibilità per arginare questi fenomeni.

Sviluppare concrete iniziative pastorali

Le comunità cristiane sono tenute a sviluppare concrete iniziative pastorali. Lo stato di diffuso sbandamento etico richiede da tutti di impegnarsi a conoscere i problemi, analizzarli, riflettendo, e di confrontarsi per orientarsi e orientare i fratelli. Sono utili iniziative bene impostate dei Consigli pastorali parrocchiali, momenti di incontro e di ricerca nei vari gruppi e per tutta la gente. Soprattutto si deve dedicare spazio e attenzione alla preghiera per invocare e ascoltare lo Spirito che illumina, porti a conversione, apra a tutte vie nuove di vita, sostenga a percorrerle nei momenti difficili. Cristo, che è vissuto in un mondo contadino ed ha rivelato il Regno con il linguaggio degli agricoltori, è sempre la via che porta ad un mondo nuovo.

I contenuti di questa "Nota" dovrebbero essere usati come strumento per

un lavoro coordinato e comune, in cui coinvolgere gli agricoltori e le varie componenti della comunità, perché il problema riguarda tutti. Potranno e dovranno emergere proposte mirate.

La vastità e complessità degli eventi in atto richiedono un generale sforzo formativo permanente che potrà realizzarsi con l'esperienza di gruppi di agricoltori, in seno alla comunità cristiana, che facciano un cammino di ricerca, di confronto e di proposte.

Questo lavoro alla base permetterà di fornire elementi per studiare insieme ed elaborare, con l'aiuto dei responsabili delle Commissioni diocesane per la pastorale del lavoro, sussidi adatti a proficui itinerari di riflessione.

Sarà molto utile preparare attentamente in questa prospettiva la "Giornata del ringraziamento" o la "Giornata della solidarietà" di quest'anno.

Nella liturgia domenicale questi eventi e problemi dovranno trovare riscontro nelle meditazioni delle omelie e nella preghiera di tutti, presen-

tando a Dio, con fiducia e disponibilità, le ansie e le difficoltà che si vivono nel mondo agricolo delle nostre zone.

VI. CONCLUSIONI

La ricerca fatta ha evidenziato grandi problemi e prospettive per un cammino denso di responsabilità e con forti implicazioni. Il cammino è stato lungo, ricco, articolato. Però ci si rende conto che ci siamo appena affacciati ai problemi del cambiamento iniziato. Il più resta da fare: un itinerario lungo rapido e denso di interrogativi attende gli uomini delle nostre terre e si inserisce in un cammino nuovo del nostro Paese, dell'Europa, del mondo intero.

Come Chiesa, che cammina in questa terra e in questo popolo, siamo chiamati a essere portatori di salvezza e costruttori di pace in questo percorso con gli uomini dell'agricoltura. Veniamo da molto lontano, da una lunga storia che è la nostra tradizione; siamo proiettati verso novità provocanti che già si profilano, ma in molta parte sono ancora sconosciute. Il nostro

rassomiglia molto a un tempo di deserto, che ci prepara all'approdo in una terra nuova. Per questi motivi la presente "Nota" è certamente molto imperfetta e incompleta. Siamo partiti, ma la meta è ancora lontana; è inedita ma ricca di promesse. Dio ci infonde elementi di sicurezza e di forza anche nelle grandi incertezze del tempo; cammina con noi, se umilmente lo accettiamo al nostro fianco, con fede e con amore.

E questo che vorremmo dire, con queste parole affaticate ma ricche della speranza che viene da Cristo. Affidiamo tutto lo sforzo e l'impegno a Maria, la stella anche di questo mattino, che ci accompagna con il suo amore nei primi passi incerti di un nuovo giorno.

14 novembre 1993

I Vescovi di Alba - Cuneo - Fossano - Mondovì - Saluzzo

ALLEGATO

Messaggio alle famiglie**PERCHÉ I FRUTTI DELLA TERRA SIANO PER L'UOMO**

Carissimi, siamo i Vescovi delle diocesi della "Granda". Ci rivolgiamo con molta semplicità a tutte le famiglie delle nostre Chiese particolari. Lo facciamo approfittando di un'occasione che un po' abbiamo cercato e creato di proposito. In questi giorni infatti viene diffuso un testo che abbiamo sottoscritto e che raccoglie una serie di preoccupazioni e di indicazioni su un versante non secondario della realtà cuneese, quello rurale.

Da oltre un anno sacerdoti e laici delle nostre diocesi si sono confrontati sulle urgenze e sulle contraddizioni che il mondo agricolo contiene ed esprime, segnato com'è, pure esso, da una "crisi" che inquieta un po' tutti.

Con questa attenzione alla realtà dei campi, non vogliamo dimenticare tutti gli altri gravi "punti di crisi" che compromettono la speranza e la fiducia in molte aree del Cuneese, sottraendo posti di lavoro e lasciando nell'incertezza troppe famiglie. Soltanto vogliamo farci carico di una preoccupazione, quella che sale dal mondo della terra, per iniziare un dialogo con tutti su problemi che sono di tutti, consapevoli della forte parola del Papa nel suo insegnamento sociale, secondo cui « Siamo tutti responsabili di tutti ».

Né deve sembrare un discorso settoriale. Ognuno di noi ha a che fare con i prodotti della terra e delle stalle. Ne è coinvolto direttamente. Se qualcosa di grave scombina il mondo agricolo, tutti ne risentono.

E davvero ci sono tanti problemi, oggi, per chi lavora i campi.

Ne vogliamo parlare, non da tecnici (perché non è il nostro compito) ma da Pastori, attenti ai valori in gioco.

Il comando di Dio all'uomo, contenuto nella Bibbia, che fa leva sui verbi "soggiogare" e "coltivare" la terra, ha una forte attualità, anche nell'era della tecnologia avanzata e dell'economia di mercato.

Sappiamo che si accumulano difficoltà su difficoltà tra gli agricoltori. Ma sappiamo anche che si manifestano contraddizioni ed ambiguità.

Assistiamo da una parte al progressivo abbandono dei campi in aree di montagna e di collina ove si espone la terra a forti rischi ambientali per il venir meno del presidio umano in quei luoghi aspri ed avari di risorse. Non basta un ecologismo di maniera, poche settimane d'estate, a tutelare dal degrado. C'è da arrestare lo spopolamento. C'è da far fronte al progressivo invecchiamento dei pochi addetti rimasti.

Così siamo consapevoli della crisi che travaglia le aziende un tempo floride. Il prevalere della logica commerciale e talune scelte politico-economiche discutibili

penalizzano chi produce, con prezzi poco remunerativi. Ma intanto si subiscono le tentazioni sottili di profittare di ogni espediente (più o meno lecito) per ricuperare qualche vantaggio sul mercato.

Lo stesso mondo agricolo, imperniato da sempre su quella cellula viva della famiglia in cascina (con valori e problemi ben noti), ha subito radicali trasformazioni. Le nostre preoccupazioni di Pastori sono soprattutto riferite a quanto di valido può essere franato ed a quanto è possibile ricostruire, insieme, per il bene di tutti.

Non siamo nostalgici del tempo andato. Siamo invece convinti che i valori umani e cristiani di sempre si possono inserire anche in contesti radicalmente mutati, come in parte è avvenuto per il mondo dei campi.

Desideriamo ribadire che il lavoro agricolo ha una grande dignità perché si colloca direttamente nell'impegno affidato da Dio all'uomo di continuare l'opera della creazione, ricavando dalla terra i prodotti che servono alla vita di tutti.

Proprio per questo deve essere adeguatamente retribuito; ma deve anche essere moralmente motivato e sorretto. C'è una responsabilità che tocca la salute di chi si alimenterà con i prodotti dell'agricoltura. C'è pure una responsabilità verso l'ambiente e la terra che vanno salvaguardati e non spremuti od inquinati oltre ogni limite. Anche le generazioni future avranno bisogno del creato, senza che sia stato depredato in precedenza.

