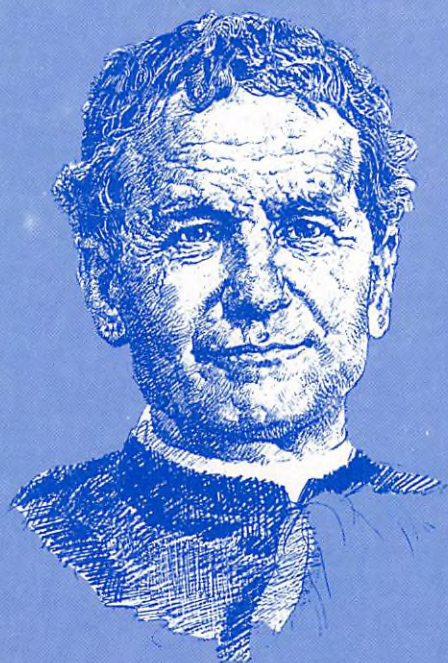


Associazione Biblica Salesiana



Parola di Dio e carisma salesiano

SPED 1

PAROLA DI DIO e CARISMA SALESIANO

Atti del II Convegno Mondiale
dell'Associazione Biblica Salesiana

Villa Tuscolana (Frascati) 23-26 agosto 1988



042629

615

Roma 1989

a cura di Cesare Bissoli

Prefazione

Il volume raccoglie gli Atti del II Convegno mondiale dell'Associazione Biblica Salesiana, sul tema "Parola di Dio e carisma salesiano". Il Convegno ebbe luogo a Frascati, Villa Tuscolana, il 24-26 agosto 1988, in occasione del Centenario della morte di S. Giovanni Bosco, alla presenza del Rettor Maggiore dei Salesiani, D. E. Viganò, e del Consigliere per la Formazione, D. P. Natali. Onorò i nostri lavori, il Card. A. M. Javierre Ortas, Bibliotecario di S.R.C., il cui discorso omiletico viene allegato.

L'introduzione e le pagine seguenti diranno bene gli obiettivi, i contenuti e le modalità di lavoro.

Qui preme dire due cose:

- accertare anzitutto il fatto, vera novità nella storia della Congregazione salesiana, di biblisti che insieme riflettono sul rapporto, per qualche aspetto, tra Parola di Dio e il carisma vocazionale dei figli di Don Bosco, per una avvertita e confessata unità tra la storia biblica e la storia postbiblica - questo segmento umile e glorioso della vicenda di Don Bosco e dei suoi successori - nell'ambito dell'unica historia salutis.*
- riconoscere che il processo metodologico richiesto esige assai più di una competenza strettamente esegetica, bensì obbliga ad una lettura ermeneutica che tenga conto di una riflessione storico-critica a proposito delle fonti salesiane, ed insieme sappia interpretare le tante esperienze bibliche in atto nella Famiglia Salesiana che ha estensione mondiale.*

Ci si conceda perciò di dare valore di primo approccio, di sondaggio e quindi di discorso familiare, a quanto qui viene proposto, nel riconoscimento di dover affinare, con l'aiuto magari di esperti, il versante storico della ricerca, ma anche nella convinzione, maturata del resto nel Convegno e diventata proposta di lavoro per il futuro, di approfondire, a favore di quanti si ispirano al carisma di Don Bosco, quale rapporto di profezia a realtà stia tra il "Grande Codice" e l'impegno educativo dei figli del Santo.

Sentiamo il dovere di ringraziare con "biblica" intensità" D. E. Viganò, Rettor Maggiore e D. P. Natali del Consiglio Generale per la loro sollecitudine benevola e generosa. Un grazie va pure dato all'Ispettorato Romano nella figura del suo Ispettore, D. I. Spera e del Direttore di Villa Tuscolana, D. S. Losappio per la distinta e fraterna ospitalità.

Cesare Bissoli, s.d.b.

Elenco Partecipanti

Alen R.,	Kortrijk	Belgio
Alencherry F.,	Shillong	India
Barbiero G.,	Messina	Italia
Bartolomé J.,	Madrid	Spagna
Bissoli C.,	Roma	Italia
Broderick P.,	Manila	Filippine
Buzzetti C.	Roma	Italia
Cardenas A.,	Bogotá	Colombia
Chavez P.,	Gaudalajara	Mexico
Cimosa M.,	Roma	Italia
Fedrigotti L.,	Hong-Kong	Cina
Heriban J.,	Roma	Italia
Ishikawa J.,	Tokio	Giappone
Ko M.,	Roma	Italia
Lingad C.,	Manila	Filippine
Loss N.,	Roma	Italia
Mattam S.,	Bangalore	India
Moloney F.,	Oakleigh	Australia
Mosetto F.,	Torino	Italia
Panackel Ch.,	Madras	India
Pastore C.,	Caracas	Venezuela
Perrenchio F.,	Torino	Italia
Picca J.,	Roma	Italia
Pinto da Silva A.,	S. Carlos	Brasile
Provera M.,	Cremisan	Israele
Rodriguez Ruiz M.,	München	Germania F.
Salvador J.,	S. Paulo	Brasile
Soccorso V.,	Santiago	Cile
Strus A.,	Cremisan	Israele
Thekkekara M.,	Bangalore	India
Tsang P.,	Hong-Kong	(Frascati-Torino)
Van der Bol L.,	Rijswijk	Olanda
Van der Valk J.,	Rijswijk	Olanda
Vernet J.,	Cremisan	Israele
Vicent R.,	Roma	Italia
Wahl O.,	München	Germania F.
Zevini G.,	Roma	Italia

Sommario

Prefazione	5
Elenco Partecipanti	6
Sommario	7
La Parola del Rettor Maggiore, D. E. Viganò	9
Introduzione (C. Bissoli)	11

RELAZIONI

Tematiche

The Motherly Intervention of Mary (F. J. Moloney)	15
Das Prophetische bei Don Bosco (O. Wahl)	41
“La opción por los pobres” y el carisma salesiano (P. Chávez Villanueva)	79

Spunti Storici

Comment Don Bosco priait les Psaumes (M. Wirth)	105
La Sacra Scrittura nei Capitoli Generali della Congregazione Salesiana (A. Strus)	125
Gli orientamenti sull'utilizzazione - valorizzazione della Bibbia nel Magistero salesiano “ordinario” da D. M. Rua a D. E. Viganò (F. Perrenchio)	141

Interpretazione

Leer la Biblia como Salesiano: reflexión sobre una práctica (J.J. Bartolomé)	175
---	-----

COMUNICAZIONI

Sogni di D. Bosco e genere apocalittico (A. Pinto da Silva)	201
Il pensiero e la prassi di Don Bosco a riguardo dell'ebraismo ed islamismo (M. Provera)	208

El discurso del Buen Pastor (Jn 10, 1-18). Estudio exegético de Jn 10, 1-18 y su recepción en las nuevas constituciones salesianas (M. Rodríguez Ruiz)	215
La Bibbia nei testi costituzionali dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (M. Ko)	241
S. Paolo, modello dello stile salesiano nell'esercitare l'autorità e nell'obbedire (cfr "lettera a Filemone" e Cost. art. 65) (J. Ishikawa)	255
Il contesto familiare del precetto biblico sulla non violenza. Riflessi educativi-salesiani (G. Barbiero)	258
La Bibbia e la catechesi in America Latina, soprattutto in Brasile (J. Salvador)	263
La palabra de Dios y los jóvenes en América Latina (C. Pastore)	274
Quale servizio biblico per la Famiglia salesiana (C. Bissoli)	288
Note di discussione	
L'Apostolato biblico mondiale vent'anni dopo il Concilio Vaticano II (L. Feldkämper)	297
Appendice	
Omelia di Sua Eminenza Card. Antonio M. Javierre Ortas	313
Omelia di D. Paolo Natali, Superiore per la Formazione	317
Indice	321

La Parola del Rettor Maggiore, D. E. Viganò

Sono venuto a salutarvi, arrivati come siete da tutte le parti del mondo. E sono venuto a ringraziarvi del fatto che esistete. Sono infatti convinto che la Associazione Biblica Salesiana deve svolgere un ruolo di grande importanza per l'orientamento di tutta la Congregazione. Lasciatemi spiegarvi la ragione per cui do tanta importanza alla vostra Associazione. Sono anni che sto lottando contro il male più grave che può colpire la nostra Società: il male della superficialità spirituale. Fate attenzione che questo male può minare anche gente di cultura, gente con specializzazioni, se viene a mancare il senso della organicità, della visione completa della fede. La superficialità spirituale può diventare la deformazione professionale degli specializzati quando si fosse incapaci di vedere la presenza viva dello Spirito Santo nel mondo, nella storia, nella Parola di Dio. Lo Spirito Santo è il grande, ma silenzioso, attore della storia. Lo Spirito agisce silenziosamente. Non mancano purtroppo casi di grandi esperti del metodo storico-critico che hanno perso di vista l'azione dello Spirito. Ecco allora il ruolo insostituibile della Associazione Biblica Salesiana: far percepire chiaramente la presenza dello Spirito nella Parola di Dio ed attraverso la Parola di Dio in tutta la nostra vita. Per far questo occorre un profondo senso di fede che abbraccia tutti gli aspetti della vita. Guardiamo a Don Bosco che chiamava "Sacra" perfino la "Pedagogia". Forse oggi non è opportuno chiamarla così, ma la realtà della visione di fede resta valida. Ora la visione di fede è quella che sa vedere come agisce lo Spirito Santo. Come esegeti è essenziale non fermarsi prima di essere arrivati alla presenza dello Spirito. Nella revisione che l'ultimo Sinodo ha fatto della applicazione del Vaticano II è stato notato che la Costituzione Dogmatica "Dei Verbum" è stata un po' trascurata anche da non pochi esegeti. Qualche tempo fa il nostro Consiglio Generale ha invitato il padre gesuita Ignace de la Potterie a predicare una giornata di ritiro su questo tema: "La lettura della Bibbia alla luce dello Spirito Santo", un tema importante per il nostro lavoro di animazione della vita della Congregazione. Ebbene, questo tema viene illustrato da due passi fondamentali della "Dei Verbum", che voglio rileggere assieme con voi: "La sacra Teologia si basa come su fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, insieme con la sacra Tradizione, e in quella vigorosamente si consolida e ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel

mistero di Cristo. Le sacre Scritture contengono la parola di Dio e, perchè ispirate, sono veramente parola di Dio; sia dunque lo studio delle sacre pagine come l'anima della sacra Teologia". (DV 24)

Il secondo passo viene dal numero 12 della "Dei Verbum" e sembra scritto proprio per voi biblisti: "Però, dovendo la sacra Scrittura esser letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito [con la "s" maiuscola!] mediante il quale é stata scritta, per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e alla unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva Tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede. E' compito degli esegeti contribuire secondo queste norme alla più profonda intelligenza ed esposizione del senso della sacra Scrittura, fornendo i dati previi, dai quali si maturi il giudizio della Chiesa. Quanto, infatti, é stato qui detto sul modo di interpretare la Scrittura, é sottoposto in ultima istanza al giudizio della Chiesa, la quale adempie il divino mandato e ministero di conservare e interpretare la parola di Dio". (DV 12)

Come vedete sono esigenze ben precise. Di soddisfare a queste esigenze c'è bisogno in Congregazione a tutti i livelli. Ci troviamo nel bel mezzo di un cambio epocale in cui dobbiamo reinterpretare il carisma del nostro Fondatore. Ora il carisma é un dono dello Spirito, é un'esperienza di Spirito. Per noi del Consiglio Generale, come anche gli Ispettori, i Direttori, sentiamo un enorme bisogno di luce per vedere l'azione dello Spirito. Occorre perforare la veste del XIX secolo di cui Don Bosco é rivestito per toccare le sorgenti vive dello Spirito che sono il segreto di Don Bosco. Dobbiamo poi rivestire questo carisma, dono dello Spirito, della veste delle culture odierne nei loro aspetti autentici. Voi biblisti salesiani siete al centro di questa ricerca. Grazie per quello che avete già fatto. Perseverate in questo compito a servizio della Famiglia Salesiana.

Introduzione

Cesare Bissoli, s.d.b, Roma, Italia.

1. La prospettiva e le finalità del Convegno

Questo Convegno viene da lontano. Dopo il I incontro dell'ABS (Associazione Biblica Salesiana) a Cremisan (Terra Santa), che ne vide la fondazione (1982), si pensò subito, in ossequio anche agli Statuti dell'Associazione, a riflettere da biblisti salesiani su quello che stava attirando l'attenzione di tutta la Famiglia Salesiana: il centenario della morte di Don Bosco nel 1988.

Nel 1985 si poté varare il Convegno con importanti precisazioni (v. Bollettino ABS, 1985, n.3, p. 36ss) sul profilo del lavoro. Il rapporto cioè tra Bibbia e carisma salesiano, avrebbe dovuto porsi nell'intersezione di due approcci: l'uso che della Bibbia Don Bosco e i salesiani hanno fatto ed oggi ancora fanno e possono fare, e il ruolo che la Bibbia può svolgere nella comprensione ed attuazione del carisma salesiano. Nel primo caso si potrebbe parlare di lettura salesiana della Bibbia, nel secondo caso di lettura biblica della vocazione salesiana. Chiaramente vi è una tipica, inestricabile circolarità ermeneutica fra i due momenti. E di fatto, la struttura del Convegno comprende entrambi gli aspetti. Con preferenza però per la seconda opzione, data la realistica consapevolezza di non poter disporre di competenze specifiche per parlare sulla prima area, specialmente in prospettiva storica (come Don Bosco usava la Bibbia).

Di qui l'ottica dominante, anche se non esclusiva, del Convegno: non si trattava tanto di investigare da storici su come la Bibbia è usata tra i salesiani, quanto piuttosto indicare da biblisti salesiani come la Parola di Dio attinta dalla Bibbia illumini, approfondisca, nutra, corregga se occorre, animi le grandi opzioni della vocazione e del carisma salesiano. A questa prospettiva primaria, si unirono dei sondaggi anche sul versante storico salesiano, ma con la piena coscienza - come abbiamo accennato - dei limiti di competenza.

2. L'articolazione del Convegno.

Quindi ne viene una triplice articolazione di lavoro:

a - Lettura biblica di alcune centrali tematiche salesiane, nello sforzo di una

loro ricomprensione alla luce della Parola di Dio. Esse sono: Maria, madre della Chiesa, "Il profetico" in Don Bosco e nella visione biblica, La "scelta dei poveri".

b – Questa linea viene integrata da puntate sul versante storico ed esperienziale, con l'intervento relativo alla "preghiera dei Salmi in Don Bosco" e circa l'uso della Bibbia nei capitoli generali e nel magistero salesiano.

c – E' specifico delle diverse comunicazioni proporre un concreto impasto di pratica esegetica e pratica pastorale salesiana, tanto più suggestiva in quanto proveniente da differenti regioni del mondo.

Segnaliamo in particolare l'intervento di L. Feldkämper, segretario generale della WCFBA (apostolato biblico cattolico), sull' "Apostolato biblico vent'anni dopo il Concilio Vaticano II".

d – Sicché infine – ed è il senso dell'ultima relazione – merita riflettere sui i criteri ermeneutici che rendono possibile una coniugazione retta ed efficace di Parola di Dio e carisma salesiano.

3. Conclusione

Riflettendo sulla figura di Don Bosco, così poco biblista dal punto di vista tecnico, ma così tenace assertore della diffusione del messaggio biblico attraverso la popolare ma efficace forma della storia sacra (ed altre vie), si resta sorpresi di questo confronto di biblisti salesiani con lui, avvenimento mai capitato prima nella storia della nostra Congregazione. E' l'accoglienza di un appello suggestivo che nasce dal grande corpo della Famiglia Salesiana: quello di poter coniugare le accresciute dotazioni bibliche con l'atto di amore pastorale per cui Don Bosco veramente attuò il detto evangelico: non diede pietre, ma pane ai piccoli che glielo chiedevano (cfr Mt 7, 7-11). Sicché trattare del rapporto tra parola di Dio e carisma salesiano si propone come la grazia più ambita per le persone degli stessi biblisti e il bene della Famiglia Salesiana e della Chiesa.

RELAZIONI

- **Tematiche**
- **Spunti Storici**
- **Interpretazione**

TEMATICHE

THE MOTHERLY INTERVENTION OF MARY¹

Francis J. MOLONEY, s.d.b. Oakleigh, Australia

Recent Salesian literature on Mary has concentrated on the need to renew our Marian devotion in the light of two basic sources: the Magisterium (especially *Lumen Gentium*, *Marialis Cultus* and *Redemptoris Mater*), and the founding vision of Don Bosco's Marian piety.²

The story of Don Bosco's gradual development from a Marian piety typical of the 19th century, to a special concentration on Mary the Immaculate and finally to his devotion to Mary as the Help of Christians is well known, and needs no repetition here.³ Among those who have reflected upon Don Bosco's Marian journey, there has been a general recognition of the Don Bosco's everpresent approach to Mary as "mother".⁴ Indeed, Stella claims that the whole of Don Bosco's evolving Marian thought and devotion has its roots and basis in Mary as "mother".⁵

Maria Luisa Trebiliani has argued recently that fundamental to Don Bosco's understanding of Mary as "mother" was his personal relationship with his own mother.⁶ From a biblical perspective, I find this a useful direction, as it begins to link our founder's Marian devotion to the real experience of a woman and a mother. Trebiliani further suggests that Don Bosco was able to transcend the unreal - "preached" rather than "lived" - Marian piety of his own time by linking it with the simplicity, the joy, the involvement in every day things and the basic dedication to self sacrifice and hard work that marked the lives of real women and real mothers.⁷

Perhaps we have here a hint which can lead us directly to a renewed challenge to Salesian Marian devotion and practice which is inspired and nourished by an older and more authoritative source: the Word of God as we have it in the Sacred Scriptures.

In developing authentic Christian and Salesian piety and practice the Bible must be our starting point, our source of “new vigour and sure help” (*Marialis Cultus* 30). We Salesians have every right - indeed duty - to add a serious biblical reflection to our search for a solid yet contemporary Marian devotion. Naturally, we must also be aware of the limitations of a biblical reflection on Mary. The presentation of Mary in the New Testament is only *the beginnings* of Christian reflection upon the mystery of the Mother of Jesus. We must not look to the New Testament for all the Marian teaching and practice which has developed over the centuries.⁸ We must allow the New Testament to be what it is: the inspired and inspiring reflection and teaching of the earliest Church.

The later developments of the Church's faith and practice, the teachings of the Fathers, the great Marian dogmas and the charismatic experience of Don Bosco and his sons and daughters all have their part to play in the renewal of our Marian devotion, but a serious study of the Scriptures is a crucial starting point. I would like to suggest that such a study will show that Don Bosco's devotion to Mary as “mother” has profound biblical roots, but that the Word of God asks that we add a further - and logical - feature to Mary's being a mother: she was a woman. This is a contemporary issue to which we must be sensitive in our vocation “to be deeply united with the world and its history” (*Constitutions* 7).

A full-scale treatment of all the New Testament material would need a book.⁹ This reflection will merely glance at the beginnings of our written traditions on Mary in Paul, Mark and Matthew, survey the Lucan account of the annunciation to Mary (Luke 1:26-38) in more detail as a basis for some further Lucan insights, and give some brief indications of how the growing New Testament understanding of Mary reached its final expression in the Gospel of John. I will close my reflections with some queries which, in my opinion, a renewed Salesian Marian thought and practice needs to consider in the light of my more biblical reflections.

1. The Beginnings (Paul, Mark and Matthew): Woman and Mother

The earliest reference to the Mother of Jesus is found in the Letter to the Galatians: “But when the time had fully come, God sent forth his Son, born of a woman, born under the law” (Gal 4:4).¹⁰

A basic affirmation is made: at the beginning of Jesus' life there was a woman, his mother. Paul's interest is to indicate Jesus' authentic Jewishness, something which is communicated through a Jewish mother.¹¹ There was a woman crucial to the life of Jesus - his mother.

The same point is made in the earliest of the Gospels: *the Gospel of Mark*, where Mary, the mother of Jesus is explicitly mentioned on two occasions.¹² The first mention of Mary comes in an overall context marked by Jesus' teaching on the new family of God (3:7-6:6a).¹³ After the institution of the "Twelve" (3:13-14) Jesus meets opposition from his own family (3:19b-21) and from the religious leaders of Israel (3:22-30). His own family return in vv. 31-35, again presented in a negative light.¹⁴ Jesus, informed that his mother and brothers are "outside", looks at those gathered around him, "inside", listening to his word, and gives a new criteria for belonging to the family of Jesus. The issue is no longer a question of blood or nation, but: "Whoever does the will of God is my brother and sister, and mother" (3:35).

We must take care not to derive from this passage a suggestion that Jesus did not care for his mother, or that Mark wishes to create a hostility between Jesus and his mother.¹⁵ That would be to misunderstand the theological issue at stake: to belong to Jesus depends upon faith, not on blood. His affection for his mother is not the issue at stake: discipleship is.¹⁶

There is a further mention of the mother of Jesus, this time giving us her name "Mary", at the close of this same section of the Gospel of Mark (6:1-6a). In rejecting Jesus, his own townspeople are able to ask the right questions: "Where did this man get all this? What is the wisdom given to him? What mighty works are wrought by his hands!" (6:2), but they give the wrong answer. They fail to understand the source of Jesus' authority and power because they believe that they know his origins: "Is not this the carpenter, the son of Mary and the brother of James and Joses and Judas and Simon and are not his sisters here with us?" (6:3). They are unable to recognise the inbreak of the kingdom of God, as they recognise him only as the son of Mary.¹⁷

Even though the passages in Paul and Mark do not indicate any profound reflection on the role of Mary, we are able to rise from our reading of these earliest texts with some all important *facts* established: Jesus was born of a woman: he had a mother, whose name was Mary. This may appear to be meagre pickings, but I hope to show that the developing New Testament understanding of Mary's place in God's plan relies heavily on these basic issues: Mary, the woman, the mother of Jesus.¹⁸

It is often claimed that *the Gospel of Matthew* has little to offer a New Testament Mariology.¹⁹ But the presence of five women in the genealogy of Jesus (Matt 1:1-17) has always presented problems to scholars, and may be a hint of the Matthean Church's understanding of Mary. It has long been seen that the solution to this problem will lie in the discovery of some common element (s) which bind all the women together.

It appears to me that there are three features which can be attributed to all five women:

1. Each of the women mentioned play a fundamental role at major turning points in the history of God's people. Tamar continues God's line after the death of Er and Onan (see Gen 46:12). Rahab is the heroine at Jericho, where Israel enters the promised land (see Jos 2:1-21; 6:17-25). Ruth is the mother of Obed, the grandfather of David (see Ruth 4:18-22). Bathsheba conceives Solomon by David, and with the guidance of the prophet Nathan establishes her son as the continuation of the Davidic line (see I Kings 1:11-2:9). Mary was the woman "of whom Jesus was born, who is called Christ" (Matt 1:16).
2. In every case there is something irregular in the sexual situation. It was a "scandal" to those who were outside the mystery of God's plan working through them. That this was the case with Mary is clearly indicated by vv. 18b-19: "When his mother Mary had been betrothed to Joseph, before they came together she was found to be with child of the Holy Spirit; and her husband Joseph, being a just man, and unwilling to put her to shame, resolved to divorce her quietly".
3. Despite the irregularities, all of these women, including Mary, showed initiative and courage when they were called by God to preserve the God-willed line of his Messiah. They are all seen by Matthew as integral to God's plan, shown through the strangeness of his ways through the unfolding of history.

Although Matthew devotes little attention to the person of Mary, he provides us with our first important glimpse of the earliest Church's reflection on Mary, the mother of Jesus. Mary is presented as the final and perfect instrument in God's providential history. She brings to fruition a long history, as she gives birth to the Messianic son of David, son of Abraham (see 1:1). Matthew indicates that Israel's sacred history has been marked, from its very beginnings, by women open to God's action in their lives, cost them what it may. Despite all the judgments of society, religion and culture, they were the ones who were open to the initiative of God working in them. Thus, one of them became the mother of the Messiah.

The earliest Church immediately saw Mary as a woman and a mother (Gal 4:4; Mark 3:31-35; 6:3). These themes are repeated in Matthew, but now we see Mary understood and presented as the perfection of all the women who have played a decisive role in the gradual unfolding of God's salvation history to become the mother of Jesus Christ. Tamar, Rahab, Ruth and Bathsheba are not only "women" of great significance in critical moments of

God's unfolding plan for his people. There is more to their role: they are included in the genealogy because of their husbands and the sons they bore to them. They are both women and mothers. In the light of this, it is significant that throughout Matt 1-2 the evangelist uses only two terms to speak of Mary: woman (1:20, 24) and mother (1:18; 2:11, 13, 14, 20,21).

2. The Gospel of Luke: the Virgin Mother of Jesus and the First of all Believers

While the Matthean Church's understanding of the role and person of Mary, the woman and mother of Jesus of Nazareth needs to be discovered by seeing her unique place in God's history, standing beside - yet surpassing - other great women and mothers (Matt 1:1-17), in *the Gospel of Luke* she plays a more prominent role.²⁰ She dominates the infancy narrative (Luke 1-2) and appears both during the ministry of Jesus (8:19-21; 11:27-28) and at the beginning of the Acts of the Apostles (Acts 1:14).

The annunciation scene must be placed within Luke's overall design for his infancy narrative which can justifiably be described as a story of two infancies.²¹ After the prologue (1:1-4) we read *two* annunciation stories, that of the Baptist (1:5-25) and that of Jesus (1:26-34). The two mothers, bearing their sons, then meet (1:39-56). *Two* births and naming follow: the Baptist (1:57-80), and then Jesus (1:1-21). The infant Jesus is then presented in the Temple, to receive the recognition of the Old Testament figures of Simeon and Anna (2:22-40). Finally, the young man, Jesus, announces to his puzzled parents, as they find him in the Temple, that he must concern himself with the affairs of his Father (2:41-52).

It is within this beautifully constructed narrative that Luke uses the Old Testament pattern of an annunciation of a birth to give his readers a powerful introduction to both Jesus and his mother.²² I would like to indicate some of the features of the annunciation scene (1:26-34), the very first appearance of Mary in the Lucan narrative structure.

The angel comes "to a virgin". The term "virgin" appears twice in v. 27. This is significant, as it is Luke's way of indicating that Mary was a virgin at the conception of Jesus. The clear indications of Luke and Matthew in this respect should leave no shadow of doubt that the early Church believed that such was the case.²³ There is a great deal of discussion over the origins and the significance of such a belief.²⁴ Two important points must be always kept in mind.

1. Although the question of Mary's virginity became very important in the later life and preaching of the Church, for the Gospels (Matthew, Luke

and John) her physical state at the conception of Jesus is not about the *virtue of Mary* but about the *origins of Jesus*. It expresses a belief that Jesus is “from God”. Thus, the virginity of Mary, in the New Testament, is not primarily a mariological question, but a Christological issue of considerable importance.²⁵

2. What, then, can we say about Mary’s being a virgin when called by the angel of the Lord to be the mother of “the Son of God” (see 1:35)? We must allow Mary herself tell us what it means. In her *Magnificat* she proclaims: “He has regarded the low estate of his handmaiden” (1:48). The ancient oriental world generally regarded virginity as sterility. The only value given to a virgin “was her usefulness as a producer of children, especially sons who could carry on their father’s name and give him a continued existence”.²⁶ The Old Testament reflects that view. Jephthah’s daughter bewails her virginity, not the fact that she is about to lose her life (see Judges 11-37-40). Amos and other prophets illustrate the depth of the misery of the chosen people by comparing them to a virgin doomed to die without children (see Amos 5:1-2. See also Hosea 1:2-9; 2:4-23; Jer 1:15; 2:13; Joel 1:8). Jeremiah is asked to live a celibate life as a prophetic sign, telling of the destruction and desolation of Jerusalem (Jer 16:1-9). So it was with Mary. Her virginity is not a controlling of the physical and human impulses of the body in order to rise to divinity. It is an impoverishment, and it brings her scorn from the world (see Matt 1:18-25), but a profound openness to God and to the strangeness of his ways.²⁷ One might even dare to speak of the virginity of Mary as her experience of *kenōsis*.

The Old Testament pattern of a birth narrative begins as Gabriel greets the young woman with an expression that is difficult to render precisely: *chaire kecharitōmenē*. A tone of joy underlies both of these verbs, which come from the same basic root. One greets Mary, and the other is used in a passive form to describe her as one to whom God has freely given his gifts: “Rejoice, O highly favoured one!”. Here Luke is striking a theme that is central to his account: the absolute initiative of God in all that is happening. God did not *have* to choose Mary - he chose one of us out of his incredible freedom and love. This is what Mary recognises in her *Magnificat* (see esp. 1:48-49).²⁸

Once this is clear, then we are able better to understand the power of the angel’s following affirmation: “the Lord is with you”. This expression, taken from the Old Testament (see Gen 26:24; 28:15; Exod 3:12; Judges 6:12; Jer 1:8, 19; 15:20), is an assurance that no matter what might befall her, and no matter what might be thought or said of her, God’s plans for her will be

effectively realised. However, Mary must be seen as free to respond or not to respond to this initiative of God.

Although following the Old Testament pattern, Mary's being troubled and "considering in her mind what sort of greeting this might be" (v. 29) is understandable. Notice that Mary's *first* reaction is one of human puzzlement and confusion. She is unable to utter a single word in her shock and consternation. Thus, the angel, following the annunciation literary pattern, calms her fears and explains further: "You have found favour with God" (v. 30). Again we find Luke using an Old Testament expression which always indicates the free and gracious choice of Yahweh, who favours particular women and men (see, for example, Gen 6:8; Judges 6:17; I Sam 1:18; II Sam 15:25). The stress is still upon the mystery of a God who chooses one of us.

In vv. 31-33 the literary pattern continues with the annunciation of the conception and birth of a son, his name Jesus, and a description of the child. Notice that at this stage nothing has been said of the nature of the conception. In fact, in this first part of the annunciation of the child, he is described in a way which reflects the classical terms of Jewish messianic hopes:

He will be called great,
and he will be called
the son of the Most High;
and the Lord God will give to him
the throne of his father David,
and he will reign over the house of Jacob forever;
and of his kingdom there will be no end (vv. 32-33).

The child is described as the son of the Most High and the son of David; Mary is told that he will be great, that he will reign over the house of David forever and that his kingdom will have no end. *All* of these expectations can be found in the Jewish hopes for their coming Messiah, including "the son of the Most High". Mary is being told that she will be the mother of the expected Messiah.²⁹ Although an extraordinary privilege is being bestowed upon her through the initiative of God, is the context of the feverish messianic expectation of the first century, she is within the realms of the *expected* and the *humanly possible*.

It is precisely this "possibility" which Mary questions in v. 34. Her question will lead to a further revelation that this child will be someone who surpasses all contemporary Jewish messianic hopes. It is important to notice, however, that while Luke is using the literary pattern of an annunciation gradually to reveal the full significance of Jesus, he is also showing his readers a "journey of faith" on the part of Mary, his mother-to-be. While the greeting

of the angel led to puzzlement and fear (v. 29), Mary now poses a perfectly reasonable question. She has moved from *astonishment* to *reasonability*. Just as Zechariah asked for some explanation of *how* Elizabeth could conceive a child, given her age (1:18), so also Mary asks *how* she can conceive, given her physical situation: "How can this be, *since I am not knowing a man*" (v. 34). I have given a very literal translation to avoid any confusion. The use of the verb "to know" indicates that Mary is referring to the sexual union (see Gen 4:1; 19:8; Judges 11:39; 21:12; I Sam 1:19 etc.).

The present tense of the verb shows that Mary recognises the crucial importance of her decision in this encounter. At this moment she is a virgin, and does not have a sexual relationship with Joseph. How can it be that she will conceive a child? Some scholars have argued that Mary's query in v. 34 indicates her prior decision to remain a virgin.³⁰ Apart from the strain that such an interpretation puts on the present tense of the verb, it makes little sense of the context. What is the point of the betrothal in v. 27 if Mary has decided that she will remain a virgin? Whatever may have in fact been the nature of the relationship between Mary and Joseph after the birth of Jesus and however well the Fathers of the Church may have spoken properly of Mary's perpetual virginity,³¹ that is a later (and justifiable) point of view. We must allow Luke's Gospel to tell its own story, and not impose these later developments upon his narrative.

Basic to the structure of this account, as I have been indicating throughout, is the literary pattern of an annunciation of birth. Following that pattern, Mary has reacted with a query. I have further suggested, however, that Luke uses the pattern to show a development in her reaction to the revelation of God. She has now moved from her first reaction of confusion (v. 29) to reason and logic (v. 34). Luke uses this second reaction to indicate the all important message of the nature of this conception: there is to be no human father!