La vita di tutti va rispettata. Su questa frontiera delicata e decisiva il mondo agricolo, forse, se ha un esame di coscienza da compiere, ha pure un appello da rivolgere ai consumatori soprattutto perché rompano certi meccanismi perversi del mercato, preferendo la genuinità (e pagandola adeguatamente). Si tratta di attivare un'educazione alimentare che non si fa attrarre solo dall'aspetto esteriore dei prodotti reclamizzati (spesso non esenti da elementi a rischio). Se la genuinità viene premiata, anche la produzione sarà sempre più rispondente a questa esigenza. Così vanno sostenuti gli agricoltori che cercano soprattutto di lavorare con coscienza e correttezza, magari poi penalizzati dalle logiche del profitto che privilegiano i "furbi".

Anche a questo riguardo si impone un orizzonte serio di "solidarietà". Nessuno può rinchiudersi nel suo guscio o pensare che la crisi venga risolta fuori dalla sua porta.

Il nostro invito si rivolge quindi alle comunità cristiane perché riflettano, si confrontino, preghino e si impegnino sulle frontiere di una sensibilità matura verso i problemi del mondo rurale.

È anche questa una sfida con un'elevata posta in gioco. Vogliano raccoglierla, come figli di Dio che "trafficano i talenti" per la crescita complessiva della famiglia umana.

14 novembre 1993

I Vescovi delle diocesi della provincia di Cuneo

APPENDICE

Schede per l'approfondimento

Spunti per un lavoro nei gruppi

SCHEDA 1 - UNA CRISI PESANTE: DATI STATISTICI

Il mondo rurale nella "Granda" è attraversato da una profonda crisi, i cui riflessi si possono cogliere in dati emblematici su cui ragionare e impostare una verifica diretta sul campo.

Frammentazione

Le aziende agricole sono a gestione prevalentemente familiare, cioè diretto-coltivatrici.

Nella "Granda" sono 62.830, di cui 17.880 in montagna, 29.352 in collina, 15.600 in pianura. Da notare che 10.800 hanno a disposizione meno di un ettaro, 10.110 da uno a due ettari, 24.000 da 3 a 10 ettari, solo 1.239 più di 30 ettari.

Quali difficoltà nascono da una simile frammentazione? Ma anche quali garanzie si possono rintracciare in una presenza così capillare di agricoltori sul territorio?

Abbandono della terra

Sta diminuendo (anche per ragioni anagrafiche e per spopolamento inarrestabile) il numero delle aziende agricole nella "Granda" che oggi occupano ancora il 18,6% della popolazione attiva (in Italia solo il 9%). Il calo è preventivato nella misura annua del 2,70%. Gli anziani lasciano letteralmente il campo e non sono rimpiazzati da forze giovani. Solo nel '92 in Piemonte si sono persi 10 mila posti di lavoro diretto-coltivatore della terra. Nella "Granda" questo venir meno della forza la-

voro in agricoltura mette in crisi la famiglia diretto-coltivatrice.

In montagna

La tendenza a lasciare il campo si registra maggiormente per quelle zone di agricoltura "povera" (in montagna e nella collina meno redditizia). Aumentano i terreni lasciati incolti. Infatti, nonostante la riduzione degli addetti all'agricoltura, paradossalmente non sono aumentate le superfici disponibili (*pro capite*) per le coltivazioni. Ciò significa che si fa strada l'inselvaticamento, con progressivo disimpegno per la salvaguardia ecologica di intere aree.

Quali possibilità per incentivare la permanenza di addetti in zone disagiate? Come concepire il *part-time*? Con quali garanzie? Come abbinare opportunità diverse per un reddito che sia frutto di varie occupazioni?

In pianura

- Le aziende sono sottoposte ad una politica dei prezzi dei prodotti che penalizza un certo tipo di lavoro agricolo, anche se non si devono sottacere forti contraddizioni al riguardo. Stanno diminuendo in zootecnia i capi allevati (-4,12% nel '92, sono oggi 483.000). Diminuiscono del 10% le macchine agricole acquistate (dato del '92). Calano gli acquisti di sementi (-14%), dei carburanti (-16%), dei concimi (-25%) e dei mangimi (-45%).

- La produzione agricola, su vasta scala, è alle prese con i grossi problemi derivanti dalle eccedenze produttive. Sono in parte il risultato di scelte fatte in ambito della politica agricola comunitaria (CEE) ma anche frutto di programmazioni poco avvedute e di colture indiscriminate *in loco*.

- Si aggiunga il cumulo di adempimenti burocratici per l'agricoltore costretto a consumarvi tempo e risorse, con forte tentazione di evadere gli obblighi di legge.

- Per le grandi aziende va ricordata anche la possibilità (praticata sotto forma di lavoro stagionale soprattutto) di assumere dipendenti, in larga misura lavoratori extracomunitari (nel '92 su 1.322 avviamenti al lavoro di cittadini non italiani, 342 sono stati impiegati in agricoltura).

- Le aziende agricole sono oggi messe alle strette da logiche di mercato che avvantaggiano solo la commercializzazione a scapito della produzione. Chi guadagna è il commerciante non il contadino.

- In talune forme di agricoltura manageriale, è la società che affida, per esempio, gli animali da allevamento ed impone determinate scelte per operazioni di accrescimento intensivo, senza andare troppo per il sottile. L'unico

criterio è il profitto. In questo caso l'allevatore ha pochissimo margine discrezionale. Praticamente si trasforma in prestatore d'opera, conto terzi.

- Il momento di crisi oggi, come la fase di espansione ieri, possono essere pretesto per allentare la vigilanza morale e professionale circa "vie traverse", dannose alla salute ed all'ambiente, pur di far fronte ad una produzione concorrenziale.

Domande per la riflessione ulteriore

- Come appare la situazione dell'agricoltura nell'ambiente in cui vivi? Cosa dicono gli agricoltori dei loro problemi?

- Si riscontra per davvero l'abbandono dei campi? Se ne vedono già le conseguenze? Ci si rende conto dei rischi che si corrono soprattutto per l'equilibrio dell'eco-sistema?

- Ci sono contraddizioni evidenti tra la "crisi" reale dell'agricoltura ed alcuni fenomeni di controtendenza?

- Ritieni che un cristiano debba essere attento a queste trasformazioni in atto? Perché?

- La crisi del mondo rurale deve interessare anche chi vive ed opera in altri settori economico-produttivi? Perché?

SCHEDA 2 - LA FAMIGLIA CONTADINA IN EVOLUZIONE

Viviamo una crisi che in buona parte è originata dalla ristrutturazione dei processi produttivi, dalla riorganizzazione della divisione del lavoro su basi geografiche, tecniche e sociali. Il fenomeno investe tutti i settori economici ed incide moltissimo sul settore agricolo. Richiede quindi competenze tecniche, economiche ed etiche, finora sconosciute. Per parecchi agricoltori mette in forse le prospettive di un reddito dignitoso.

Inoltre pone una serie di grossi interrogativi relativi al permanere di importanti tradizioni di vita e alla con-

servazione e al reinserimento nelle nuove forme di vita del patrimonio di fede e religiosità propri finora del mondo rurale.

L'organizzazione del lavoro agricolo nella società tecnologica provoca irreversibilmente una fortissima riduzione del lavoro manuale attraverso un crescente utilizzo di tecnologie meccaniche, chimiche e di tecniche sofisticate di informatica e di biotecnologia. Il fatto è di grande rilievo non solo economico, ma culturale e anche religioso perché porta al diffondersi, anche tra i ceti rurali, di mentalità e costumi

nuovi. La mutazione può indurre risultati positivi se c'è un processo di educazione adeguato. Porta invece forme di individualismo e di economicismo che hanno nel profitto la finalità prevalente e talora unica dell'operare quotidiano, quando anche nelle famiglie e nelle comunità cristiane, la svolta non viene seguita, animata e guidata da un'opera attenta di nuova evangelizzazione e di educazione conseguente.

Alla solidarietà diffusa in varie forme nella comunità rurale tradizionale, intesa sovente come una sorta di famiglia allargata, è andato sostituendosi un progressivo distacco interiore e pratico del produttore agricolo dal contesto comunitario. La nuova professionalizzazione, invece di accrescere i legami umani tra i membri del gruppo e della comunità locale, spesso ha finito con il distruggere molti valori e rapporti di relazione umana fino a porre in forse, non raramente, la loro stessa esistenza. La solidarietà rimane essenziale sempre.