While vv. 32-33 spoke of a messianic king, v. 35 speaks of the conception and the child in a way which surpasses all Jewish religious and cultural expectations:

The Holy Spirit will come upon you,
and the power of the Most High will overshadow you;
therefore the child to be born will be called holy,
the Son of God (v. 35)

Still following the annunciation pattern the "sign" of Elizabeth is given (v. 36). If Mary is faced with a promise that she will be the virgin mother of the Son of God which she could regard as "impossible", then the sign given to

her is the maternity of her elderly kinswoman - a further "impossibility". In explanation of what is happening to *both* women, the angel announces in v. 37: "For with God nothing will be impossible".

Notice how carefully Luke has linked both annunciation scenes. Both maternities are impossible. All that we have read in 1:5-36 is quite impossible, yet with God nothing is impossible. Luke's central idea remains that of the absolute initiative, freedom, and overpowering goodness of God. The text is not *primarily* about Mary, but about the transforming power of a great and loving God who can raise up the lowly (see 1:51-52). Now the indications of the earlier moments of the angel's encounter with Mary become fully explicit. The ultimate reason for all the incredible promises which have been made is God, and "with God nothing is impossible" (v. 37).

It is the response of Mary to this God which gives her in a special place in the story of God's action in the history of women and men:

Behold I am the handmaid of the Lord;
let it be done to me
according to your word (v. 38).

The appearance of the angel has led to an amazed puzzlement (v. 29); the annunciation of the birth of the long-awaited Messiah has led to a perfectly logical objection (v. 34). Now Mary is aware that she has been caught up into a plan of God that reaches outside all human measurement and control. She is being asked to give herself and her future history to "the Holy Spirit... the power of the Most High". She *could* have remained in the realm of the controllable, and balked at such a suggestion.³² Instead she commits herself to the ways of God in a consummate act of faith (v. 38). Luke has shown us a further moment in the early Church's growing understanding of the person and the role of Mary: she is a *woman* who was called to be the *virgin mother* of Jesus. Her acceptance of that consummate vocation makes her - in Luke's story line - the first person to risk everything for the sake of Jesus Christ: the first of all believers.

There are some further features of Luke's story of Mary that must be noticed, however passingly. On two occasions we are told that Mary, the mother of Jesus kept or treasured all these things in her heart (2:19, 51).³³ The expression is closely linked to an Old Testament phrase, found in the various books of the Bible (see, for example, Gen 37:11; I Sam 2:13; Mal 2:2) but becoming more important in the wisdom literature (see, for example Sir 39:1-3; Prov 31; Ps 119:11) and the apocalyptic literature (see, for example, Dan 1:8; 4:28; 7:28).

above all the "woman" (2:4) and the "mother" (2:1, 3,5) who is intimately associated with "the hour" from its very beginnings.

Between the two explicit associations of "the woman" and the mother of Jesus with "the hour" at Cana and at the Cross, the image of a woman giving birth to a child is found in 16:21-24, where Jesus calls for a change of heart from his disciples.³⁷ The passage depends upon a time scheme of *now* and *afterwards*. In the case of "the woman", she experiences sorrow *now*, because her "hour" has come. Her anguish turns to joy *afterwards* because a child is born into the world (v. 21). The woman provides Jesus with the model for his disciples. *Now* they have sorrow because Jesus is leaving them, but *afterwards* they will rejoice because of Jesus' coming to them again (v. 22a). They will then be in a situation of joy which no one can take from them (vv. 22b-23a).

They still have a lot to learn about the way in which Jesus will come to them. Up till *now* they have asked for nothing in the name of Jesus, but if they ask, then after such asking they will have anything which they seek from the Father. The passage concludes with an imperative, promising that the experience of the woman will be repeated in the experience of the disciples: "Ask and you will receive, that your joy may be full" (v. 24b).

It is possible that we have here the "bridge" between the mother of Jesus' request setting the hour of Jesus in motion, and thus associating herself with it (2:1-11), and the final acting out of that association - along with the Beloved Disciple - at the Cross (19:25-27)? Within the developing argument of the Johannine Gospel, "the woman" associated with "the hour" is presented to the disciples as the model of how one passes through "the hour" to perfect joy. At the Cross, it will be a disciple who, "as a result of that hour",³⁸ takes her to his own home (19:27).³⁹

As Jesus' life closes, the woman and the mother stands at the foot of the Cross (19:25-27). The "hour" which was initiated at her request, and which has been working towards its fulfilment all through the ministry of Jesus (see 7:6, 30; 8:20; 16:21) has now come (see 12:23; 13:1; 17:1). Here, all the scattered have been gathered (see 10:16, 11:52; 12:11, 19, 21, 23-24, 31-33; 19:37). At the Cross Jesus, the Son of God and King of Israel has been "lifted up" (see 3:14; 8:28; 12:32), and from his throne he founds a new people of God. His final words are to give the disciple to his mother and his mother to the disciple in a new bond of oneness in faith and love which should be the hallmark of the Church of Jesus Christ. His final breath is the gift of the spirit to that Church: "When Jesus has received the vinegar, he said, 'It is finished'; and he bowed his head and poured down the Spirit" (19:30)⁴⁰

However, it is important to notice that the relationship that is created

between the disciple and the woman is not that of “brother and sister”. The ecclesial significance of 19:25-27 is crucial for a correct understanding of the whole of the johannine passion story, but the mother of Jesus, “the woman”, is not just another member of the community founded at the Cross: she is its “Mother”. The relationship of the disciple to “the woman” is that of “son”.

The Fourth Evangelist has brought the New Testament reflection on the person and place of Mary in God’s story among us to a conclusion. He has continued the developments which began with the simple facts of Jesus’ being born of a woman, his mother Mary. Matthew and Luke have shown us that the early Church continued to interpret the significance of this woman and mother still further. It is fascinating that the earliest terms used to speak of Mary, “woman” and “mother”, reappear at the end of the New Testament’s development in the Fourth Gospel - but here “the woman”, through the hour of giving birth, has become the Mother of the Church

4. Conclusion

It is well known that the Fathers of the Second Vatican Council debated the issue of its Marian statement at great length, and that the final decision to place it within the context of the *Lumen Gentium*, the document on the Church, was only narrowly won in the closing stages of the debate. While there was strong support for a statement of Mary’s role within the Church, many other Fathers felt that this did not say enough concerning her relationship to Christ, or the roots of the Marian mystery within the Trinity itself.⁴¹

The Council’s final decision to place Mary firmly within the pilgrim Church as the one “who occupies a place in the Church which is the highest after Christ and also closest to us” (*Lumen Gentium* 54) has flowed on into post-conciliar Marian studies. Most contemporary biblical studies of Mary tend to focus their attention on the role of Mary as the perfect disciple.⁴² From the New Testament material which we have analysed, it should be clear that this is indeed a valid approach with a solid basis in the texts themselves. However, it appears to me that the inspired writings of the New Testament should force us to widen our approach. There is a need to give more place to the very terms and concepts which dominate the literature itself: Mary, woman and mother.

From the beginnings of Christian literature she is presented as a woman and a mother (Gal 4:4; Mark 3:31-35; 6:3). As the early Church began to reflect more deeply upon the significance of her person and her place in the life of Jesus, and in God’s dealings with our history, the Gospels of Matthew and Luke both continue to use exactly these same terms (see Matt 1:18, 20,

24; 2:11, 13, 14, 20, 31; Luke 1:42; 2:33, 34, 48, 51). At the end of the first century, the Fourth Evangelist uses *only* these terms. He never calls Mary by her proper name. She is only "the woman" and "the mother of Jesus" (see John 2:1-11; 16:21; 19:25-27).

As we have seen, there is a growing and deepening understanding of the significance of the expressions as the early Church articulated its understanding of the role and person of Mary, woman and the mother of Jesus. Naturally, each Evangelist will use the fundamental tradition of Mary as woman and mother in his own way, finally arriving at the Johannine presentation of "the woman" and a "mother" who is no longer simply the mother of Jesus, but the mother of the disciple and thus of the Church. Even in the Fourth Gospel, however, such symbolic language is used because Mary of Nazareth was, in fact, a woman and a mother.

It would be naive, of course, for the contemporary thinker and preacher to leap immediately and uncritically from the New Testament's use of the categories of Mary as a woman and a mother into the important contemporary debates surrounding the feminine.⁴³ However, the issue is real and urgent. The evidence which we have examined shows that the earliest Church both saw and spoke of Mary as a woman and as a mother. The world of the New Testament is not our world, but the task of translating the challenge of Mary, woman and mother, into categories which will speak to the women and men of our own times is an important one.

Although the Church has placed the maternity of Mary at the centre of its theological reflection and its cult from the days of the great debates over the *Theotokos* down to our own time,⁴⁴ and although her maternity has been so important for Don Bosco and his followers, are the traditional ways of presenting Mary as "mother" still eloquent? Is it possible for us to rethink, and renew, our understanding of Mary in the light of the New Testament? It is one thing continually to represent Mary as the "Mother of God", but there is another, more common, experience of being a "mother" which she lived in full. It is this latter form of Mary's being a "mother" which stands behind the New Testament's language and imagery. Don Bosco's sensitivity to this understanding of Mary as "mother" can be felt in the words he uttered in the hour of his death. After a lifetime of a developing Marian devotion and especially his devotion to Mary as the Help of Christians, he finally comes back to his point of departure: "In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum ... Oh Madre ... Madre ... apritemi le porte del paradiso".⁴⁵ Have we, his sons and daughters, remained loyal to his basic concept of Mary as a mother?

Closely associated with this is perhaps the more urgent and equally im-

portant issue of Mary as "woman", another expression, as we have seen, dear to the authors of the New Testament, but hardly to be expected from Don Bosco. This profound New Testament theme also needs our further investigation, and a more courageous evaluation on the part of Salesians, charismatically called "to be deeply united with the world and its history" (*Constitutions* 7).

Some directions are emerging. In a Church led by male - and very often clerical - theologians, Hans-Urs von Balthasar has pointed to Mary the woman as someone who might question our understanding of God and his ways:

As a woman she (Mary) has her heart where it ought to be and not in the brain; and she knows that a God who thought woman up and created her can have his heart in no other place.⁴⁶

Basil Pennington points to another rich vein directing us to look more closely to Mary for a better understanding of "womanliness" and "manliness" in our response to such a God when he suggests:

There is neither male nor female in Mary, or rather both male and female are fully in her. There is an autonomy and relatedness, strength and tenderness, struggle and victory, God's power and human agency. There is woman. She is, like her Son and by his grace and imaging, an integrated image of God. Lest by some delusion... it be thought that such complete integration and imaging of Christ can only be realized in a man, God willed that there stand by Christ a perfect woman in whom this integration was fully accomplished.

Both of these affirmations present their own difficulties, but it is not the task of my concluding reflections to set out to challenge contemporary Salesians through a presentation of my agreement with or dissent from such positions. They are offered as an example of the sort of questions which need to be asked.

It is important that we face the questions which our New Testament study of Mary, woman and mother, pose.⁴⁸ The figure of Mary, woman and mother, raises issues which should lead us to the further investigation of the central mysteries of Christian faith and practice: how do we understand our God, and what is the nature of our response to the love which he has revealed to us in his Son, Jesus Christ? What does this say to a Congregation whose spirit "is summed up and centred in pastoral charity" (*Constitutions* 10) and which "finds its model and source in the very heart of Christ, apostle of the Father" (*Constitutions* 11)?

Wherever one takes one's stance in the contemporary theological world, the New Testament evidence makes it clear that a woman stood at the centre of the stage in God's decisive inbreak into the history of the salvation of all

women and men. Her assent to the ways of God mysteriously working through her belongs to the official public, saving history in the economy of God. These are objective truths revealed to us in the Sacred Scriptures treasured by all the Christian Churches. We would shirk our responsibilities if we did not inquire "into the question of whether Mary as a woman who is a mother, reveals an aspect of God's life and nature; that is to say, whether womanhood and motherhood have their source in God".⁴⁹

Such further investigation and evaluation of Mary, not only as mother, but also as woman, should then flow into the Congregation's life and cult to the benefit of us all, women and men alike. There is little need for me to stress how opportune such an endeavour would be. As Catharina Halkes has written:

It is only when the Church is bold enough to look at every aspect of the 'great mother' that full justice will be done to women and a sound Mariology will be able to have a salutary effect on women as well as men.⁵⁰

In recognising in Mary - not only the mother of the disciple and the mother of the Church - but also as God's place of encounter with all that is most beautiful among women and men, then we will have gained access to the womanly, maternal face of God.⁵¹

¹ This title is taken from *Constitutions 1*: "Through the motherly intervention of Mary, the Holy Spirit raised up St John Bosco to contribute to the salvation of youth, 'that part of human society which is so exposed and yet so rich in promise'".

² I have referred to E. Viganò, "Our Devotion to Mary Help of Christians", *Acts of the Superior Council of the Salesian Society* 289 (January-June 1978) 3-36; Idem, "The Marian Year", *Acts of the General Council* 322 (July-September 1987) 3-29; A. van Luyn, *Maria nel Carisma Salesiano. Studio sulle Costituzioni della Società di San Francesco di Sales* (Collana Spirito e Vita 16; Roma: LAS, 1987); *The Project of Life of the Salesians of Don Bosco. A Guide to the Salesian Constitutions* (Madras: Salesian Institute of Graphic Arts, 1987); M. L. Trebiliani, "Modello mariano e immagine della donna nell'esperienza educativa di don Bosco", in F. Traniello (ed.), *Don Bosco nella storia della cultura popolare* (Torino: SEI, 1987) pp. 187-207.

³ For a brief survey, see E. Viganò, "Our Devotion to Mary Help of Christians", pp. 13-20. For a more magisterial and fully documented historical study, see P. Stella, *Don Bosco nella Storia della Religiosità Cattolica* (Zürich: Pas-Verlag, 1969) Vol II, pp. 147-155.

⁴ See, for example, P. Stella, *Don Bosco*, pp. 147-154; A. van Luyn, *Maria nel Carisma Salesiano*, pp. 58-60, 83-84; E. Viganò "Our Devotion to Mary Help of Christians", pp. 24-25; M. L. Trebiliani, "Modello mariano e immagine della donna...", pp. 199-201; *The Project of Life*, pp. 142-148.

⁵ P. Stella, *Don Bosco*, p. 149.

- ⁶ M. L. Trebiliani, "Modello mariano e immagine della donna...", pp. 188-192. See p. 188: "L'immagine che don Bosco ha avuto della donna direi che vada riportata direttamente a sua madre, che diventa sempre termine di raffronto e di giudizio".
- ⁷ *Ibid.*, pp. 199-201.
- ⁸ In fact, two of our most important Marian doctrines are of very recent origin. The Immaculate Conception of Mary was solemnly defined by Pius IX in 1854, and the Assumption of Mary by Pius XII in 1950. While Marian doctrines which have developed over the centuries need not necessarily be found in the Scriptures, they must never deny the implicit or explicit teaching of the Scriptures. On this, see A. J. Tambasco, *What are they saying about Mary?* (New York: Paulist Press, 1984) pp. 54-64.
- ⁹ In fact, I have recently published a book which deals with these questions more fully: *Mary: Woman and Mother* (Homebush: St Paul Publications, 1988). It was my long-term preparation for this paper which led me to eventually write a small book on New Testament Mariology. Even this book is only a sketch of what could be done.
- ¹⁰ There are difficulties in locating the exact time and place of the writing of Galatians. However, it was written some time between 50-55, most probably closer to 55. On this, see W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (London: SCM Press, 1975) pp. 298-304.
- ¹¹ See, on this, H.-D. Betz, *Galatians* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1979) pp. 207-208; H. Schlier, *Lettera ai Galati* (Biblioteca di Studi Biblici 3; Brescia: Paideia, 1965) pp. 201-203; F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary; Exeter: Paternoster Press, 1982) pp. 194-196. For a summary, see R. E. Brown (eds.), *Mary in the New Testament* (London: Geoffrey Chapman, 1978) pp. 41-45.
- ¹² The Gospel of Mark probably appeared around the year 70. There are good arguments defending either a time just before or just after the fall of Jerusalem. See W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, pp. 97-98.
- ¹³ On this structure, see F.J. Moloney, *The Living Voice of the Gospel. The Gospels Today* (Melbourne: Collins Dove, 1987) pp. 30-31.
- ¹⁴ The technique of "framing" is typically Marcan. Jesus' own family is presented in a negative light in vv. 13-14, and again in vv. 31-35, framing vv. 22-30. On this technique, see D. Rhoads - D. Michie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982) p. 51.
- ¹⁵ See, among many examples, the authoritative interpretation along these lines in V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (London: Macmillan, 1966) p. 246.
- ¹⁶ Luke, who makes Mary the first of all disciples, radically rewrites this passage from Mark to include Mary among those who "hear the word of God and do it". See, on this, R. E. Brown et alii (eds.), *Mary in the New Testament*, pp. 167-170.
- ¹⁷ Some scholars find it striking that only Jesus' mother is mentioned, especially in the light of Matt 13:55, where he is called "the carpenter's son" and Luke 4:22, where he is called "Joseph's son". For example, M. Miguens, *The Virgin Birth. An Evaluation of the Scriptural Evidence* (Westminster: Christian Classics, 1975) p. 21 affirms that Mark knew that Jesus was the exclusive Son of God, and thus had to eliminate any reference to Joseph. This is "the only reason one can think of" for the reference to Mary in 6:3. Many scholars have managed to think of other reasons. E. Stauffer, *Jesus and His Story* (London: SCM Press, 1960) pp. 23-25 has suggested that 6:3 was a charge of illegitimacy. Much Jewish polemic also takes this position. See the survey in J. Z. Lauterbach, "Jesus in the Talmud", in T. Weiss-Rossmarin (ed.), *Jewish Expressions on Jesus. An Anthology* (New York: Ktav, 1977) pp. 56-71. Most would suggest that Mark reports only Jesus' mother because Joseph was already deceased. On

his see, from among many, R. Pesch, *Das Markusevangelium* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament II/1; Freiburg: Herder, 1977) pp. 318-319.