L'affermarsi del nuovo quadro nelle sue varie forme e contenuti, tra i quali è significativa per esempio l'introduzione di contratti come la "soccida", ha messo in crisi quella che è stata fino a poco tempo fa la "famiglia contadina", come nucleo di persone legate da rapporti familiari particolarmente stretti, animate da una concreta solidarietà, di vicinato, di paese, di comunità cristiana, dal rispetto per la tradizione e le tradizioni (incarnate nei membri più anziani), da un profondo attaccamento anche collettivo e visibile ai valori della fede vissuta in una storia (che ora si chiude).

Una delle conseguenze visibili del mutamento è la crescente adesione dei più giovani a modelli consumistici di vita, favorita dall'innalzamento del reddito nel decennio ottanta, e dalla crisi dei modelli educativi proposti dagli anziani. Si è così accentuata una crisi divenuta spesso drammatica con l'eclissarsi del modello unitario e solidale del nucleo familiare contadino tradizionale (di cui non vanno ignorati anche i limiti). Non si è ancora pensato a realizzare i valori in nuovi modelli storici. L'impresa è difficile ma nessuno può sottrarsi ad un impegno serio e umile.

I valori da rivivere

Anima dell'attività agricola è l'opzione fondamentale di rispettare, alimentare e incrementare la vita degli uomini e di tutte le creature viventi. Porta a vivere intensamente l'illuminante insegnamento della Chiesa sul lavoro per l'uomo.

Il coltivatore nelle nuove condizioni è chiamato, come uomo, e ancora più come cristiano, a sviluppare seriamente il senso di responsabilità in forme adeguate.

La specificità della sua attività richiede in questa fase di grandi mutamenti, che ponga continua attenzione affinché le proprie azioni siano utili alla crescita dell'umanità e non siano di nocimento alla "natura" che è stata affidata all'agricoltore.

Questo comporta il riconoscimento della dignità e importanza sociale di tale attività e quindi il diritto ad una giusta retribuzione e ad una adeguata collocazione sociale del lavoratore agricolo. È importante che una programmazione politica, sociale ed economica, sia regionale che nazionale o sovranazionale, ne tenga il debito conto.

Il lavoratore stesso poi dovrà acquisire senso di responsabilità, rispettare la vita propria e degli altri nel produrre quei beni che sono necessari alla vita delle persone.

Se l'inquinamento o la sofisticazione dei prodotti posti sul mercato danneggiano la salute dei cittadini, chi produce si rende corresponsabile del male causato.

È compito dei cittadini consumatori e di tutta la società sostenere gli sforzi di chi cerca di realizzare un'agricoltura più rispettosa dell'uomo e dell'ambiente.

Quando il profitto diventa più importante del rispetto della vita propria e altrui, la coscienza cristiana ha il dovere di opporsi.

Il lavoro non è tutto: dedicare quasi tutto il tempo al lavoro, trascurando la propria crescita culturale e spirituale, limitando fortemente le relazioni umane, dimenticando i propri doveri verso Dio, la propria famiglia, la comunità sociale e cristiana, configura una scelta che il Vangelo pone in discussione (cfr. Mt 6, 33).

Ogni attività umana di lavoro deve ispirarsi a criteri di condivisione e di servizio: non si lavora solo per sé, ma per contribuire al bene comune.

La destinazione universale dei beni della terra per la crescita dell'intera umanità deve essere molto richiamata, sviluppando una maggior responsabi-

lizzazione sociale nell'operare dell'agricoltore. L'insostituibilità della sua opera non va vissuta in termini di accaparramento individualista e di chiusura familiare, ma va indirizzato a sviluppare un forte senso e comportamento di solidarietà e di condivisione.

SCHEDA 3 - VALORI IN DISCUSSIONE

L'attività agricola: valori, problemi etici, comportamenti.

L'uomo è creato da Dio e posto nel mondo per essere il custode del creato: il suo compito è quello di conservare e trasformare il creato in vista di un comune beneficio. Oggi molte situazioni in cui il lavoratore agricolo viene a trovarsi pongono seri interrogativi alla coscienza di chi vuole scegliere un comportamento conforme alla morale evangelica.

A) Analisi dei fatti

- La meccanizzazione del lavoro agricolo ha reso meno faticoso e più produttivo il lavoro stesso permettendo maggiori possibilità di crescita personale, di tempo da dedicare alla cultura, alla vita spirituale, alla famiglia, ai rapporti personali, ... Il lavoro è effettivamente più umanizzante?

- La produttività è decisamente aumentata permettendo, attraverso maggior profitto, un miglioramento della vita degli agricoltori. Questo ha significato pure uno sfruttamento intensivo del terreno con un largo uso di concimi chimici e di prodotti di disinfestazione che possono impoverire il terreno ed inquinare i prodotti e le falde acquifere.

- Chi determina le scelte dell'agricoltore, il più delle volte, è il "mercato". Si mira ad avere il prodotto più bello, facile da piazzare sul mercato; alla salute del consumatore si pensa solo in seconda istanza.

Che dire poi della morale del "dop-

pio binario" per cui l'agricoltore vuole la genuinità dei prodotti che egli consuma, mentre non si preoccupa della genuinità nei prodotti che vende?

- Lo stesso consumatore a volte agisce contro la sua stessa salute, quando ricerca il prodotto apparentemente più attraente per la forma o per il prezzo, senza considerarne la genuinità.

- Il dominio incontrastato del mercato pone sovente l'agricoltore di fronte a scelte difficili. Inoltre l'attività stessa ne viene deprezzata; il profitto che il lavoratore dei campi può ricavare dal suo lavoro rimane condizionato da tanti fattori in cui i suoi diritti contano ben poco (le richieste del mercato, i prezzi, ...).

- Un certo modo di sfruttare la terra crea notevoli problemi circa la conservazione dell'ambiente (povertà del terreno, inquinamento del terreno stesso e delle acque, rottura dell'ecosistema naturale, ...).

Questo fatto peggiora le condizioni di vita oggi e pone una forte ipoteca sulla qualità della vita delle generazioni future.

- Di fronte a tanti che sono senza lavoro ed altri che svolgono un doppio o anche triplo lavoro: questa scelta è coerente con il dovere di giustizia e di solidarietà o è in contrasto?

- Non mancano i "furbi" che cercano di sfruttare anche con sistemi disonesti i sussidi che lo Stato o la CEE in questi anni hanno dato a sostegno dell'agricoltura.

B) Giudizio etico sui fatti analizzati

- L'uomo è posto da Dio nel mondo quale *"custode e coltivatore"* della terra: non ne è padrone, ma amministratore e usufruttuario (vedi *scheda biblica*, n. 4).

- Infrangendo con il peccato l'Alleanza con Dio, l'uomo perde facilmente il significato del suo rapporto con la terra, il senso umano del suo lavoro e rischia di rovinare anziché custodire; sentendosi padrone, si trova a proprio agio solo se possiede con piena libertà d'azione.

- Il lavoro agricolo nella società moderna ha perso molta della sua importanza sociale ed economica. Costretto ad adattarsi alle condizioni poste dall'industrializzazione e dall'economia di mercato ha perso quel carattere umanizzante che poteva avere per il contatto con la natura e con il Creatore che veniva favorito. Affermazione unanime della tradizione cristiana è che *« il primo fondamento del lavoro è l'uomo stesso »* (*Laborem exercens*, 6).

- Esiste un bene comune da promuovere incentivando esperienze di cooperazione, favorendo una politica rivolta ai beni reali della gente più che al consumismo, premiando chi dimostra più senso di responsabilità, at-

tenzione alla salute delle persone e all'ambiente.

- Bene comune è l'ambiente da rispettare, da custodire e da migliorare, senza porre mano a vere e proprie rapine.