- ¹⁸ I am aware that there are scholars, both Catholic and Protestant, who would like to read advanced mariological thinking into these texts from Paul and Mark. See, for example, H. E. W. Turner, "Expository Problems: The Virgin Birth", *The Expository Times* 68 (1956-57) 12; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1975) pp. 175-176 (on Paul), pp. 235-247 (on Mark); A. Vanhoye, "La mère du fils de Dieu selon Ga 4:4", *Marianum* 40 (1978) 237-247; A. Serra, Art. "Vergine", in S. De Fiore - S. Meo (eds.), *Nuovo Dizionario di Mariologia* (Roma: Edizioni Paoline, 1985) pp. 1425-1429. Serra's article contains an excellent bibliography (pp. 1473-1476). While I do not wish to deny the possibility of the existence of very early traditions concerning the virgin birth, the arguments advanced to rediscover these traditions, and to make them part of the Pauline or Marcan argument, strain both the grammar and the content in every case. A recent study of the pre-Markan traditions behind 3:31-35 and 6:3 argues for a pre-Markan belief in the blood brothers and sisters of Jesus. See L. Oberlinner, *Historische Überlieferungen und christologische Aussage. Zur Frage der "Brüder Jesu" in der Synopse* (Forschung zur Bibel 19; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1975). We must be careful not to force issues - one way or the other.
- ¹⁹ Contemporary scholarship places the writing of the Gospel of Matthew in a largely Jewish-Christian community some time in the 80's of the first century. See the survey of W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, pp. 119-120. It is indicative that a book which takes a maximalist approach to Mary in the New Testament, J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, devotes no space to the uniquely Matthean contribution. M. Miguens, *The Virgin Birth*, p. 140, writes of Matt 1-2: "The theological ideas involved are not those of a developed Christian thought - indeed they are perfectly Jewish, and do not beyond the theology of the Old Testament". I disagree.
- ²⁰ Contemporary scholarship is in almost universal agreement that both Luke and Acts were written by the same author. They were written for Gentile communities some time in the 80's of the first century. See W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, pp. 150-159.
- ²¹ For a more detailed analysis, see F. J. Moloney, *The Living Voice of the Gospel*, pp. 93-104.
- ²² The several annunciations of the infancy narratives (see Matt 1:20-21; Luke 1:11-20, 26-34; 2:9-15) all follow a literary pattern which has its origins in the great annunciations of the Old Testament (Gen 16:7-12 [Isaac]; Judges 13:2-21 [Samson]). On this, see the excellent survey of R. E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives of Matthew and Luke* (New York: Doubleday, 1977) pp. 292-298.
- ²³ The clarity of Matt 1:16, 18-25 and Luke 1:27, 34-38, along with the strong irony of John 8:41 is sufficient evidence for the early Church's belief in the virginal conception of Jesus. There is no need to attempt, through a strained exegesis of such texts at Gal 4:4, Mark 6:3 and John 1:13 to prove something which is made perfectly clear in other texts. J. A. Fitzmyer, "The Virginal Conception of Jesus in the New Testament", *Theological Studies* 34 (1973) 541-575 gives a good survey, but questions whether it was Luke's intention to indicate this point of view. He has been convincingly answered on this issue by R. E. Brown, "Luke's Description of the Virginal conception", *Theological Studies* 35 (1974) 360-362.
- ²⁴ A succinct survey of the discussion can be found in R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, pp. 516-533.
- ²⁵ For a clearly argued statement of the christological importance of Mary's virginity, see J. Ratzinger, *Daughter Zion. Meditations on the Church's Marian Belief* (San Francisco: Ignatius Press, 1983) pp. 47-61.
- ²⁶ O. J. Baab, Art. "Virgin" in G. A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*

New York/Nashville: Abingdon Press, 1962) Vol. 4, pp. 787-788. The quotation comes from p. 787. See also H. - U. von Balthasar, *Mary for Today* (Slough: St Paul Publications, 1987) pp. 47-50).

- ²⁷ On this, see the excellent remarks of L. Boff, *The Maternal Face of God. The Feminine and Its Religious Expressions* (San Francisco: Harper & Row, 1987) pp. 137-139.
- ²⁸ This important point has been well made by *Lumen Gentium* 60: "The Blessed Virgin's salutary influence on men (and women) originates *not in any inner necessity but in the disposition of God*. It flows forth from the superabundance of the merits of Christ, rests on his mediation and draws all its power from it" (Stress and parenthesis mine). See also *Redemptoris Mater*, 38-41.
- ²⁹ On the Jewish use of "son of the Most High" as a messianic term (based on Ps 2:7 and II Sam 7:14), see B. J. Byrne, 'Sons of God - Seed of Abraham'. *A Study of the Sonship of God of all Christians in Paul against the Jewish Background* (Anelecta Biblica 83; Rome: Biblical Institute Press, 1979) pp. 9-78.
- ³⁰ There are several variations in this argument, and most scholars have abandoned attempts to identify in 1:34 the indications of a prior vow to perpetual virginity. But to read the passage as a decision to live as a virgin, they must read into the present tense "I am not knowing" some form of a future expression "I will not know". For a good survey of all contemporary discussion, with ample bibliography, see A. Serra, Art. "Vergine" in S. De Fiores - S. Meo, *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1437-1445.
- ³¹ Notably by Augustine, *De Santa Virginitate* 4,4; PL 60:308, where Luke 1:34 is explicitly discussed, but widely defended by Origen, Ambrose, John Chrysostom, Ephraem, Gregory of Nyssa and Jerome. The Lateran Synod of 649, building on the Council of Constantinople (553), introduced the formula "virginity before, in and after giving birth". See G. Söll, *Storia dei Dogmi Mariani* (Accademia Mariana Salesiana XV; Roma: LAS, 1981) pp. 173-225. See also the excellent study of M. Schmaus, Art. "Mariology", in A. Darlap (ed.), *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology* (London: Burns & Oates, 1968) Vol. 3, pp. 376-383.
- ³² My argument could be countered by the objection that such a refusal was impossible because of the Immaculate Conception. Here my introductory remarks must be remembered. Luke's Gospel was written in the 80's of the first century. After centuries of debate, the Immaculate Conception was eventually defined in 1854! We must allow Luke to tell the story in his way. The truth of the dogma of the Immaculate Conception is not at stake. It is simply that Luke cannot be asked to be aware of something that the Church took almost 2000 years to appreciate.
- ³³ Some scholars have used these expressions as an indication of "family secrets" which were eventually communicated, thus establishing the historicity of the narrative. See, for example, J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, pp. 147-149; M. Miguens, *The Virgin Birth*, pp. 128-132. This trivialises an important theological motif.
- ³⁴ *Sermo* 25:8. The Latin text of this sermon (with an Italian translation) can be found in *Nuova Biblioteca Agostiniana* 30 (1983) 468-479. On this theme see J. Pintard, "Le principe 'prius mente quam corpore...' dans la patristique et la théologie latine", *Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales* 27 (1970) 25-58.
- ³⁵ See *Redemptoris Mater* 25-28 which uses Acts 1:14 for a reflection along these lines.
- ³⁶ For a more detailed analysis of the Johannine Marian material, see F. J. Moloney, *Mary: Woman and Mother*, pp. 31-50. Readers aware of contemporary Johannine scholarship will have noticed that I have not accepted the Marian implications of the disputed singular reading of John 1:13. For a fuller discussion of my reasons, with further bibliography, see *Ibid.*, p. 31, note 1.
- ³⁷ Rupert von Deutz, *In Johannem* XIII; PL 169, 789c 790c, linked this text to Mary and also

with 19:25-27. Among modern scholars it has been further argued by A. Feuillet, "L'heure de la femme (Jn 16:21) et l'heure de la Mère de Jésus", *Biblica* 47 (1966) 168-184.

³⁸ The emphatic final use of "the hour" at the very beginning of the sentence, accompanied by the demonstrative adjective "that" indicates its importance for the interpretation of the passage. The preposition *apo* followed by the genitive case (as in 19:27) can mean "from" in the sense of separation from, or it can have a causal sense: "because of". See, F. Blass - A. Debrunner - R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1961) paras. 209-210. I would suggest that perhaps both meanings are involved in 19:27.

³⁹ I am convinced that - despite opinions to the contrary - the Fourth Gospel is a carefully articulated and well structured piece of theological writing in its present form. On this, see F. J. Moloney, *The Living Voice of the Gospel*, pp. 161-201.

⁴⁰ This is my own translation, reflecting the original Greek (*paredōken to pneuma*), and my understanding of the theology of the Johannine crucifixion scene as the place where the Church is founded.

⁴¹ For a study of the history of the development of *Lumen Gentium*, see G. Philips, "Dogmatic Constitution on the Church. History of the Constitution", in H. Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II* (London: Burns & Oates, 1967) Vol. 1, pp. 105-137. The debate goes on. See, for example, A. Muller, "Marias Stellung und Mitwirkung im Christusergehn", in J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1969) Vol. 3/2, pp. 407-421; L. Boff, *The Maternal Face of God*, pp. 9-21; A. J. Tambasco, *What are they saying about Mary?*, pp. 38-53. For a good survey of post-conciliar Mariology, see P. Bearsley, "The Metamorphosis of Mariology", *The Clergy Review* 49 (1984) 65-71.

⁴² See, for example, P. Bearsley, "Mary the Perfect Disciple: a Paradigm for Mariology", *Theological Studies* 41 (1980) 461-504. Bearsley's article gives copious further references. See further, R. E. Brown, "The Contribution of Critical Exegesis to an Understanding of Mary and Marian Doctrine", in *Biblical Exegesis & Church Doctrine* (New York: Paulist Press, 1985) pp. 86-100; B. Buby, *Mary, the Faithful Disciple* (New York: Paulist Press, 1985); H. Küng - J. Moltmann (eds.), "Mary in the Churches", *Concilium* 168 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1983); A. J. Tambasco, *What are they saying about Mary?*, pp. 13-37; H. Wansbrough, "Mother and Disciple", *Priests & People* 2 (1988) 125-129. The Marian material in my own book, *Woman: First Among the Faithful* also takes this line consistently.

⁴³ The literature is immense. For recent attempts to develop a proper feminist "hermeneutic" of the Bible, see E. S. Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (London: SCM Press, 1983); Idem, *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1984); M. A. Tolbert (ed.), *The Bible and Feminist Hermeneutics* (Semeia 28; Chico, Scholars Press: 1983); A. Y. Collins (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (Society of Biblical Literature Centennial Publications 10; Chico: Scholars Press, 1985). See the recent critique of some of the prevailing feminist methods by S. Heine, *Women and Early Christianity. Are the Feminist Scholars Right?* (London: SCM Press, 1987).

⁴⁴ The term *Theotokos* (Mother of God) was, of course, linked primarily with the great Christological debates of the 3rd-5th centuries. It is used formally for the first time at the Council of Ephesus in 431. The ongoing importance of the motherhood theme can be seen in both the title and the contents of *Redemptoris Mater* "Storia della Mariologia", in S. De Fiores - S. Meo, *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1385-1405.

⁴⁵ *Memorie Biografiche* 18, p. 537. See, on this, P. Stella, *Don Bosco*, p. 175.

- ⁴⁶ H. -U. von Balthasar, *Mary for Today*, p. 71. See also the few remarks along these lines in *Redemptoris Mater* 46. The Pope suggests that the issue of Mary as woman "can be studied in greater depth elsewhere".
- ⁴⁷ M. B. Pennington, *Mary Today. The Challenging Woman* (New York: Doubleday, 1987) p. 95. His whole treatment of Mary as woman is found on pp.90-97.
- ⁴⁸ An early attempt to present Mary from a feminist perspective can be found in Rosemary R. Ruether, *Mary - The Feminine Face of the Church* (Philadelphia: Westminster Press, 1977). See now, Idem, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology* (London: SCM Press, 1983) pp. 139-158. Helpful pointers towards further reflection along these lines can be found in the work of the following women: Rosemary Haughton, *The Re-Creation of Eve*, pp. 109-122; Jill Robson, "Mary: My Sister", in Monica Furlong (ed.), *Feminine in the Church* (London: SPCK, 1984) pp. 119-138 and Ann Loades, *Searching for Lost Coins. Explorations in Christianity and Feminism* (London: SPCK, 1987) pp. 78-103.
- ⁴⁹ E. Doyle, "God and the Feminine", *Clergy Review* 56 (1985) 870. The article runs from pp. 866-877, as cited by A. Loades, *Searching for Lost Coins*, p. 101. I have been unable to locate this article in *The Clergy Review*, and 1985 is Vol. 50.
- ⁵⁰ C. Halkes, "Mary and Women", *Concilium* 168 (1983) 73. The article runs from pp. 66-73. Although I find myself continually at odds with the exegesis of his article, J. McKenzie, "The Mother of Jesus in the New Testament", *Concilium* 168 (1983) 10 is correct in his intuition that men have been largely responsible for creating "the plaster doll of the traditional Mary". The article runs from pp. 3-11.
- ⁵¹ L. Boff, *The Maternal Face of God*, pp. 9-21 looks at the various "organisational principles" which have been used in the study of Mary. One of these has been her maternity (see pp. 13-14). His own thought-provoking book is focussed on "the feminine as the basic mariological principle" (pp. 18-21). Here, however, the Church needs the leadership of its women, as "there are still many male theologians who quite blandly write about Mary and femininity without taking the experiences that are expressed by women themselves into account" (Catharina Halkes, "Mary and Women", p. 66).

DISCUSSIONE

Perrenchio

Si dovrebbe esplicitare il rapporto che corre tra verginità e fecondità materna in Maria. La kenosis della verginità prepara la fecondità della maternità.

Moloney

Si. Ricordo che all'International Congress del Serra Club in Australia una donna disse: "Sono stanca di vedere la Madonna rappresentata in un modo sdolcinato." La faccia di Maria doveva rivelare la sua forza interiore, fatta di capacità di kenosis e di resistenza all'emarginazione.

Barbiero

Nel Vaticano II c'è più insistenza sul tema di Maria come modello della Chiesa e dei credenti che su quello di madre. Questo sembra rispondere meglio alle prospettive del vangelo di Luca.

Moloney

C'è un presupposto metodologico alla mia enfasi sul fatto di Maria madre. Vedo il NT scritto come il congelamento di una tradizione vitale più ricca. C'è perciò una tensione tra l'esplicito e l'implicito nel NT. C'è un processo di esplicitazione nel NT: in Gal e Mc, Maria ha poca importanza teologica; in Mt e Lc invece questa importanza comincia ad emergere, per poi esplodere in Gv. Lo studio di Aristide Serra dimostra questo. Io penso che Atti 1,14 contenga implicitamente quella categoria della maternità che viene esplicitata in Gv.

Loss

Voglio tirare un sasso nella piccionaia: Apoc 12. La donna nell'Apoc rappresenta sempre l'umanità. Ma l'umanità ha due facce: la faccia dell'umanità che risponde a Dio e la faccia della umanità che si ribella a Dio. Ora la faccia della donna che corrisponde alla chiamata di Dio viene descritta nella Apoc con tratti propri della madre di Gesù, di Maria. Come nel profetismo del VT ha luogo una telescopizzazione dei tempi, così nella Apoc ha luogo una telescopizzazione dei temi: il tema della madre di Gesù e quello dell'umanità fedele sono presenti contemporaneamente. Ma noi ammalati di cartesianesimo, siamo incapaci di vedere questo.

Moloney

La mia lettura dell'Apoc è influenzata dal commento del Corsini, che legge Apoc 12 alla luce di Gen 3 e vede la donna di Apoc 12 come l'umanità decaduta ma aiutata da Dio. Questa visione non è compatibile con una comprensione del tutto positiva della donna di Apoc 12. Ammetto però che la lettura mariana è certamente difendibile.

Rodriguez

In queste trattazioni ci vuole grande sobrietà, perché in ultima analisi è Cristo che è al centro del Vangelo e nessun altro. L'interesse ecclesiologico e mariano di Gv va provato, contro gli esegeti che negano questo interesse. Non si può semplicemente trascurare questa opposizione come se non esistesse. Tanto più che ci sono complicazioni di storia della redazione ecc.

Moloney

Anche Schnackenburg nega questo interesse in Gv. Sono d'accordo che la presenza di questo interesse va provata. Ma sono convinto che è possibile provarla. Anche la redazione, dopotutto, è espressione di fede primitiva. E poi non ci si può fermare alla storia del testo, bisogna fare l'esegesi del testo come tale.

Zevini

Sarebbe possibile fondare biblicamente il titolo salesiano di Maria come "Ausiliatrice dei Cristiani" basandosi sulla pericope di Cana, come del resto sembra farlo Giovanni Paolo II nella "Redemptoris Mater".

Moloney

E' certamente possibile stabilire un legame tra il titolo di madre e quello di aiuto. Ma bisogna star attenti a partire dal testo e arrivare al titolo e non viceversa. Per questo più che alla pericope di Cana io farei riferimento a quella della croce.

Rodriguez

Cana ha certamente anche un riferimento mariologico. Ma bisogna accontentarsi dei dati sicuri, se no ci screditiamo davanti ai protestanti.

Provera

Chi saprebbe dirmi da dove viene l'uso da poco invalso nel Medio Oriente di dire "Maria Aiuto nostro", invece di "Maria Aiuto dei Cristiani"?

Heriban

Rispondendo a Provera direi che questo è un uso giustificato da esigenze di sensibilità culturale. Anche in Giappone diciamo così per non dare l'impressione che i non-Cristiani sono esclusi dal patrocinio di Maria.

Tornando alla relazione di Moloney, direi che l'enfasi su Maria come Donna accanto a quella su Maria come Madre richiede una ulteriore e più completa ricerca. D'obbligo sembrerebbe il riferimento ai primi capitoli del Gen. Moloney opta per il binomio Donna-Madre. In che relazione sta questo al binomio tradizionale di Vergine-Madre?

Moloney

La riflessione sul ruolo della donna come tale è una cosa nuova. Uomo e donna insieme costituiscono l'immagine di Dio. L'immagine di Dio include la donna! Ora questa è l'identità di Maria: essere Donna, Vergine, Madre. Studiando questa identità di Maria è un modo di scoprire il volto femminile

e materno di Dio. Questa scoperta ci aprirà ad un modo rinnovato di conoscere e amare Dio.

Buzzetti

In questo quadro mariologico che tanto insiste sull'essere donna di Maria, dovrebbe trovare il suo posto anche Giuseppe, anche lui un essere vero in carne ed ossa. Ma a quanto pare Giuseppe sembra un pò emarginato nel NT.

Moloney

La figura di Giuseppe è dominante in Mt, dove Maria prende il secondo posto. Però è vero che manca una presentazione arrotondata della persona di Giuseppe, a differenza di Maria. Una ragione di questa situazione è certamente il fatto che Maria continua ad apparire sulla scena anche dopo i racconti della infanzia.

Vernet

La verginità di Maria non ha solo un significato fisico, ma è segno di pienezza d'amore. Alla luce di 1 Cor 7 P. de la Potterie ha messo bene in luce questo aspetto dell'essere vergine di Maria: è una affermazione primariamente cristologica. Adesso aggiungerei più chiaramente anche l'aspetto kenotico dell'arrendersi incondizionatamente ai disegni di Dio, come è stato fatto notare da Perrenchio. Quando il de la Potterie fa quegli accostamenti lavora più come un Padre della Chiesa che come un esegeta moderno del NT. Con questo non voglio negare che i risultati sono spesso molto belli.

Provera

Oggi sentiamo l'esigenza dell'adattamento al mondo moderno, della sensibilità culturale. Ora mi chiedo: qual'è la radice vera della iconografia mariana salesiana? In contesto medioorientale, non dovrebbe anche Maria Ausiliatrice portare il velo ecc?

Loss

La tradizione iconografica seguita da Don Bosco e quella orientale sono due tradizioni diverse, ambedue legittime a mio avviso. Quanto al titolo "Aiuto dei Cristiani" credo che questo sia un titolo specifico, che non va diluito, e perciò vanificato, con sostituti quale "Aiuto nostro" ecc.

Ko

Anzitutto devo dire che con questa relazione su Maria Donna e Madre ho potuto sentirmi a mio agio, solo donna tra tanti uomini, proprio dal primo giorno del nostro convegno. Penso che il binomio Donna-Madre sia esegeticamente fondato. Però vedo la necessità di un lungo processo ermeneutico per

renderlo accettabile al mondo femminile di oggi. Infatti i due termini del binomio non sono sullo stesso piano: Donna è nome di identità, Madre è nome di funzione. Questo accoppiamento irrita la femministe. Inoltre penso c'è ancora molto lavoro da fare per fondare biblicamente una comprensione della donna come donna. Quanto al titolo "Aiuto dei Cristiani", penso anch'io che è un titolo specifico che va salvaguardato, in sintonia con la presentazione di Maria nella "Redemptoris Mater" come modello di fede, sorella nostra nel cammino di fede. Maria è aiuto dei Cristiani aiutandoci a crescere nella fede!

Moloney

Il binomio Donna-Madre non deve essere frainteso come una equivalenza Donna = Madre. E' l'equivalenza, non il binomio, che irrita le femministe. E' vero che in Maria la realtà di Donna e di Madre sono identificate, ma in un modo unico, e cioè Donna-Vergine-Madre. Inoltre sarebbe interessante far risaltare come Maria e le altre donne del NT sono presentate come modelli di sapienza, come persone che comprendono a fondo la vita umana.

Mosetto

Vorrei fare una osservazione sul nostro modo di discutere: tendiamo a concettualizzare in astratto, lontani dalla aderenza alla vita. La "Redemptoris Mater" mi pare sia un buon esempio di aderenza al vitale: Maria viene presentata come la ragazza che crede, la donna che cresce nella fede. Con una presentazione così, l'attualizzazione viene facilitata.

Bartolomé

Son d'accordo con il pratico silenziamento di "verGINE" a favore di "donna" nella presentazione di Maria fatta da Moloney. Mi pare però che il tema di Maria "donna" non sia stato sviluppato a sufficienza. In secondo luogo, vorrei far notare un problema di fondo per noi salesiani: siamo una Congregazione maschile con un carisma di devozione alla Madonna. E' inevitabile che sorgano dei problemi.

Moloney

E' questo un problema che io ho sentito molto fortemente nel lavoro di formazione dei giovani salesiani: da una parte c'è una grande enfasi sulla Madonna, dall'altra non facciamo quasi nessuno sforzo di formare la donna nei nostri giovani. Questo problema diventa stridente nel contesto della aggressività femminile anglosassone.

Loss

Sono sempre più convinto che tutte le figure di donna nel VT e NT sono

simboli di tutta l'umanità. Se questo è vero abbiamo qui in seme il valore universale della persona di Maria.

Pinto

Maria mi appare nei Vangeli come la piccola, la umiliata, la emarginata, che improvvisamente viene invasa dal dono di Dio. Fatta l'esperienza di questo dono inenarrabile, Maria è incapace di avere altri figli. Vi pare questa una adeguata presentazione del problema dei fratelli di Gesù e della perpetua verginità di Maria?

Moloney

Nell'esperienza del colloquio ecumenico si vede che i testi del NT sono proprietà di tutti i cristiani. I nostri fratelli separati non si sentono minacciati dalla nostra interpretazione dei testi. Se veniamo a discutere il senso di Mc 6,3 di solito concludo così: "Il testo può ugualmente voler dire fratelli di sangue come parenti nel contesto del clan. Allora per favore rispettate la mia scelta che io rispetto la vostra".

Rodriguez

Almeno questa è una conclusione certa: non è dimostrabile che Maria abbia avuto altri figli.

Salvador

Recentemente in Brasile i protestanti stessi hanno chiesto che fosse organizzato un corso di Mariologia, al quale poi ci furono più di 300 partecipanti. Leggendo Atti 1, 13-14 potremmo fare attenzione alla successione di specificazione e non specificazione dei nomi delle persone indicate: I Dodici sono nominati uno ad uno; le donne non sono chiamate per nome; Maria è chiamata per nome; i fratelli non sono nominati. Il fatto che qui appaiono i fratelli di Gesù in comunione di preghiera con gli altri discepoli vuol dire che si sono convertiti dalla previa incomprendenza di Gesù.

Moloney

Quanto alla conversione dei fratelli di Gesù bisognerebbe controllare l'uso che Lc fa della pericope in Mc 3. Metodologicamente non si può saltare subito da Mc 3 a Atti 1,14. L'accenno alla nomina e non-nomina è interessante.



DAS PROPHETISCHE BEI DON BOSCO

Ein biblischer Aspekt des Lebens und Wirkens Don Boscos (1815-1888)

Otto WAHL, s.d.b., Benediktbeuern, BR.-Deutschland

I.- Einleitung

1. Das Don-Bosco-Jubiläumsjahr 1988; 2. Don Bosco und das Prophetische; 3. Don Bosco und andere Heilige; 4. Die Verpflichtung der Option Don Boscos für die Jugend; 5. Don Bosco im Dienst am Wort; 6. Don Boscos Aufgabe in seiner Zeit; 7. Weiterführung des Werkes Don Bosco; 8. Don Boscos Appell an uns; 9. Bemerkungen zur Behandlung des Themas.

II.- Grundzüge des Prophetischen bei Don Bosco

1. Wesentliche Züge des Prophetischen bei Don Bosco
 - a) Bedeutung für die Gegenwart; b) Wunderbare Führung; c) Sich bestimmen lassen durch den Willen Gottes; d) Vertikale und Horizontale; e) Gerichtsbotschaft; f) Heilsverkündigung; g) Trost für die angefochtene Kirche; h) Die prophetische Daseinsweise.
2. Zum prophetischen Selbstverständnis Don Boscos
 - a) Angesprochener und Sprecher; b) Hörer des Wortes; c) Kündiger des Gerichts; d) Heil aus Gottes Wort; e) Gottes Ehre und Friede der Menschen; f) Die Bedeutsamkeit der Gegenwart; g) Offenheit für die Zeichen der Zeit; h) Kein "stummer Hund"; i) Fürbitter für die Seinen.
3. Weitere prophetische Züge Don Boscos
 - a) Glauben und Vertrauen; b) Die Priorität der Orthopraxie; c) Leidenschaftlichkeit für die Sache Gottes und der Menschen; d) Wachsein für das Heil der Welt.
4. Kraftquellen des prophetischen Wirkens Don Boscos
 - a) Das Wort Gottes; b) Der Geist Gottes; c) Die Kirche Christi.

III.- Die Weitergabe der prophetischen Botschaft Don Boscos

1. Formen des Angesprochenwerdens bei Don Bosco
 - a) Das Geheimnis der Berufung; b) Träume und Visionen; c) Wertung solcher Phänome.
2. Formen der mündlichen Verkündigung bei Don Bosco
 - a) Predigt und ähnliche Formen; b) Die Gute-Nacht-Ansprache; c) Exerzitien, Besinnungstag, das Wort ins Ohr und anderes.

3. Formen der schriftlichen Verkündigung bei Don Bosco
 - a) Aufzeichnung des Verkündeten; b) Das gedruckte Wort; c) Bücher aller Art; d) Briefe und Dokumente; e) Presseapostolat; f) Bedeutung der Schriften Don Boscos heute.
4. Weitere Formen der Verkündigung bei Don Bosco
 - a) Das Zeugnis des gesamten Lebens; b) Das Leitbild Oratorium; c) Integrale Erziehung
5. Die Wundertaten Don Boscos
 - a) Eine erstaunliche Anzahl von Wundern; b) Die Botschaft der Wunder Don Boscos

IV. Themen der prophetischen Verkündigung Don Boscos

1. Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft; 2. Der Mensch und sein Heil; 3. Mitverantwortung für die Welt; 4. Weitere thematische Schwerpunkte; 5. Dienst am Frieden; 6. Warnung vor Götzen aller Art; 7. Kindsein vor Gott.

V.– Der Wirkungsbereich Don Boscos

1. Adressaten der Botschaft Don Boscos
 - a) Die arme, verlassene Jugend; b) Die Reichen und Mächtigen; c) Weltweite Verantwortung.
2. Orte des prophetischen Wirkens Don Boscos
 - a) Die Kirche; b) Das Haus; c) Der Spielhof; d) Turin und anderswo.
3. Die Prophetenschüler Don Boscos
 - a) Seine Ordensgründung; b) Weitere Mitarbeiter; c) Gewinnung von kirchlichen Berufen; d) Don Boscos Werk heute.

VI.– Prophetenschicksal und Grenzen des prophetischen Wirkens Don Boscos

1. Prophetenschicksal Don Boscos
 - a) Tor um Christi willen; b) Schwierigkeiten mit Kirche und Staat; c) Andere Anfeindungen; d) Schwierigkeiten von innen; e) Zusage des Beistands Gottes; f) Der Zwang des Wortes Gottes.
2. Grenzen des Prophetischen bei Don Bosco
 - a) Persönliche Grenzen; b) Rückschläge und Kurskorrekturen; c) Zurückstellen des Eigenen hinter die Sache Gottes
3. Untypisch Prophetisches bei Don Bosco
 - a) "Klug wie die Schlangen"; b) Einsatz unkonventioneller Mittel; c) Flexibilität und Lebenswürdigkeit gegenüber allen.

VII.– Schlußgedanken

1. Bedeutung Don Boscos für die Gegenwart; 2. Weiterführung seines prophetischen Auftrages; 3. Ständige Unruhe für das Reich Gottes; 4. Vertrauen auf Gottes Wort und Geist.

I.- EINLEITUNG

1. Das Don-Bosco-Jubiläumsjahr 1988

Das Jubiläumsjahr 1988 anlässlich des 100. Todestags des heiligen Jugendapostels Johannes Bosco (1815-1888) lädt die Salesianische Familie und alle an Don Bosco und seinem Werk Interessierten ein, über sein Leben und Wirken nachzudenken, die Grundzüge seiner segensreichen Tätigkeit zum Wohl der Jugend zu studieren und sie entsprechend auf die Fragen der Gegenwart mit ihren jeweils verschiedenen Situationen zu übertragen. Dies ist umso notwendiger, als Don Boscos Aufgabe von damals für alle Zeiten von größter Aktualität ist, nämlich die jungen Menschen zu Gott, ihrem Heil, hinzuführen und ihnen zu helfen, im Lichte des Wortes und der Wahrheit Gottes ihr Menschsein zu verwirklichen.

2. Don Bosco und das Prophetische

Einer der Aspekte, unter dem Don Bosco selbst sein Leben und Wirken verstand, ist das Prophetische. Daran erinnert auch das Jahresmotto des Generaloberen Don Egidio Viganò für das Jubiläumsjahr 1988: "Maria anvertraut, fördern wir die pädagogische Güte als prophetisches Vermächtnis Don Boscos". Die prophetische Aufgabe, die Gott Menschen überträgt, ist im Alten wie im Neuen Testament auch in der Zeit der Kirche von grundlegender Bedeutung für alles wahre und vom Glauben bestimmte Menschsein. Sie beinhaltet, daß der auf unser Heil bedachte Gott uns mit seinem Wort anspricht, uns zur Weitergabe seiner frohen Botschaft beauftragt, uns dazu durch seinen Geist als der alles neugestaltenden Mächtigkeit befähigt und uns sendet, in seiner Kraft am Heil der Welt mitzuarbeiten. Ausführlich geht Papst Johannes Paul II. in seinem Brief vom 31.1.1988 an den Generaloberen der Salesianischen Kongregation auf dieses Thema ein¹, vor allem in Abschnitt II (Nr. 6-13) mit der Überschrift "Die prophetische Botschaft des heiligen Johannes Bosco als Erzieher". Dort bezeichnet der Papst die Erziehungsmethode Don Boscos als "prophetische Botschaft, die er den Seinen und der ganzen Kirche hinterlassen hat"².