- Bene comune è l'attenzione, da parte dei responsabili della politica economica e dei coltivatori stessi a livello di associazioni di categoria, per le necessità dei Paesi più poveri. Non si aiuta certo né la nostra agricoltura né il Terzo Mondo immettendo sul mercato prodotti "rubati" ai Paesi poveri (vedi il diffondersi delle proprietà terriere delle multinazionali in Brasile, ecc., l'immissione sul mercato di prodotti a prezzi più che concorrenziali, lo sfruttamento della manodopera locale). Per le comunità cristiane il fatto rappresenta una pubblica ingiustizia che non si può tacere.

- Bene comune è coltivare la solidarietà tra gli agricoltori, superando sia l'individualismo che la tendenza al corporativismo.

- Bene comune è sostenere le aree più deboli, come quelle di montagna e di collina, con una politica più equa verso popolazioni che difendono un patrimonio che è di tutti.

SCHEDA 4 - DIO PARLA ANCORA... (la Bibbia e i... campi)

La crisi dell'agricoltura affonda le sue radici nelle trasformazioni operate dall'industrializzazione, dallo sviluppo tecnologico e dall'affermarsi dell'economia di mercato. Non bisogna tuttavia dimenticare il profondo mutamento che si è verificato nel rapporto dell'uomo con la terra. Una *"cultura"* come la nostra, figlia dell'illuminismo, che esalta l'uomo come desiderio di potere e di dominio, sfruttatore e produttore, non poteva non modificare il rapporto con la terra di chi lavora. La stessa fede biblica nella creazione è stata strumentalizzata per giustificare il desiderio umano di potere e di

sfruttamento arbitrario. Si è interpretata la benedizione *« soggiogate la terra »* (*Gen 1, 28*) come un comando divino di dominare, conquistare e strutturare a piacimento l'universo creato. Si impone quindi una rivisitazione di alcune pagine della Bibbia per cogliere il vero atteggiamento del credente verso la terra.

• *« Il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente »* (*Gen 2, 7*).

Dio trae l'uomo da quel mondo che ha creato: la creazione giunge a compimento ed emerge pienamente dal

caos iniziale con l'arrivo dell'uomo. E questi non ne è un abbellimento, ma come il senso a cui mira tutta la creazione; si dice infatti che «*furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere*» (Gen 2, 1). L'uomo, tratto dalla terra, non può esistere senza il suo mondo. E questo non soltanto per la dipendenza fisica evidente, ma perché il mondo, attraverso l'uomo, raggiunge la propria finalità creativa. Ma l'uomo non è soltanto terra, materia; Dio gli immette un «*respiro di vita*», noi diremmo la «*luce dell'autocoscienza*» (Pr 20, 27), cosicché l'uomo diventa un essere vivente, una persona.

● Il mondo, ma soprattutto la terra con cui l'uomo ha un rapporto primordiale, non è pensato soltanto in funzione dei «*bisogni*» dell'uomo o in rapporto all'affermarsi del suo potere. L'uomo biblico avverte che «*il mondo è di Dio*» (Sal 89, 12) e che a lui è dato di servirsene e di custodirlo. La terra che offre il pascolo alle greggi, che fa germogliare e crescere il grano, che rende rigogliosi la vite e l'ulivo, è un dono di Dio all'uomo perché possa crescere e prosperare diventando il popolo di Jahvé, il popolo dell'Alleanza. Per questo a Dio vengono offerti i primi nati del gregge e i primi frutti del raccolto. In questa fede si ringrazia Dio per il dono della «*terra promessa*», elemento essenziale per la nascita del Popolo di Dio.

Nel rapporto con la terra, con il proprio lavoro, l'uomo vive e manifesta il suo rapporto con Dio. Quando il popolo d'Israele dimentica la «*legge di Dio*» e si allontana dalla giustizia, gli eventi si volgono contro di lui.

All'epoca della monarchia, quando Israele dimentica che quella terra è dono di Dio per il popolo e si diffonde il latifondismo, la schiavitù, si moltiplicano le ingiustizie, inizia il declino che porterà all'invasione straniera e alla cacciata dalla terra.

● «*Dio disse: facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, ... Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò*» (Gen 1, 26-27). L'essere immagine di Dio vuol dire che uomo e donna non soltanto esistono,

ma sono capaci di una relazione con Dio.

«*Se da una parte l'uomo è legato al suo mondo ("è tratto dalla terra"). D'altra parte è aperto alla relazione con Dio ("immagine di Dio"). Il mondo è finalizzato alla piena realizzazione dell'uomo, ma a sua volta l'uomo è finalizzato all'incontro con Dio, lasciando con sé il suo mondo. Il mondo non è per l'uomo soltanto la cava dei prodotti che egli consuma per nutrirsi, per godere, per "vivere" fisicamente; i prodotti, una volta consumati, sono finiti. Dal mondo l'uomo trae anche i "significati", nel mondo egli investe i significati che Dio gli dona: è questo il senso del lavoro, ma anche della contemplazione poetica (come nel Salmo 104)*» (A. Bonora).

● «*Dio li benedisse e disse loro: siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra*» (Gen 1, 28). I verbi usati «*soggiogare*» e «*dominare*» sembrano scelti a proposito per soddisfare la sete di dominio dell'*homo faber*.

È la precomprensione che crea la nostra cultura! In realtà il verbo ebraico tradotto con «*soggiogare*» significa «*prendere possesso di un territorio*». La benedizione divina trasmette alla umanità la capacità di generare e di moltiplicarsi fino a riempire la terra: i singoli popoli, dunque, prenderanno possesso ciascuno del proprio territorio. Il secondo verbo «*dominare*» riguarda il rapporto dell'uomo con il mondo animale. In ebraico «*radah*» significa piuttosto «*pascolare, condurre, guidare, reggere*». Dietro il verbo sta l'immagine dell'uomo come «*pastore*» di tutti gli animali, non solo di quelli domestici.

All'uomo dunque sono affidati il territorio e gli animali; e questi gli sono affidati in quanto è «*immagine di Dio*». Per questo, nel suo agire l'uomo dovrà costantemente far riferimento alla sua relazione con Dio.

● «*Il Signore prese l'uomo e lo pose nel giardino dell'Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse*» (Gen 2, 15). Il giardino di Eden non è un luogo di favola da immaginare e sognare senza

un riscontro reale. È la terra, il mondo affidato al lavoro e alla custodia dell'uomo. Nell'immagine è così bello e perfetto perché è simbolo del dono di Dio e della sua promessa incondizionata. All'uomo Dio affida il compito di coltivarlo e di custodirlo. *"Coltivare"* non significa sciupare, rapinare, saccheggiare! L'uomo *"coltiva"* e *"serve"* il dono di Dio e non si riposa oziosamente in esso: *«L'uomo esce al suo lavoro, per la sua fatica fino a sera»* (Sal 104, 23). *«Con il lavoro l'uomo modella e trasforma il dono del Creatore per goderne appieno»* (Sal 104, 14-15). *"Custodire"* il mondo equivale ad abitarlo come la propria casa, rispettarlo, amarlo, salvaguardarlo da ogni attacco violento e distruttore.

I verbi *"coltivare"* e *"custodire"* in ebraico (*"àbad e sàmar"*) hanno una valenza religiosa: il primo viene pure usato per indicare il servizio culturale, il secondo esprime sia la fedeltà di Dio (egli è il *"custode"* d'Israele) sia la fedeltà dell'uomo verso Dio nell'osservanza della legge. L'uomo è custode della creazione in quanto la riconosce come dono prezioso a lui affidato, e la sua opera per trasformare la terra è come un rendere culto a Dio. Il compito dell'uomo verso il mondo si compie pure nella festa, nella celebrazione del sabato. Il riposo sabbatico permette all'uomo di svincolarsi dalla bramosia del possesso, dallo sfruttamento del mondo per riconoscere il dono ricevuto e rinsaldare il suo vincolo con Dio. In questa visione di fede occorre rileggere la legislazione che riguardava il *"riposo della terra"* e la liberazione da ogni vincolo di schiavitù, imposto ogni sette anni, e la celebrazione dell'anno giubilare.

● Con il peccato è stata introdotta nel mondo la forza distruttrice della maledizione (Gen 3). Una maledizione che raggiunge il serpente direttamente, ma che estende i suoi malefici sul rapporto tra l'uomo e la donna, tra l'uomo e il mondo (lavoro), tra l'uomo e Dio. L'uomo peccatore non vive più in armonia né con Dio, né con gli altri, né con il suo mondo.