3. Don Bosco und andere Heilige

Sicher ist Don Bosco, der liebenswürdige und bis zur Erschöpfung für die Jugend arbeitende Heilige des 19. Jahrhunderts, nur einer der großen Gestalten der Kirche, die zu ihrer Zeit und in ihrer Umwelt die prophetische Sendung lebten und so Gott in den Menschen dienten. Aber alle Heiligen – und damit sind ja nicht nur die von der Kirche Kanonisierten zu verstehen, sondern im

Sinne des Neuen Testaments alle, die aus der Kraft Gottes leben! – stellen gleichsam einmalige Ausgaben und selbständige Modelle der alle verpflichtenden Nachfolge Christi dar, die auf je eigene Weise die Herrlichkeit Christi in ihrem Leben aufleuchten lassen. So bezeugen sie die Vielfalt der Gnadengaben Gottes, die in den berufenen Menschen zum Segen für die Welt zur Auswirkung kommen. Dabei sind die Heiligen nach Hans Urs von Balthasar “die große Auslegungsgeschichte des Evangeliums, echter und beweiskräftiger als alle Exegese”.

4. Die Verpflichtung der Option Don Boscos für die Jugend

Die Option Don Boscos für die pädagogisch-pastorale Arbeit unter den armen und verlassenen Jugendlichen von Turin macht die Eigenart seines heiligen Lebens aus. Sein Wirken ist aber wie das aller Heiligen der Kirche nur eine der ungezählten segensreichen Entfaltungen des einen Geistes Christi. So kennt auch schon der alttestamentliche Prophetismus eine breite Palette verschiedenartiger prophetischer Gestalten, die auch für unterschiedliche theologische Konzeptionen und eigenständige Formen der Verkündigung stehen. Sie alle aber sind vom Wort des Gottes getragen, der sie berief, und weisen hin auf dieses eine Wort, auf Christus, in dem alle prophetische Verkündigung zusammengefaßt ist. Dazu schreibt Franz Josef Stendebach: “Es kann nicht Aufgabe der Kirche sein, Jesus Christus als Erfüllung aller Prophetie zu feiern; sie muß sich von ihm als bleibender Erwartung beanspruchen lassen und dazu wird sie immer wieder Propheten brauchen”³. Daher ist es also mehr als nur eine Pflichtübung der Dankbarkeit, wenn die Salesianer im Jubiläumsjahr ihres Gründers das Prophetische seines Lebens und Wirkens herausstellen. Es geht hier um das Überdenken einer gelungenen und uns verpflichtenden Konkretisierung des uns allen aufgetragenen Seins in Christus, von dem das Prophetische eine wesentliche Dimension darstellt.

5. Don Bosco im Dienst am Wort

Merkmal aller Propheten ist, daß sie auf das Wort des Gottes, der sie berufen und in Dienst genommen hat, hinhören und selbst hinter dieses Wort ganz zurücktreten. So schreibt Claus Westermann: “Die Prophetenbücher des Alten Testaments handeln nicht von den Propheten und ihren Worten, sondern überliefern die Worte, die (von Gott) an sie ergangen sind”⁴. Jeder Prophet, der sich als Werkzeug Gottes bei der Verkündigung seines Reiches versteht, weiß sich zudem geführt vom Geist Gottes, der die Welt erschaffen hat und sie auch zur neuen Schöpfung in Christus umgestalten wird. Don Bosco reihte sich bewußt in diese Zahl gläubiger Menschen ein, die in der Kraft des Geistes

Gottes Wort hören und weitergeben. "Die alttestamentlichen Propheten konnten über Gottes Worte nicht verfügen, sondern erfuhren, daß Gott über sie verfügte" (Annemarie Ohler)⁵. So verpflichtet die neue Regel von 1984 auch die Salesianer, "offen zu sein für die Gegenwart des Geistes" (Konst. 12).

6. Don Boscos Aufgabe in seiner Zeit

Wie jeder Mensch ist auch Don Bosco aus seiner Zeit heraus zu verstehen. "Der Offenbarungsgott nimmt konkrete Menschen aus einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, mit einer je und je verschiedenen Biographie und mit einem individuell bestimmten 'Psychogramm' als seine Boten in Dienst" (Alfons Deissler)⁶. Don Bosco lebte im 19. Jahrhundert, das in seinen ersten Jahrzehnten von Krieg, Revolution, Hunger und Seuchen bestimmt war. Danach erlebte dieses Jahrhundert in seiner zweiten Hälfte einen gewaltigen Aufschwung in Wissenschaft und Technik. Dazu kam in Italien, dem Heimatland Don Boscos, die nationale Einigung zustande, wenn auch unter großen Belastungen für die Kirche. Ganz sicher war Don Boscos Denk- und Sprechweise stark von seiner Zeit geprägt; er brachte aber kraft seines Glaubens und seines engagierten Eintretens für die Menschen auch den Mut auf, wo es notwendig war, gegen den Strom zu schwimmen, allen Modeerscheinungen seiner Zeit kritisch zu begegnen und ihnen, wo sie ihm verderblich erschienen, in der Kraft des Wortes und Geistes Gottes auch mutig entgegenzutreten. Diese von Don Bosco erfüllte prophetische Aufgabe ist zu allen Zeiten und an allen Orten, wenn auch unter anderen Gegebenheiten, die gleiche und fordert daher die Gläubigen hier und heute auf, sich dieser Aufgabe stets neu mit Mut und Phantasie zu stellen. "Das Heute ist das Anliegen des Christentums", schreibt Walter Nigg⁷.

7. Weiterführung des Werkes Don Bosco

Wie schon die prophetische Botschaft im Alten Testament über eine bestimmte Gegenwart hinaus auf Weitergabe, Fortschreibung und ständige Aktualisierung angelegt ist, so auch in ihrer neutestamentlichen Entfaltung. Jede Generation muß durch ihren prophetischen Dienst das Wort Gottes in ihre jeweilige Gegenwart hinein übersetzen und die Wahrheit Gottes – Wahrheit hier im Sinne der Bibel auch gleich Treue, Festigkeit, Zuverlässigkeit! – den kommenden Jahrzehnten und Jahrhunderten weitergeben, die auf diesen Dienst der vorausgehenden Generation angewiesen sind. Don Bosco hat in seinem Jahrhundert diese Aufgabe hervorragend erfüllt. Diese Weitergabe des Glaubens, besonders an die Jugend, ist heute am Übergang vom zweiten zum dritten christlichen Jahrtausend und angesichts einer zur Weitervermittlung der

Werte ziemlich unfähigen Elterngeneration besonderes aktuell. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft der Menschheit haben gemeinsam das gleiche Ziel, "alles zu vereinen in Christus" (Eph 1,10).

8. Don Boscos Appell an uns

So ist das Prophetische im Leben Don Boscos ein Appell an alle, sich wie er von Gottes Wort ansprechen zu lassen, in der Kraft seines Geistes den Dienst am Heil der Menschen zu erfüllen und in der Haltung der biblischen Gerechtigkeit (gleich: Bundestreue, Solidarität, Güte) Gottes Werk in der Welt voranzubringen. So vieles am Leben und Wirken Don Boscos auch einmalig, zeitbedingt und daher nicht einfach mehr kopierbar ist: Das bleibend Gültige und zur Nachahmung seines Lebens Einladende vermögen aber bei entsprechender Übertragung in die Gegenwart wichtige Impulse für unseren Dienst am Heil der Menschen zu geben. Nach Walter Nigg "sind Heilige Menschen, die eine Antwort haben". Sie stehen für gelungenes Menschsein und sind Zeugen der Gnade Gottes in unserer Welt. Sie hören, begreifen und verkünden nicht nur die Wahrheit, sondern "sie tun die Wahrheit" (Joh 3,21). So weisen sie mit ihrem Dienst auf unseren Gott hin, der alles daransetzt, um das Heil der Menschen zu verwirklichen und sie zur Vollendung zu führen.

9. Bemerkungen zur Behandlung des Themas

Zur Behandlung unseres Themas ist vorweg noch zu bemerken: Es soll hier das Prophetische im Leben und Wirken Don Boscos nur in einem großen Überblick skizziert, also nicht umfassend und streng wissenschaftlich behandelt werden. Daher muß hier darauf verzichtet werden, die Traditionen über das Leben und Wirken Don Boscos nach den Prinzipien der Literarkritik und nach form-, überlieferungs- und redaktionsgeschichtlichen Gesichtspunkten genau zu untersuchen; dies ist noch weitgehend Aufgabe der Don-Bosco-Forschung der kommenden Jahrzehnte. Desgleichen wird auf die wünschenswerte Einarbeitung der umfangreichen exegetischen und salesianischen Literatur verzichtet⁸. Vielmehr soll nur kurz umrissen werden, wie das Prophetische im Leben und Wirken Don Boscos doch in bemerkenswerter Weise vorhanden ist und daher bei der Weiterführung seines Werks auch entsprechend beachtet werden muß.

II.- GRUNDZÜGE DES PROPHETISCHEN BEI DON BOSCO

Die Grundzüge des Prophetischen, wie wir es besonders vom Alten Testament her kennen, lassen sich zum größten Teil auch an Don Bosco und seinem Leben und Wirken ablesen. Wenngleich die alttestamentliche Prophetie mit der Ankunft Christi ihren Höhepunkt und zugleich ihr Ziel erreicht hat, weil Gottes Wort in ihm personhaft und mit unwiderstehlicher Mächtigkeit in unsere Welt gekommen ist, so geht doch der prophetische Auftrag der von Gott Berufenen, allerdings nun voll im Lichte von Person und Werk Christi und in der Kraft seines Geistes, in der Kirche bis ans Ende der Zeiten weiter. Auch wenn es zutrifft, daß der prophetische Auftrag, Zeuge und Sprecher Gottes zu sein, allen Getauften und Gefirmten gegeben ist, so beruft Gott doch zu allen Zeiten in seiner Kirche – und zwar durchaus nicht immer in Verbindung mit besonderen kirchlichen Dienstämtern! – hervorragende Menschen, denen er für ihre Zeit besondere Aufträge und zu deren Erfüllung auch entsprechende Charismen verleiht. Das Leben des so Berufenen ist nach Georg Fohrer "kein weltabgeschiedenes Leben in stiller Einfalt, Innigkeit und Sanftmut, sondern gerade die entschlossene Hinwendung zur Welt"⁹. Es geht also um die Welt, die Gottes ist, um deren Heiles willen Gott auch die ganze Heilsgeschichte in Gang gebracht hat. Don Bosco, der in seinem Apostolat so klar weltzugewandte Heilige, ist mit seinem Leben und prophetischen Wirken sichtbares Zeichen dieser Weltzuwendung unseres Gottes, das von uns richtig gedeutet werden muß.

1. Wesentliche Züge des Prophetischen bei Don Bosco

a) Anders als unser allgemeiner Sprachgebrauch mit seinem eingegengten Verständnis, das Prophetie einfach als Voraussage zukünftiger Dinge versteht, ist Grundlage jedes prophetischen Wirkens das von Gott ausgehende charismatische Berufensein, bezogen auf eine bestimmte Zeit. "Die Eingebungen betreffen beileibe nicht nur Eröffnungen über die Zukunft, sondern Durchleuchtung gegenwärtiger Verhältnisse" (Klaus Koch)¹⁰.

b) Don Bosco hatte sein Leben zunächst anders geplant, als es dann ablief. Er wollte zuerst Franziskaner werden (Memorie biografiche (im folgenden = MB) I 294f), dann als Diözesanpriester arbeiten; später hatte er den Plan, in die Mission zu gehen (MB II 204). Aber Gott signalisierte ihm, daß er zu etwas anderem berufen sei: zur pädagogischen und pastoralen Arbeit unter der armen Jugend. Darauf hatte ihn der Berufungstraum des Neunjährigen verwiesen (MB I 123-126). Desgleichen machte ihn auch sein heiliger Freund und Seelenführer Don Giuseppe Cafasso immer wieder auf diese besondere Aufgabe

und dies alles zum Schaden der Menschen. Der Prophet muß solche Gefahren bannen, indem er die Gläubigen hinführt "zur Wahrheit, die befreit" (Joh 8,32). Daß diese prophetische Daseinsweise überhaupt gelebt werden kann, gelingt nur dank der Gnade des berufenden Gottes, wie alle Heiligen, wie auch Don Bosco, gespürt und gewußt haben. Sie ist nach Georg Fohrer nichts Selbstverständliches, "sondern nur als Geschenk zu begreifen"¹³. Sie ist keine statische Größe, sondern etwas Dynamisches, ist Leben aus der Kraft des Geistes Gottes.

2. Zum prophetischen Selbstverständnis Don Boscos

a) Wie alle Propheten verstand sich Don Bosco als von Gott Angesprochener, der dann für Gott zum Sprecher, zum Künder seiner Worte wurde. Darauf verweist auch das hebräische Wort nab'i, das sowohl Angesprochener wie Sprechender bedeuten kann. "Da erging das Wort des Herrn an..." (Ez 1,3 u.ö.), die alttestamentliche Prophetenberufungsformel gilt auch für die Propheten der Kirche wie Don Bosco. Es ist Gottes machtvolleres Wort, durch das die Welt geschaffen und vollendet wird; und es ist zugleich Ausdruck des liebenden Interesses Gottes am Menschen. Dieses Wort Gottes nahm Don Bosco voll und ganz in seinen Dienst, machte den Berufenen zum Rufer, und das in Zeiten des Umbruchs und der Krise in Italien und von seinem priesterlichen Auftrag her vor allem als Apostel der Jugend, als Prediger der göttlichen Wahrheit, als Künder des Wortes, "ob man es hören will oder nicht" (2 Tim 4,2). Wie die alten Propheten, denen Gott Augen und Ohren für die Wirklichkeit geöffnet hatte, konnte Don Bosco nicht anders, als aus dieser Sicht Gottes aus der vielfach desorientierten Gesellschaft seiner Zeit die Wahrheit Gottes zu verkünden, zu deuten und wirkliche Zukunftsperspektiven aufzuzeigen. Er wurde, wie Hans Urs von Balthasar sagt, "als ein Gott Bejaher zu einem Bejahenden".

b) Don Bosco betrachtete sich dabei wie alle Propheten zunächst einmal selbst als Hörer des Wortes Gottes. Er ließ sich von Gott wie der jesajanische Gottesknecht als Diener und Beauftragter Gottes zu den Menschen senden. Er wirkte als Verteidiger der Menschenrechte für seine Jungen, als Künder des Neuen Bundes, als Einforderer der Bundesgerechtigkeit. Als Ebenbild Gottes und als sein Vizekönig in der Welt (vgl. Gen. 1,26f) hatte der Prophet in besonderer Weise den allgemein menschlichen Auftrag zu erfüllen, gegen die Chaos- und Todesmächte anzukämpfen, Warner vor Irrtum, Lüge, verderblichen Wegen und vor all dem zu sein, was den Menschen zu zerstören droht.

c) Wie oben schon erwähnt, verstand sich Don Bosco wie alle Propheten als Künder des Gerichts Gottes, das die durch die Sünde gestörte Ordnung als solche in ihrer Gefährlichkeit aufdeckte und nach dem Zusammenbruch aller Fassaden den Neuaufbau der Welt Gottes bereiten sollte. Dabei war Don Bosco, so modern er auch im pädagogischen und pastoralen Bereich arbeitete, wie die alten Propheten "ein großer Konservativer" (Georg Fohrer), einer, der im Namen Gottes die bleibenden Werte des Menschen als gültige Norm für jede neue Zeit betonen und verteidigen mußte.

d) So scheute sich Don Bosco nicht, seiner stolzen und fortschrittsgläubigen Zeit positiv zu sagen, woher das Heil kommt: such im 19. Jahrhundert allein von Gottes Wort, dem festen Fundament von Welt und Gesellschaft. Er machte deutlich, daß sich alles an Christus als dem allein Maßgebenden orientieren müsse, wenn es Bestand haben soll. Don Bosco verstand sich auch wie Ezechiel und die anderen Propheten als Wächter und als Hirte im Dienst Gottes, des eigentlichen guten Hirten (vgl. Jer 23; Ez 34; Jes 40,11 u.ö.). Um des Heils der Menschen willen rief er wie alle Propheten zur Umkehr von allen falschen Wegen auf, wies als wahrer Reformator darauf hin, daß das Heil allein in der Rückkehr zu den Quellen, zu Gott, liegt, wie es Augustinus formulierte: "Unde origo, inde salus" (Von dort, wo der Anfang ist, geht auch das Heil aus: von Gott).

e) Unermüdlich kämpfte Don Bosco, besonders bei der für die Wahrheit noch zu gewinnenden Jugend, welche die Zukunft der Gesellschaft bestimmt, für die Anerkennung Gottes und seiner Ordnung. In ihr finden die Menschen allein Glück und Zukunft, wie es in Lk 2,14 als Grundgesetz des Menschseins ausgesprochen wird: Wo Gott die Ehre gegeben wird, dort erfährt der Mensch den Frieden. Wie die Propheten verstand sich Don Bosco in der Kraft Gottes auch als Arzt und Helfer der Kranken und Hilflosen, als Vater und Lehrer der Unwissenden und Irregeleiteten, als Anwalt der Schwachen, als "Meister der Spiritualität für Jugendliche" (Johannes Paul II)¹⁴

f) Bei der Ausführung seines prophetischen Dienstes als Sprecher für Gott zum Heil der Jugend war Don Bosco bei aller Offenheit und bei aller Phantasie in Erfüllung seiner pädagogisch-pastoralen Aufgabe stets bemüht, richtig "die Zeichen der Zeit zu beurteilen" (Mt 16,3). Er wußte um die einmalig große Bedeutsamkeit der uns anvertrauten Gegenwart, um die "Sakramentalität des Augenblicks" (Karl Rahner). Daher ist es nach der neuen Regel auch Aufgabe der Salesianer, "bemüht zu sein, aus den Ereignissen den Anruf des Geistes Gottes herauszuhören" (Konst. 119). Zweifellos erschien Don Bosco vielen Zeitgenossen als ein Revolutionär. Er war freilich Anhänger "jener Revolution,

die" nach Johannes XXIII. "als einzige den Menschen nicht verrät, der Revolution der Liebe".

g) In seinem Arbeiten für das Reich Gottes legte sich Don Bosco nicht auf ein starres System fest, sondern erklärte, als er, der Praktiker, nach den theoretischen Grundlagen seiner Erziehung und Pastoral gefragt wurde: "Ich bin stets so vorgegangen, wie der Herr es mir eingab und die Umstände es erforderten" (MB XVIII 127). Dabei interessierte er sich für alles, was die Jugendlichen interessierte, um sie besser zu verstehen und ihnen leichter helfen zu können. Don Boscos prophetischen Dienst und zugleich unsere Aufgabe heute beschreibt Johannes Paul II. in seinem Brief so: "Der moderne Erzieher muß aufmerksam die Zeichen der Zeit zu lesen verstehen, um die heraufkommenden Werte zu erkennen, die Jugendliche anziehen: Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Gemeinschaft und Beteiligung, Förderung der Frau, Solidarität, Entwicklung und die dringenden ökologischen Notwendigkeiten"¹⁵.

h) So sehr Don Bosco bei seiner prophetischen Arbeit die Konfrontation mit Gegnern der Sache Gottes und der Menschen möglichst vermied, so schreckte er doch nicht vor dem kritischen Hinterfragen der vielen Selbstverständlichkeiten seiner sich so aufgeklärt vorkommenden Zeit zurück, wo immer er das Heil seiner Jungen in Gefahr sah. Mutig trat er für sie ein und wollte sich wie manche andere den Vorwurf machen lassen, "stumme Hunde zu sein, die nicht bellen können" (Jes 56,10). Wenn es um Menschen ging, gab er jede vornehme Distanz auf und trat engagiert und mutig für die ihm Anvertrauten ein. Wie der Gottesknecht im zweiten Teil des Jesajabuchs ertrug er aus Treue gegenüber Gott und den Jugendlichen mit Geduld und großem Stehvermögen alles, was ihm das Eintreten für die Seinen an Anfeindung und Ablehnung einbrachte.

i) Als fast noch wichtiger als sein Arbeiten sah Don Bosco eine andere prophetische Aufgabe an, nämlich im Gebet vor Gott Fürsprache einzulegen für die Jungen, für die Mitarbeiter, für Kirche und Welt. Nach Georg Fohrer "traten die Propheten sowohl als Vertreter Jahwes vor den Menschen auf, indem sie den göttlichen Willen verkündigten, als auch als Vertreter des Menschen vor Jahwe, indem sie Fürbitte übten. Da sie nach beiden Richtungen tätig waren, übten sie eine Mittlerfunktion zwischen Gott und Mensch aus"¹⁶. Als angesichts der vielen Aktivitäten Don Boscos beim Heiligsprechungsprozeß die Frage auftauchte, wann Don Bosco überhaupt gebetet habe, beendete Pius XI. die Diskussion mit der Gegenfrage: "Wann hat Don Bosco eigentlich nicht gebetet?".

3. Weitere prophetische Züge Don Boscos

a) Was die Propheten von den Menschen im Namen Gottes forderten, das Glauben/Sichfestmachen in Gott, den Verzicht auf alle Alternativen zum einen, wahren Gott, das mußten sie zuerst selbst den anderen vorleben. Inmitten aller ungünstigen Situationen und aller Anfechtung ließ sich Don Bosco nie von seinem Gottvertrauen abbringen. Er hielt gläubig fest an der die Welt und das Einzelschicksal bestimmenden Vorsehung Gottes, ging das Wagnis des Glaubens voll ein und vertraute mit kindlichem Sinn dem ihn berufenden und beschenkenden Gott. Er lebte das von Jesus geforderte Loslassen der eigenen Sicherheiten: "Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen" (Mt 18,3). Dank dieses kindlichen Gottvertrauens konnte Don Bosco inmitten aller Stürme, die seine Person, sein Werk und die Kirche betrafen, Ruhe und Gelassenheit ausstrahlen und anderen ein Beispiel christlicher Geduld geben. Die Zuverlässigkeit der Verheißung Christi, "wenn ihr standhaft bleibt, werdet ihr das Leben gewinnen" (Lk 21,19), war an Don Boscos Leben abzulesen. Darüber hinaus strahlte sein Glaube Optimismus, Freude, eine andere bezaubernde Fröhlichkeit aus, die ihn als glaubwürdigen Verkünder der frohen Botschaft Christi auswies.

b) So sehr Don Bosco, der von seiner Begabung und seiner Ausbildung her für eine glänzende Karriere in der Kirche, im akademischen Lehrbetrieb oder im öffentlichen Leben geeignet war, die wissenschaftliche Theologie kannte und hochschätzte, so betonte er doch mit Nachdruck die Priorität der Orthopraxie, des Tuns des Glaubens, die mehr als die ebenso notwendige Orthodoxie den Menschen Gott und sein Reich zu vermitteln vermag. Davon spricht auch Johannes Paul II. in seinem Brief: "Es handelt sich nicht um eine spekulative und abstrakte Religion, sondern um einen lebendigen Glauben, der in der Wirklichkeit verwurzelt ist, Präsenz und Gemeinschaft übt, der auf die Gnade hört und für sie gelehrig ist"¹⁷. Die Zuhörer Don Boscos, vor allem auch die Jugendlichen, denen er predigte, spürten diesen gelebten Glauben und konnten selbst erproben, was Don Bosco ihnen als uralte religiöse Erfahrung mit seinem eigenen Leben vermittelte: "Wer tut, der versteht".

c) Bei aller Frohgestimmtheit und aller Konzilianz, die Konfrontationen um ihrer selbst willen vermied, war Don Boscos Leben wie das aller Propheten doch geprägt von einer großen Leidenschaft für die Sache Gottes und der Menschen. So sagt auch Hans-Joachim Kraus: "Der wirkliche Gottesbote tritt auf mit einer Radikalität ohnegleichen"¹⁸. Daher wurde Don Bosco überall dort ganz bewußt zum Nonkonformisten, wo Gottes Gebot mit Füßen getreten wurde, aber auch dort, wo die Frommen den lebendigen Gott zu einem Popanz

domestizieren wollten, der ihnen dient und dabei ihre falsche Selbstsicherheit nicht gefährdet.

d) Ein besonderes Merkmal des prophetischen Dienstes Don Boscos war sein Wachsein und Offensein für die Situationen, die für Gott und das Heil der Menschen genutzt werden konnten. In seinem von Franz von Sales übernommenen Leitwort "Da mihi animas, cetera tolle" (Gib mir Seelen, alles andere nimm) und in seinem Bemühen, wie Paulus "für alle zum Sklaven gemacht zu werden, um möglichst viele zu gewinnen" (1 Kor 9,19), kommt seine Bereitschaft zum Ausdruck, alles zu tun und auch mitzumachen, sofern es nur dem Heil seiner Jugendlichen dienlich war. Er hatte dabei die Offenheit des Mose, der seinem Diener Josua, der gegen zwei außerhalb des Lagers prophetisch Wirkende vorgehen wollte, ohne Angst vor Konkurrenz die Antwort gab: "Wenn nur das ganze Volk des Herrn Propheten würde, wenn nur der Herr seinen Geist auf sie alle legte" (Num 11,29).

4. Kraftquellen des prophetischen Wirkens Don Boscos

a) Wie bei den biblischen Propheten war das Bestimmende im Leben Don Boscos das Wort des ihn berufenden und sendenden Gottes, hineingesprochen in die alltägliche Konkretheit seines pastoralen Dienstes. Er verstand und erfuhr dieses Wort Gottes, dem er diente und von dem er sich bestimmen ließ, auch als die eigentliche Kraft seines ganzen Lebens und Wirkens.

b) Desgleichen wußte er sich getragen von der Lebensmächtigkeit des Geistes Gottes. Das Selbstverständnis seines prophetischen Dienstes umschreibt Jes 61,1: "Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe und alle heile, deren Herz zerbrochen ist". Don Bosco setzte also nicht auf das 'Fleisch', d.h. nicht auf das bloß Menschliche, das überfordert wäre, und auch nicht auf den 'Buchstaben', der für eine tote Glaubenslehre und hohle Kirchlichkeit steht, sondern eben auf den Geist, die Lebensmächtigkeit Gottes, die allein Leben und Zukunft, Überwindung des Chaos und des Todes bewirkt. Nicht anders als Don Bosco sollen seine Söhne ihre Aufgabe bewältigen, wie es in der neuen Regel steht, "erfüllt mit den Gaben des Heiligen Geistes" (Konst. 21).

c) Im Wissen um die Bedeutung von Gottes Wort und Geist, hielt Don Bosco auch stets am Glauben der vom Wort Gottes geschaffenen und vom Geist geleiteten Kirche Christi. Sicher wagte er in seiner jugendpastoralen Arbeit viele neue Ansätze, die für viele ungewöhnt, von der Situation her aber gefordert

waren. Nie stellte er sich aber gegen die Kirche und ihre Glaubensüberlieferung und verschloß sich bei aller Kreativität in den pastoralen Methoden der törichten Meinung, daß mit ihm alles ganz neu beginne. Er wußte sich als Schüler von Filippo Neri, Franz von Sales, Alfons Maria von Liguori und Don Giuseppe Cafasso und stand so in lebendiger Verbindung mit der weltweiten apostolischen Kirche Christi.

III.- DIE WEITERGABE DER PROPHETISCHEN BOTSCHAFT DON BOSCOS

Das von Gott Angesprochenwerden gehört zum Wesen des Prophetseins. Es vollzieht sich in vielerlei Formen und kann vom Propheten selbst nur in unzulänglicher Weise beschrieben und so anderen vermittelt werden. Allen Propheten ist aber gemeinsam, daß sie sich von Gott selbst berufen und beauftragt wissen, und daß ihnen ganz klar ist, daß ihre Botschaft nicht aus ihnen selbst, sondern von Gott kommt, also Gottes Wort ist. Bei der Weitergabe ihrer Botschaft bedienten sie sich sehr unterschiedlicher Formen, wie es aus der prophetischen Literatur des Alten Testaments ersichtlich ist: mündliche Verkündigung, schriftliche Aufzeichnung und Weitergabe, symbolische Handlungen, Machttaten, welche die Herkunft und Bedeutsamkeit ihrer Botschaft deutlich machen. Bei Don Bosco lassen sich fast alle Formen des Angesprochenwerdens durch Gott und der Weitergabe der Botschaft feststellen. In allem ist der prophetische Dienst Don Boscos nach Johannes Paul II. "geprägt von der transzendenten Pädagogik Gottes"¹⁹. So versteht auch die neue Regel die Sendung der Salesianer: "Auch für uns sind Evangelisierung und Katechese die grundlegende Dimension unserer Sendung" (Konst. 34).

1. Formen des Angesprochenwerdens bei Don Bosco

a) Die Berufung eines jeden Propheten und so auch Don Boscos ist zutiefst ein Geheimnis zwischen dem berufenden Gott und dem In-Dienst-Genommenen, das sich nicht in Worte fassen läßt. Um sich aber vor denen, welchen ihr Dienst gilt, als Gesandte Gottes zu legitimieren, erzählen die Propheten ihre Berufung, die im Rahmen einer Vision oder einer Audition oder sonstwie stattfand. Bei Don Bosco entspricht der Berufungsvision der Traum des neunjährigen Hirtenjungen, der uns in verschiedener Gestalt überliefert ist (z.B. MB I 123-126; XIV 605). Der kleine Giovanni müht sich in diesem Traum vergeblich darum, miteinander streitende Kinder, bzw. wilde Tiere zu zähmen;

angesichts seiner vergeblichen Mühen wird er dann von einer himmlischen Gestalt auf Maria als Lehrmeisterin verwiesen, die ihm zeigt, wie aus den wilden Tieren zahme Lämmer werden – ein Bild für sein späteres Jugendwerk. Mögen auch Gestalt und Überlieferung dieses Traums noch genauer zu untersuchen sein so wird doch klar, daß das dahinterstehende Berufungserlebnis für Don Bosco sein ganzes Leben lang von höchster Bedeutung war und ihm auch half, Anfechtungen und Zweifel beim Aufbau seiner Werke zu überwinden.

b) Eine häufige Form, durch die Don Bosco in Gottes Pläne eingeweiht wurde, sind vielerlei Träume und Visionen, die zumeist von Don Bosco erzählt, dann von seinen Söhnen aufgezeichnet und überliefert wurden. Diese Träume bedürfen wie die apokalyptischen Träume der Bibel zum Teil einer Deutung durch irgendeine himmlische Gestalt. Manche der von Don Bosco erzählten Träume, bisweilen in mehreren Fortsetzungen in der sogenannten Gute-Nacht-Ansprache vor den Jugend vorgetragen, mögen auch katechetisch und paränetisch von Don Bosco selbst verdeutlicht, erweitert, umgestaltet worden sein. Die darin übermittelte Botschaft jedoch hat in jedem Fall, auch wenn eine genaue Untersuchung der Träume Don Boscos noch aussteht, den Vorzug gegenüber allen historisch-kritischen Fragen zur Entstehung, Bearbeitung, Deutung dieser Träume und Visionen. Don Bosco selbst sagte: "Nennt es Träume, nennt es Gleichnisse, gebt ihnen irgendeinen anderen Namen: ich bin sicher, daß die erzählten Träume immer Gutes bewirken" (MB I 256).

c) Daß in solchen Träumen und Visionen Don Boscos Weissagungen aller Art eingefügt sind, ist aus der gesamten prophetischen Literatur bekannt. Das Gleiche gilt von der Tatsache, daß manche Voraussage sich nicht so oder gar nicht erfüllte, weil alle solche Droh- und Verheißungsworte nur bedingt gegeben sind. Die Tatsache, daß Don Bosco eine starke eidetische Veranlagung hatte und auch sonst übersensibel für andere verschlossene Wirklichkeiten war, paßt zum Zeugnis der Bibel, daß Gott bei seinen Propheten solche persönliche Gegebenheiten in ihren prophetischen Dienst miteinbezieht. So hat Don Bosco in seinen Träumen wohl auch schon laufende Entwicklungen aller Art schon sehr früh erspürt und darüber gesprochen. Im Leben eines jeden Menschen spielen ja Träume eine große Rolle, desgleichen bei der Verwirklichung großer Pläne in Wissenschaft, Politik und ähnlichen Bereichen, wobei das Angestrebte den Akteuren oft wie in einer Vision klar vor Augen steht. Ob begnadete Menschen von Gott in Visionen oder Träumen oder anderswie belehrt werden, ist zweitrangig; entscheidend ist bei solchen Phänomenen die Überzeugung der Angesprochenen, daß Gott selbst ihnen Augen und Ohren geöffnet hat für eine größere Wirklichkeit, die alle Menschen angeht. Gott offenbart sich so als der Maßgebende und zeigt uns durch die

Schau seiner Boten, was wir sonst nur verzerrt oder unvollständig oder überhaupt nicht ins Blickfeld bekämen.