Il peccato si configura come *"violenza"* che corrompe l'opera di Dio, che era buona, anzi molto buona. L'uomo peccatore da *"custode"* si trasfor-

ma in *"padrone"*, *"sfruttatore"* per affermare il suo potere e tentare una impossibile scalata al cielo. E in questo suo peccato trascina i suoi fratelli che si troveranno spossessati della terra che è data da Dio per la loro vita; in questa sua follia addensa fosche nubi sul suo futuro rendendo la terra ostile, inabitabile e scatenando la violenza di chi è stato privato di un bene a cui aspirava di diritto.

La speranza è riposta nella fedeltà di Dio che tende la sua mano all'uomo per riportarlo nel suo *"giardino"* e vivere una vita dove splende l'arcobaleno della pace.

● Il lavoro dell'agricoltore più di qualsiasi altra attività umana, è sempre stato considerato quasi un atto religioso. La terra, per il contadino, è la *"madre terra"*, colei che fa crescere i frutti del suo lavoro. È un bene che gli è donato e che deve rispettare. Chi costruisce un'automobile o un frigorifero, più facilmente è portato a considerare il frutto del suo lavoro come *"sua proprietà"*. Il contadino sa che la terra, non è *"sua"*, ma è a sua disposizione per offrirgli il necessario per vivere. Più facilmente quindi può riflettere sul senso del suo rapporto con il mondo.

La cultura dell'età industriale ha emarginato a poco a poco il lavoro agricolo e ha diffuso la mentalità dell'uomo *"padrone"* delle cose che costruisce e anche di quelle (materie prime) che riceve dalla terra. Il contadino è stato trascinato verso atteggiamenti che non erano propri della sua tradizione ed il suo rapporto con la terra ne ha risentito fortemente. Non si tratta però di invitare l'agricoltore a ritornare ad una specie di rapporto romantico-sentimentale con la terra. Il progresso non va rinnegato e va considerato come possibile fonte di un miglioramento della vita di tanti popoli che vivono nel sottosviluppo.

È l'animo con cui ci si accosta al lavoro dei campi, come ad ogni attività trasformatrice di materie offerte dalla natura, che deve mutare. Mai come in questo caso il ricupero della fede in Dio può diventare salvezza per l'uomo, che rischia di rovinare il suo *"essere nel mondo"* per una falsa affermazione di potere.

SCHEDA 5 – PREGHIAMO INSIEME (per un incontro di preghiera)

1. Canto d'inizio

- Il cielo narra la tua gloria ("*Nella casa del Padre*" 110 a)

- La creazione giubili (111)

- Noi canteremo gloria a te - str.
1, 2, 4, 7 (114)

- Padre, che hai fatto ogni cosa (117)

- Ecco il tuo posto (170)

2. Inizio, saluto, monizione introduttiva

Il Signore ha creato la terra e ha affidato all'uomo le sue risorse, perché, con il lavoro delle sue mani e con il suo ingegno, ne tragga alimento per sé e per i propri figli.

Rendiamo grazie per l'abbondanza di questi doni e impariamo, secondo il monito evangelico, a cercare prima il regno di Dio e la sua giustizia: tutto il resto ci sarà dato in aggiunta.

3. Preghiera di benedizione

Sii benedetto, Dio onnipotente, creatore del cielo e della terra: noi riconosciamo la tua gloria negli immensi spazi stellari e nel più piccolo germe di vita che prorompe dal grembo della terra madre. Nelle vicende e nei ritmi della natura tu continui l'opera della creazione. La tua provvidenza senza limiti si estende alle grandi ere cosmiche e al breve volgere dei giorni, dei mesi e degli anni. Ai figli dell'uomo, fatti a tua immagine e rigenerati in Cristo a vita nuova, tu affidi le meraviglie dell'universo e doni loro il tuo Spirito, perché, fedeli interpreti del tuo disegno di amore, ne rivelino le potenzialità nascoste e ne custodiscano la sapiente armonia per il bene di tutti.

Stendi su di noi la tua mano, o Padre, perché possiamo attuare un vero progresso nella giustizia e nella fraternità, senza mai presumere delle nostre forze.

Insegnaci a governare, nel rispetto dell'uomo e del creato, gli strumenti della scienza e della tecnica e a condividere i frutti della terra e del lavoro con i piccoli e i poveri.

Veglia su questa casa comune, per-

ché non si ripetano per colpa nostra le catastrofi della natura e della storia.

Concedi a tutti i tuoi figli di godere della tua continua protezione e fa' che la società del nostro tempo si apra verso orizzonti di vera civiltà in Cristo uomo nuovo.

A Te il regno, la potenza e la gloria, nell'unità dello Spirito Santo per Cristo nostro Signore, oggi e nei secoli dei secoli.

Amen.

4. Lettura biblica

Luca 12, 22-32

5. Omelia

Pausa silenziosa

6. Cantico o Salmo

- Voi tutte, opere del Signore (B3b)

- Benediciamo il Signore (B3c)

- *Salmo 95* - Cantate al Signore un canto nuovo (A19)

- *Salmo 148* - Lodate il Signore dai cieli (A37a)

7. Preghiera

Dio Creatore e Padre abbraccia con la sua provvidenza tutti i suoi figli, li nutre e con la sua benedizione dà fecondità ai campi, perché producano frutti e l'uomo ne tragga alimento.

Rivolgiamoci a lui con filiale fiducia.

Rit. Benedici il nostro lavoro.

Divino Semiatore, tu che ci hai scelto come tuo campo, fa' che siamo sempre fedeli al tuo amore, aderendo in tutto alla tua volontà. *Rit.*

Padrone dell'evangelica vigna, che ci hai inseriti come tralci in Cristo vera vite, fa' che, rimanendo uniti a lui, portiamo molto frutto. *Rit.*

Creatore dell'universo, che visiti la terra con la tua benedizione e al tuo passaggio stilla l'abbondanza, fa' che i nostri campi producano il nutrimento necessario a tutte le famiglie. *Rit.*

Signore delle messi, che moltiplichi il chicco di frumento da cui proviene il cibo quotidiano e il pane eucaristico, dona il sole e la pioggia per l'abbondanza del raccolto. *Rit.*

Dio del cielo, che nutri gli uccelli dell'aria e vesti i gigli del campo, illumina la nostra fatica quotidiana, perché nella prospettiva del tuo Regno edificiamo la giustizia e la solidarietà fraterna. *Rit.*

oppure

Litanie in forma breve

(*Benedizionale*, n. 2521)

Padre nostro...

Noi ti benediciamo e ti rendiamo grazie, Dio di bontà infinita, per i grandi segni del tuo amore profusi nel corso dei secoli sulle generazioni umane che hanno edificato questa nostra casa comune.

Per tua grazia, Signore, i nostri antichi padri dissodarono palmo a palmo questa cara terra e la resero fertile e ospitale. Essi appresero da te, o divino Semiatore, la difficile arte di seminare in solchi di pazienza per mietere nella gioia; e alla scuola del Vangelo vissero i drammi e i travagli della vita contadina come una parabola della croce e del regno.

Con il tuo aiuto, Signore, è fiorita questa piccola patria campestre, sostenuta dai valori della fede e da un istinto tenace di giustizia e di libertà.

Guarda benigno, o Padre, le nostre campagne (*gli oliveti, ... i boschi*); dona alle zolle assetate il refrigerio della pioggia, alle nostre famiglie l'armonia e la pace; allontana il flagello delle tempeste e fa' che nel tranquillo svolgersi delle stagioni sia fecondato e remunerato l'impegno quotidiano per il benessere della nostra gente e di tutti gli uomini.

Circonda del tuo amore i lavoratori della terra; fa' che non si estingua nelle nuove generazioni la luce della tua verità e il dono della tua grazia; resi

vivo e coerente il senso dell'onestà e della generosità, la concordia operosa, l'attenzione ai piccoli, agli anziani e ai sofferenti, l'apertura verso l'umanità che in ogni parte del mondo soffre, lotta e spera, perché non manchi mai ad ogni uomo, la casa, il pane e il lavoro.

Intercedano per noi la Vergine Maria (*invocata sotto il titolo di ...*) e tutti i testimoni di Cristo i cui nomi sono nel libro della vita. Risplenda la luce del tuo volto, o Padre, sulle case e sui campi e la tua benedizione ci accompagni nel tempo della semina e del raccolto, della mietitura e della vendemmia; fa' che al termine dei nostri giorni possiamo ricevere dalle tue mani il frutto delle opere buone compiute nel tuo nome.

Per Cristo nostro avvocato e mediatore, che ascende accanto a Te nella gloria, e vive e regna nei secoli dei secoli.

R. Amen.

8. Benedizione finale e congedo

Il Signore sia con voi.

R. E con il tuo spirito.

Il Dio di ogni consolazione disponga nella sua pace i vostri giorni e vi conceda i doni della sua grazia.

R. Amen.

Vi liberi sempre da ogni pericolo e confermi nel suo amore i vostri cuori.

R. Amen.

Vi colmi di fede, speranza e carità, perché sia ricca di opere buone la vostra vita, e possiate giungere alla gioia della vita eterna.

R. Amen.

E la benedizione di Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo, discenda su di voi, e con voi rimanga sempre.

R. Amen.

Nel nome del Signore, andate in pace.

R. Rendiamo grazie a Dio.

SCHEMA 6 – IL COMPITO DELLE COMUNITÀ CRISTIANE (proposte pastorali)

Le comunità cristiane — scrive il documento dei Vescovi — hanno il dovere di favorire e stimolare un processo continuativo di formazione, di riflessione nella fede alimentato da molte preghiere, perché viviamo in un grande e difficile esodo in cui abbiamo un bisogno assoluto di essere illuminati, purificati e guidati dallo Spirito di Dio (cap. V).

Come rispondere a questo compito? Ogni comunità dovrà trovare il suo cammino: in questa scheda vengono semplicemente indicate le tappe di un possibile progetto pastorale.

A) Un'attenzione particolare al mondo agricolo ed ai suoi problemi

- Nelle comunità dov'è ancora forte la presenza delle persone occupate in agricoltura occorre pensare ad una pastorale che ne promuova la partecipazione attiva e responsabile:

- sovente l'impegno di lavoro e la scarsa attitudine ai progetti troppo "intellettuali" tendono ad emarginare tali persone dalla vita parrocchiale;

- la comunità crei spazi di "ascolto" attraverso incontri specifici o con la presenza del sacerdote o di qualche animatore nelle famiglie o nelle borgate;

- nelle omelie e nella catechesi deve risultare chiara questa attenzione di stima e di affetto verso un mondo che è stato sovente dimenticato;

- il Consiglio pastorale, in occasione della pubblicazione di questo documento, può sollecitare tutta la comunità ad una maggiore attenzione verso questo mondo;

- i valori di cui era ed in tanti casi è portatore il mondo rurale devono essere apprezzati e sottolineati con forza, senza indulgere a vane nostalgie per una realtà culturale ormai profondamente mutata.

- La comunità prende coscienza della crisi che travaglia l'agricoltura:

- ascoltando la testimonianza degli agricoltori stessi nelle sedi più idonee;

- promuovendo incontri con esperti attenti alla crisi ma sensibili a quanto si può riflettere sulla vita delle persone e delle famiglie;

- riflettendo insieme su quanto la Parola di Dio rivela all'uomo incerto di oggi.

B) L'evangelizzazione, compito primario della comunità cristiana

- Le famiglie degli agricoltori sono spesso considerate come le più fedeli alla tradizione cristiana. In realtà sovente sono più legate ad un ambiente culturale cristiano che non ad una fede interiorizzata e vissuta. Infatti la secolarizzazione che si va diffondendo soprattutto tra i giovani opera più guasti che non altrove.

- La pedagogia di Gesù nel proporre il messaggio del Regno di Dio offre uno stimolo prezioso alla comunità che intenda svolgere un'evangelizzazione attenta al mondo rurale.

Gesù si rivela molto sensibile alla vita degli agricoltori: molte parabole sono ispirate a questo ambiente (il buon grano e la zizzania, i lavoratori della vigna, il fico fiorito e il fico sterile, il granello di senape, il seminatore, il pastore, la semina e la mietitura, il vino nuovo in otri vecchi, ecc.). Nella natura stessa e nel lavoro dei campi sono presenti elementi preziosi che aiutano ad evangelizzare il Regno di Dio.

- Molti simboli presenti nelle celebrazioni liturgiche sono legati alla natura e possono essere letti più facilmente nel loro contenuto profondo da chi vive e lavora a contatto con la terra, le piante, gli animali (es. acqua, fuoco, pane, vino, olio, cera, ecc.).

- Nell'evangelizzazione un'attenzione particolare dovrà essere data alla riflessione biblica e teologica sul rapporto uomo-natura, uomo-terra, uomo-animali; infatti la cultura della società industrializzata ha confuso ed alterato tale rapporto allontanandolo dall'originale piano creativo.

- L'evangelizzazione acquista in efficacia se si pone a contatto più diretto con le persone: incontri con le famiglie, con gruppi di famiglie o nelle borgate. Specialmente nelle sere invernali si può ripristinare la tradizione della "veglia", un momento di incontro un tempo molto diffuso.

Gruppi di revisione di vita possono essere proposti sia agli adulti che ai giovani.

- Una pastorale attenta all'ambiente saprà ripensare e valorizzare le "rogazioni", le "quattro tempora", la "festa del ringraziamento" ed altre tradizioni religiose locali. E chi avrà maggior creatività potrà introdurre usanze nuove più vicine alla sensibilità di oggi e nello stesso tempo radicate nella religiosità popolare.

- Un'ottima occasione di evangelizzazione può essere rappresentata dalla distribuzione in ogni famiglia della lettera dei Vescovi della "Granda".

C) Una scelta pastorale urgente: la formazione della coscienza dei cristiani e delle comunità alla responsabilità, alla moralità ed alla legalità

Così si esprime il documento della C.E.I. "Evangelizzare il sociale" (n. 61).

I problemi etici che si pongono alla coscienza dei cristiani sono molteplici e molti di questi sono legati al lavoro agricolo (cfr. *scheda* n. 4).

Per le scelte pastorali di una comunità è importante l'attenzione alla formazione della coscienza morale. Si possono indicare alcuni orientamenti:

- una coscienza attenta ai problemi dell'ecologia:

- il rispetto dell'ambiente, il dovere di salvaguardare la salute propria e degli altri, la necessità di custodire la terra e di renderla sempre meglio abitabile oggi e domani devono essere richiamati in ogni occasione utile e approfonditi nella catechesi;

- un corretto rapporto con il lavoro e con l'ambiente è frutto di esperienza, non solo di insegnamento. È importante che le comunità cristiane siano attente e partecipi a quanto si sta operando in questa linea dai vari movimenti, pur mantenendo una libertà critica in presenza di ambiguità o esagerazioni. Le comunità stesse potrebbero proporre iniziative che siano educative dal punto di vista ecologico soprattutto nei confronti dei ragazzi e giovani;

- una coscienza formata alla responsabilità, alla moralità e alla legalità:

- mantenere la coscienza desta non dando per scontato il "così fan tutti", ma provocando la riflessione e i dibattiti;

- l'educazione morale deve essere fondata sui valori da proporre e da vivere più che sulla condanna del male da evitare.

LA RADIO PARROCCHIALE

WEB
AUDIOTECNICA

- Un mezzo simpatico e moderno al servizio della comunità.
- Centinaia di parrocchie utilizzano la radio con successo e soddisfazione.
- Affidabile e semplicissimo da usare.
- Il costo è contenuto ma il risultato è impagabile.



Costruiamo e realizziamo

- I migliori sistemi di microfoni per un perfetto modo di comunicare.
 - Sistemi per musica in chiesa con radiocomando a distanza.
 - Radiomicrofoni con batterie ricaricabili.
 - Fonovaligie e sistemi portatili.
 - Impianto radiomicrofoni per processioni.
-
- Preventivi, dimostrazioni, consulenze gratuite.
 - Servizio assistenza immediato.

WEB Sede: 12040 Govone (CN) - V. Piana, 5 - Tel. (0173) 58677 - 58812

10147 Torino: Tagliante Giovanni - V. Cardinale Massaia, 76 - Tel. 2296198 - 766897

CATECHESI È COMUNICARE CON I TUOI FEDELI AD UNO AD UNO...

PASS

CONSULENZA E
PREVENTIVI GRATUITI

SISTEMI AUDIO E VIDEO

**È LA SOLUZIONE PIÙ SEMPLICE E SICURA
AFFINCHÉ LA PAROLA GIUNGA LIMPIDA E CHIARA**

PASS costruisce installa ed assiste:

- sistemi di amplificazione antieco ad alta fedeltà di riproduzione
- **radiomicrofoni esenti da disturbi**
- sistemi video - grandi schermi
- microfoni "piatti" da altare

PASS inoltre:

- **HA UN ATTREZZATO LABORATORIO PER RIPARAZIONI**
- **GARANTISCE UNA ACCURATA ASSISTENZA TECNICA**

Alcune nostre realizzazioni in Diocesi:
Basilica Maria Ausiliatrice, Santuario Consolata, Parr. Gesù B. Pastore, Chiesa Cimitero Sud, Parr. Pianezza, Parr. Alpignano, S. Margherita dei colli, S. Famiglia, S. Giorgio (Chieri), S. Matteo (Moncalieri), Santuario Forno A. Graie, Parr. Reano, Parr. Trana, Parr. Altessano, Parr. Moncucco T.se, Chiesa S. Francesco (Valdocco), Parr. Ceres, Parr. S. Gillio, Parr. Varisella, Ist. La Salle, Parr. B.ta Paradiso, Parr. S. Giulia, Parr. Bussolino, Parr. Coassolo.

Interno basilica di Maria Ausiliatrice



10144 TORINO - CORSO REGINA MARGHERITA, 209/a

(011) 473.24.55 / 437.47.84

FAX (011) 48.23.29

Cav. ROBERTO TREBINO

16030 USCIO (Genova) - Telef. (0185) 91.158
FORNITORI DELLO STATO DEL VATICANO



L'Azienda Italiana al servizio del Clero che dal 1824

PROGETTA e COSTRUISCE:

- AUTOMAZIONE ELETTRONICA CAMPANE
- CAMPANE NUOVE e DA RIFONDERE
- OROLOGI DA TORRE automatici e telecomandati. È l'unica in Italia a costruire il « **CENTRAL - TELE STARTER** », la prestigiosa centrale che dalla sacrestia telecomanda campane e orologi.
- CARILLONS AUTOMATICI A NASTRI ed A RULLI
PROGRAMMATORI PER CAMPANE
- INCASTELLATURE - CEPPI - CUSCINETTI
- REVISIONI - ASSISTENZE - MANUTENZIONI

- Sopralluoghi e Preventivi gratis e senza alcun impegno e spesa
- Assistenza tecnica con interventi entro 24 ore dalla chiamata
- Garanzia completa e lunghe dilazioni nel PAGAMENTO

I numerosi impianti eseguiti in zona, testimoniano l'alta qualità del nostro lavoro.

A
CARMAGNOLA

V. Gruassa, 8 - B. Salsasio

DISTILLERIA LIQUORI

SPECIALITA'

ALPESTRE

RICCO ASSORTIMENTO

CONFEZIONI REGALO

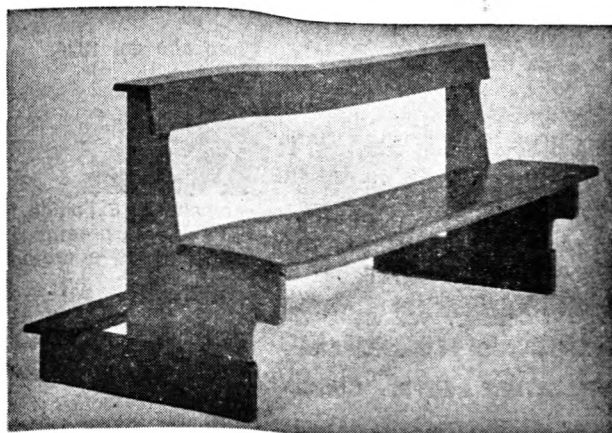
Con i famosi Prodotti dei
REV. FRATELLI MARISTI

VISITATECI

La ALPESTRE s.r.l.

offre per i
Banchi di Beneficenza,
Pozzi, Pesca, ecc...
campioni di liquori,
e oggetti pubblicitari
da ritirare presso il
NEGOZIO-VENDITA
dello stabilimento di
V. Gruassa, 8
B.go SALSASIO
CARMAGNOLA
Tel. 97.23.132

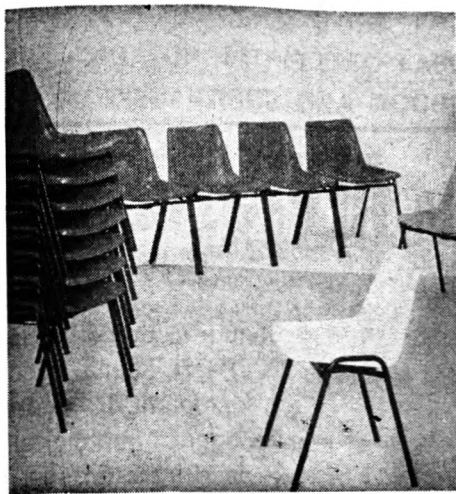
“La Ditta di fiducia preferita dal Clero”



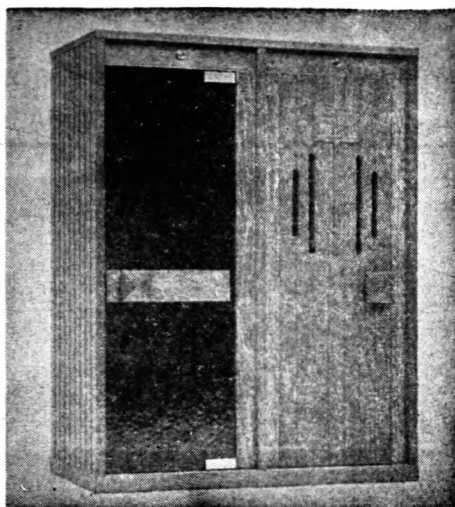
PANCHE CHIESA

spinelli fabio

Via A. Volta, 19 - 20048 - Carate Brianza (MI) - Tel. (0362) 900124 - 903686



**SEDIE SOVRAPPONIBILI
E AGGANCIABILI
POLTRONCINE CINEMA**



**CONFESSIONALI
ARMADI SACRESTIA
ALTARI - CORI**

**Per tutti i vostri fabbisogni telefonateci in Sede,
vi invieremo immediatamente il nostro Agente di Zona.**

Orologi da torre - Campane

F.lli JEMINA

Fond. nel 1780

- Fabbricazione programmatori e orologi elettronici
- Progetto, costruzione e posa in opera incastellature antivibrazioni
- Fornitura, automazione, riparazioni e manutenzioni campane singole o a concerto

• **COSTRUTTORI ESCLUSIVI**
DEL NUOVO SISTEMA BREVETTATO CM 12

ceppo motorizzato senza cerchi, catene e motori esterni, di piccolo ingombro con meccanismi al riparo dalle intemperie, colombi ecc., e con assoluta silenziosità di funzionamento.

PREVENTIVI GRATUITI

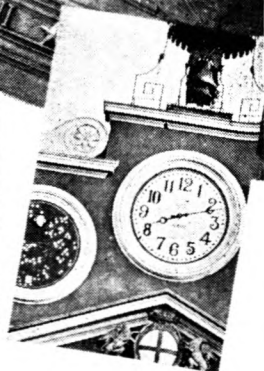
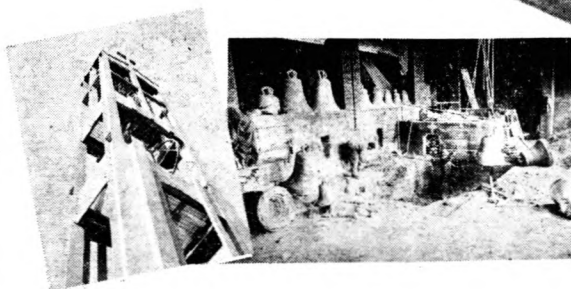
MONDOVI (CN) - Via Soresi 16 - Tel. 0174/43010

Cinque secoli di campane sono più che buoni argomenti

Mastri fonditori che da Castelnovo ne' Monti già nel 1565 si recavano al domicilio di pievi e cattedrali e sul luogo stipulavano, progettavano ed eseguivano il loro lavoro, sono i progenitori che ci hanno tramandato il sapere di cui ancora oggi siamo gelosi ed orgogliosi custodi e che ci consente di dare alle Vostre campane la stessa voce di sempre.

Fondiamo campane con sistemi che rispettano una tradizione plurisecolare; progettiamo e costruiamo campanili; allestiamo impianti di elettrificazione a norma; costruiamo, ristrutturiamo e installiamo i quadranti degli orologi da torre secondo i canoni dello stile richiesto; eseguiamo un intero progetto chiavi in mano; forniamo l'assistenza e la manutenzione su tutta l'impiantistica meccanica, elettrica ed elettronica installata.

Trattandosi di campane, siatene certi, da noi potete avere impeccabilmente tutto per passare dall'idea al suono.



Capanni

dall'idea al suono

Ditta Capanni Cav. Uff. Paolo
del Dr. Ing. Comm. Enrico Capanni
42035 CASTELNOVO NE' MONTI
Reggio Emilia ITALIA
Tel. 0522/812302 Fax 0522/810781

Filiali: Capanni Milano srl

Via Kennedy, 15
20090 SEGRATE
(Milano)
Tel. e Fax 02/2137218

Capanni Piemonte

Via Regione S. Stefano, 23-25
15019 STREVI
(Alessandria)
Tel. e Fax 0144/372790

Capanni Sicilia srl

Via Terzora, 6
95027 SAN GREGORIO
DI CATANIA (Catania)
Tel. 095/524400 - Fax 7211594

SEZIONE SERVIZI GENERALI

Cancelleria - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98

ore 9-12 (*l'Archivio Arcivescovile è chiuso al sabato*)

Ufficio per la Disciplina dei Sacramenti - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98

ore 9,30-12 (*escluso mercoledì*) su appuntamento

Ufficio per le Cause dei Santi - tel. 54 33 70 (ab. 314 14 90)

martedì e venerdì ore 9-11 (*su appuntamento*)

Ufficio per la Fraternità tra il Clero - tel. 54 76 03

ore 9-12 (*esclusi giovedì e sabato*)

Assicurazioni Clero - tel. 54 33 70: ore 9-12 (*escluso sabato*)

Ufficio per l'Amministrazione dei Beni Ecclesiastici

tel. 54 59 23 - 53 24 59 - 53 53 21: ore 9-12 (*escluso sabato*)

Ufficio dell'Avvocatura - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98

— *Sezione canonistica*: ore 9-12 (*escluso sabato*)

— *Sezione civilistica*: ore 9-12

Ufficio per le Confraternite - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98

ore 9-12 (*escluso sabato*)

Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche Episcopali - tel. 53 05 33

ore 9-12 (*escluso sabato*)

SEZIONE SERVIZI PASTORALI

Ufficio Catechistico - tel. 53 53 76 - 53 83 66 - 53 98 16

ore 9-12 - 15-18 (*escluso sabato*)

Ufficio Missionario - tel. 562 86 25 - 562 00 44 - fax 562 85 44

ore 9-12 - 15-18 (*escluso sabato*)

Ufficio Liturgico - tel. 54 26 69 - 54 36 90

ore 9-12 - 15-18

Ufficio per il Servizio della Carità - tel. 53 71 87 - 53 06 26

ore 9-12 - 15,30-17,30 (*escluso sabato*)

Ufficio per la Pastorale dei Giovani - tel. 54 70 45 - 54 18 95

ore 9-12 - 15-18 (*escluso sabato*)

Ufficio per la Pastorale della Famiglia - tel. 54 70 45 - 54 18 95

ore 9-12 - 15-18 (*escluso sabato*)

Ufficio per la Pastorale degli Anziani e Pensionati - tel. 53 09 81

ore 9-12 (*escluso sabato*)

Ufficio per la Pastorale della Sanità - tel. 53 09 81

ore 9-12

Ufficio per la Pastorale Sociale e del Lavoro - tel. 562 52 11 - 562 58 13

via Vittorio Amedeo II n. 16 - ore 9-12,30 (*escluso sabato*)

Ufficio per la Pastorale dell'Educazione Cattolica, della Cultura, della Scuola e dell'Università - tel. 53 53 76 - 53 83 66 - 53 98 16

ore 9-12 - 15-17 (*escluso sabato*)

Ufficio per la Pastorale delle Comunicazioni Sociali - tel. 53 05 33

ore 10,30-13 (*escluso sabato*)

Ufficio per la Pastorale del Turismo, Tempo Libero e Sport - tel. 54 70 45

martedì-giovedì-venerdì ore 9-12

Indirizzi e numeri telefonici utili

Azione Cattolica Italiana - Associazione Diocesana di Torino

corso Matteotti n. 11 - tel. 562 32 85 - fax 562 48 95

Centro Diocesano Vocazioni

viale Thovez n. 45 - tel. 660 11 55 - fax 660 11 86

Centro Giornali Cattolici

corso Matteotti n. 11 - tel. 562 18 73 - 54 57 68 - fax 53 35 56

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Sezione parallela di Torino

- Sede: via Lanfranchi n. 10 - tel. 819 31 34 - fax 819 38 80

- Biblioteca: via XX Settembre n. 83 - tel. 436 06 12

Istituto Diocesano per il Sostentamento del Clero

corso Siccardi n. 6 - tel. 53 72 66 - 54 84 18 - fax 54 51 51

Istituto Superiore di Scienze Religiose

via XX Settembre n. 83 - tel. 436 02 49

Opera Diocesana Buona Stampa

corso Matteotti n. 11 - tel. 54 54 97

Opera Diocesana della preservazione della fede in Torino (ufficio tecnico diocesano)

via dell'Arcivescovado n. 12 - tel. 53 53 21 - 53 24 59

Opera Diocesana Pellegrinaggi

corso Matteotti n. 11 - tel. 561 35 01 - 561 70 73 - fax 54 89 90

Radio Proposta

piazza Rebaudengo n. 22 - tel. 205 12 67 - 205 13 04 - fax 20 34 17

Seminari Diocesani:

- Maggiore - via Lanfranchi n. 10 - tel. 819 45 55 - fax 819 38 80

- Minore - via Thovez n. 45 - tel. 660 11 66 - fax 660 11 86

- Amministrazione - via XX Settembre n. 83 - tel. 436 10 19 - 521 51 90

Telesubalpina

corso Matteotti n. 11 - tel. 54 84 98 - 54 75 23

Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese

via dell'Arcivescovado n. 12 - tel. 54 09 03

**Rivista
Diocesana
Torinese (= RDTor)**

-OMAGGIO

BIBLIOTECA SEMINARIO

Via XX Settembre, 83
10122 TORINO TO

Periodico ufficiale per gli Atti dell'Arcivescovo e della Curia

Abbonamento annuale per il 1994 L. 55.000 - Una copia L. 6.000

N. 11 - Anno LXX - Novembre 1993

Direttore responsabile: Maggiorino Maltan

Redazione: Cancelleria della Curia Metropolitana - via dell'Arcivescovado n. 12, 10121 Torino

Amministrazione: Opera Diocesana Buona Stampa - corso Matteotti n. 11, 10121 Torino
(conto corrente postale 10532109) - tel. 54 54 97

Spedizione in abbonamento postale mensile - Pubblicità 50%

Registrazione Tribunale di Torino n. 3359 del 21-1-1984

Tipografia: Edigraph Coop. - via Conceria n. 12, 10023 Chieri (TO)

Spedito: Aprile 1994