2. Formen der mündlichen Verkündigung bei Don Bosco

Die angemessenste Art, das Wort Gottes weiterzugeben, ist die mündliche Verkündigung. In der Predigt mit all ihren Formen liegt der Schwerpunkt des Dienstes am Wort im Alten Testament wie in der Kirche. So war es auch bei Don Bosco. Er wußte um die Richtigkeit der alten biblischen Vorstellung vom wirksamen Wort, die keineswegs eine überholte Denkweise ist, sondern auf der Tatsache beruht, „daß der Mensch nicht nur vom Brot lebt, sondern von allem, was der Mund des Herrn spricht“ (Dtn 8,3), und zugleich davon, daß auch Menschen ihn ansprechen und ernstnehmen. Der prophetische Verkünder und jeder Gläubige wissen und machen klar, daß das Entscheidende an ihrer Verkündigung das hinter ihnen stehende Wort Gottes ist als tiefste Wirklichkeit unseres Daseins. So sah es auch Don Bosco. Daher nützte er alle Gelegenheiten, das Wort Gottes als Quelle allen Heils den Menschen weiterzuverkünden. Daß er es besonders verstand, sich dabei der Fassungskraft seiner jungen Zuhörer anzupassen, wird von seinen Biographen einhellig bezeugt.

b) Neben Predigten, Homilien und auch schulischen und außerschulischen Katechesen war sicher die wirksamste Form der Verkündigung Don Boscos die allabendliche Gute-Nacht-Ansprache, die eigentlich seine Mutter in der Anfangszeit seines Jugendwerks eingeführt hatte; mit wenigen Worten gab Don Bosco dabei den Jungen in die Stille der Nacht hinein Anregungen für das Leben aus der Gnade Gottes.

c) Besondere Termine des Jahres, etwa Exerzitien und Besinnungstage anläßlich der sogenannten Übung vom guten Tod oder Novenen und Triduen zur Vorbereitung von Festen, benützte Don Bosco gezielt, um den Acker des Herzens in den jungen Menschen vorzubereiten und mit dem guten Samen des Wortes Gottes zu bestellen. Auch ein kurzes, ganz persönliches Eingehen auf Fragen der Jungen in der Form des „Wortes ins Ohr“ auf dem Spielplatz oder anderswo, gehörte zu den wirksamsten Mitteln der jugendpastoralen Methode Don Boscos. Darüber hinaus verwendete er mit viel Phantasie alle Möglichkeiten des Alltags und bestimmter Tage, im Unterricht, bei Theater, Spiel und Musik, um Gottes Wort in vielen Gestalten den Jungen weiterzugeben. Auch hier könnte man in abgewandelter Form die Frage von Pius XI. stellen: Wann hat Don Bosco eigentlich nicht verkündet?

3. Formen der schriftlichen Verkündigung bei Don Bosco

a) Schon die alttestamentlichen Propheten zeichneten Teile ihrer mündlichen Verkündigung auf, bzw. ließen sie durch Schüler sammeln und zusammenstellen, um später wieder gelesen, nachgeprüft, fortgeschrieben, neu interpretiert werden zu können; vgl. Jer 31,2; Jes 8,16; Jer 36; Hab 2,2f. Sie stellten zudem schon vor über zweitausend Jahren alle bekannten literarischen Gattungen in den Dienst der Verkündigung des Wortes Gottes. Nicht anders ging Don Bosco vor.

Durch die Erfindung der Buchdruckkunst sind die Möglichkeiten zur Verbreitung der prophetischen Botschaft schlagartig vervielfacht worden. Don Bosco wußte sehr wohl um die Bedeutung des gedruckten und gelesenen Wortes. Deshalb achtete er darauf, daß seine Jungen lesen lernten und daß in seinen Häusern vor allem Druckereien entstanden, um durch das Presseapostolat die Verkündigung des Wortes Gottes noch wirksamer zu machen. In einem Rundbrief vom 19. März 1885 an seine Mitbrüder wies Don Bosco auf die Bedeutsamkeit der Verbreitung guter Bücher hin²⁰. Die von Don Bosco verfaßten Schriften aller Art umfassen in einer Reprint-Ausgabe (1976-1987) 38 Bände. Mit seinen eigenen Druckereien, Verlagen und Buchhandlungen versorgte Don Bosco die Seinen und darüber hinaus noch weite Kreise mit guter Literatur.

c) Als wesentlicher Bestandteil seines prophetischen Dienstes am Wort verfaßte Don Bosco Bücher und Broschüren aller Art: Erbauungsbücher, Schulbücher, Geschichtensammlungen. Er gab eine umfangreiche Paperback-Reihe heraus, die "Letture cattoliche", die eine hohe Auflage erreichte und wenig kostete. Von den Gebetbüchern wurde vor allem der in vielen Auflagen erschienene "Giovane provveduto" bekannt. In Flugblättern nahm Don Bosco aus der Sicht des Glaubens Stellung zu brennenden Fragen seiner Zeit. Auch verbreitete er Zeitschriften für die Jugend und informierte die Salesianischen Mitarbeiter und die Freunde des Oratoriums durch den "Bollettino Salesiano".

d) Ein ebenso bedeutsamer Teil seiner schriftlichen Verkündigung sind die ungezählten Briefe, die Don Bosco an Jugendliche, Mitbrüder, Mitarbeiter, Wohltäter, Persönlichkeiten des kirchlichen und öffentlichen Lebens schrieb. Durch Briefe erregte er auch bisweilen den Zorn des königlichen Hofes, ähnlich wie alttestamentliche Propheten. Für seine Mitbrüder verfaßte er Regeln und Satzungen, Anweisungen für die Missionare, kurze Darstellungen seiner Erziehungsmethode, programmatische Denkschriften wie den berühmten Rombrief vom 10.5.1884. Kurz vor seinem Tod verfaßte er schriftlich sein geistliches Testament.

e) In allem ging es Don Bosco darum, Gottes Wort in einer den Lesern, bzw. Hörern angemessenen Form als das Entscheidende des Mensch- und Christ-seins auf jede Art zu vermitteln. Nach Johannes Wielgoss ist Don Bosco einer der prophetischen Gestalten, "die das gute Neue in die Kirche hereinholen... Ein solcher Prophet, der mit seinem Presseapostolat eine eigentlich schon bekannte Methode moderner Seelsorgesarbeit ins Bewußtsein der Verkündiger rückte"²¹. Auch die neue Regel der Salesianer verpflichtet in Konst.43 die Söhne Don Boscos, "die großen Möglichkeiten zu nützen, welche uns die soziale Kommunikation für die Erziehung und Evangelisierung als Gabe Gottes anbietet".

f) Mag uns auch heute vieles des von Don Bosco Geschriebenen als sehr zeitbedingt vorkommen, so ist doch diese schriftlich fixierte Form der Verkündigung eine Möglichkeit, über Jahrhunderte hinweg das Wort Gottes, übersetzt in das Leben des engagierten Jugendapostels des 19. Jahrhunderts hinein, für uns zu aktualisieren. Dann werden wir wie Don Bosco und andere erfahren, daß Gottes Wort und Geist nicht nur in den inspirierten Schriften der Bibel im engeren Sinn, deren Eigenart, die Inspiration Oswald Loretz mit "Anwesenheit Gottes im Wort" wiedergibt, sondern von dort ausgehend und darüber hinaus in vielen Formen der Verkündigung der frohen Botschaft durch prophetische Verkünder den Menschen Leben von Gott her vermitteln.

4. Weitere Formen der Verkündigung bei Don Bosco

a) Die heutige Psychologie und Pädagogik machen uns bewußt, daß Verkündigung und jede andere Form der Kommunikation nicht allein an das gesprochene oder geschriebene Wort gebunden sind, sondern auf vielfache andere, nonverbale Weise vermittelt werden können. So war die Botschaft Gottes weder bei den Propheten noch bei Jesus auf die Predigt beschränkt, sondern umfaßte ihr ganzes Leben und Wirken, ihr Dasein in Liebe, ihre Gesten und Handlungen. Don Bosco wußte sehr genau, daß gelebtes Christsein tiefer geht als schöne Worte, die nicht durch das Leben abgedeckt sind. Er sah seine alltäglichen Arbeiten als Verkündigung und sagte den Jugendlichen: "Für euch studiere und arbeite ich, für euch lebe ich und für euch bin ich auch bereit, mein Leben hinzugeben"²².

b) Die ganze Atmosphäre seiner Jugendwerke diente bei Don Bosco der prophetischen Verkündigung für Gott, so wie es Konst.40 der neuen Regel beschreibt: "Don Bosco machte in seinem Oratorium eine besondere pastorale Erfahrung. Für seine Jugendlichen war es ein Haus, das sie aufnahm, eine Pfarrgemeinde, die die Frohe Botschaft verkündete, eine Schule, die sie fürs

Leben vorbereitete, und ein Spielhof, wo man einander freundlich begegnete und fröhlich war". Das alles gehörte zum Pastoralkonzept Don Boscos: Beten, Arbeiten, Lernen, Spiel und Sport, Festefeiern, gemeinsames Essen, Theaterspiel, und Musik und ähnliche Formen echten Lebens, durch die oft mehr an Werten vermittelt wird, als durch gezieltes Reden und Schreiben.

c) Wallfahrten zu den Kirchen innerhalb und außerhalb Turins sowie frohe Wanderungen gehörten von Anfang an zum Programm Don Boscos. Auf diese ganzheitliche Verkündigung des Erziehers Don Bosco verweist auch Johannes Paul II. in seinem Brief: "Es gelingt Don Bosco so, eine Synthese zu schaffen zwischen evangelisierendem und erziehendem Tun"²³. Immer mehr wird erkannt, daß eine solch ganzheitliche Vermittlung von menschlichen und religiösen Werten pädagogisch und pastoral effektiver ist als hervorragende Leistungen in einzelnen Sektoren, die sauber von einander getrennt sind. Der Papst bezeichnet diese als "die integrale Sicht der Erziehung, wie wir sie in Giovanni Bosco lebhaftig vor uns sehen, eine realistische Pädagogik der Heiligkeit"²⁴.

5. Die Wundertaten Don Boscos

a) Von einigen prophetischen Gestalten werden als Zeichen ihres Verbundenseins mit dem lebendigen Gott, der sie berufen hat und zu allen Zeiten wirkt, eine Reihe von Wundertaten berichtet, so von Elija, noch mehr von Elischa und vor allem von Jesus selbst. Auch die Apostelgeschichte und viele Heiligenbiographien bezeugen solche Wundertaten als Hinweis und Zeichen für die Wirklichkeit des Reiches Gottes, das Befreiung der Menschen aus aller Unterdrückung durch Tod, Krankheit, Sünde, Besessenheit bedeutet. Bei Don Bosco, der im so kritischen 19. Jahrhundert lebte, wird eine erstaunlich große Anzahl von Wundern aller Art bis hin zur Totenerweckung berichtet. Diese vielen in den 19 Bänden der *Memorie biografiche* und anderen Quellen berichteten Wunder in ihrer genauen Überlieferung sind sicher noch eingehend zu untersuchen. In jedem Fall sind diese Wunder Hinweise auf die Mächtigkeit Gottes, der durch begnadete Menschen zu allen Zeiten Großes tun kann, wie es Jesus in Joh 14,12 selbst sagt: "Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich vollbringe, auch vollbringen, und er wird noch größere vollbringen". Zu den vielen aus dem Leben Don Boscos berichteten Krankenheilungen und Bekehrungen kommen andere Wunder wie Vermehrung von Hostien (MB III 441f; VII 644; XVII 526), von Brötchen (MB VI 777), von Nüssen (MB XVIII 16f) und von Kastanien (MB III 557), ja auch ein Zeugnis der Bilokation (MB XVIII 34-39). Auch der berühmte graue Hund, der Don Bosco aus vielen

Notsituationen gerettet hat, gehört zu den Zeichen der Fürsorge Gottes für seinen Diener.

b) Nicht im Detail der heute nur noch schwer nachprüfbaren Zeugnisse solcher Wunderereignisse, deren Zahl bei Don Bosco erstaunlich groß ist, sondern im Hinweis auf die Wirklichkeit des Gottes, der sich selbst um die Welt und die Menschen durch seinen Diener kümmert, liegt das Eigentliche dieser durch seine prophetischen Boten gewirkten Wunder. In Don Bosco und anderen Heiligen offenbart sich so der Wille Gottes, die Menschen zu befreien und die von ihnen berichteten Wunderzeichen, so unterschiedlich sie auch überliefert sind und beurteilt werden, laden in jedem Fall ein, die durch Gottes Wundertäter vermittelte Botschaft zu hören und sich von ihr bestimmen und leiten zu lassen.

IV. THEMEN DER PROPHETISCHEN VERKÜNDIGUNG DON BOSCO

1. Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft

Wie alle Propheten verstand sich Don Bosco in erster Linie als Sprecher Gottes, als Zeuge seines Wortes und seiner Wahrheit, als Diener der Menschen um Gottes willen. Das von ihnen im Auftrag Gottes Verkündigte „will nicht Resultat empirischer Analysen, sondern gottgeschenkter Visionen und Auditionen sein“ (Klaus Koch)²⁵. Die beiden großen Themen, unter denen nach Georg Fohrer die gesamte Botschaft der Bibel zusammengefaßt werden kann, lauten Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft. Beide bedeuten für die Menschen Heil, auch wenn Gottes Herrschaft das Erste und das höchste Ziel alles Geschaffenen ist. Diese Tatsache, die mit „Deus semper maior“ (Gott ist immer größer) umschrieben wird, bestimmte auch Don Boscos Leben und Werk. Diese Priorität des berufenden und begnadenden Gottes stellte er auf alle mögliche Weise in seiner Arbeit unter der Jugend klar heraus, wo nichts ohne Bezug zu Gott und seiner Ehre geschah. So vermittelte Don Bosco seinen Jugendlichen den lebendigen, wahren Gott mit Bildern und Umschreibungen Gottes im Alten Testament: Gottes Herrlichkeit, die Welt und Mensch verklären und vollenden wird; Gottes Wort, das Allmacht, aber vor allem Liebe, Zuwendung und Interesse am Menschen bedeutet; Geist Gottes, der für seine unwiderstehliche Lebensmächtigkeit steht; Bund, der in Christus erneuert, die feierliche Selbstverpflichtung Gottes gegenüber den Menschen bedeutet, für sein Bundesvolk stets in Liebe und Treue dazusein, wie es im

Neuen Testament auch die Sakramente und Gnadenmittel der Kirche bezeugen. Über aller Verkündigung steht die gläubige Gewißheit, daß Gott Welt und Mensch aus Tod und Verzweiflung herausführen und vollenden wird, daß daher Resignation und alle heutigen no-future-Parolen letztlich unbegründet sind. Johannes Paul II. nennt als ein Merkmal der prophetischen Verkündigung Don Boscos: "Er lehrte, die bleibenden Werte der Tradition mit neuen Lösungen zu verbinden... In unserer schwierigen Zeit bleibt er ein Meister, der uns eine 'neue Erziehung' vorschlägt, die ebenso kreativ wie treu ist."²⁶

2. Der Mensch und sein Heil

Im Dienst des menschenfreundlichen Gottes und in der Nachfolge Christi ging es Don Bosco auch um den Menschen und sein Heil, um das Gelingen seines Lebens. Den jungen Menschen, die besonders gefährdet sind durch verlockende Angebote, durch Torheit und Unglaube, gibt er prophetische Sinndeutung des Ganzen, weist sie auf ihr Heil hin, möchte sie zum schalom, zur Fülle des Menschseins, auf jede Weise hinführen. Um diese Verbindung des Menschen mit Gottes Macht und Liebe, ohne die sich das Menschsein verlieren müßte, bemühte sich Don Bosco in seiner ganzen jugendpastoralen Tätigkeit. Er setzte Gebet, Sakramente und andere religiöse Hilfsmittel ein, um den jungen Menschen bewußt zu machen, wie sehr sie von Gottes Gnade leben, ohne die sie ihr Menschsein nicht verwirklichen können. Im Sinne der Bedeutung des alttestamentlichen Gottesnamens Jahwe, Ich-bin-da-für-euch, sah er seinen Dienst an der Jugend und bezeichnete ihn als 'assistenza', als stetes Dasein für die Jugendlichen. Darin ist enthalten das im biblischen Gottesbild von den Hirten verkündete Gute-Hirte-Sein Gottes als Verpflichtung auch der Menschen auf pastorale Liebe, auf Fürsorge und Führung, Leitung und Orientierung. Er verwirklichte auch den Kernbegriff biblischer Verkündigung, die (ganz andere) Gerechtigkeit Gottes, welche Bundestreue, Solidarität, gütiges Entgegenkommen bedeutet. Er wollte wie die alttestamentlichen Trostpropheten die verlassene und orientierungslose Jugend ermutigen, Animator für das wahre Leben sein, den göttlichen Funken in jedem Menschen freilegen und pflegen und so alles in die umfassende Wirklichkeit der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft einzubeziehen. Er machte auf jede Weise den jungen Menschen, die von Kirche und Gesellschaft vergessen waren, klar, wie groß Gott von ihnen denkt, und daß sie deshalb Liebe und Zuwendung auch von prophetisch verantwortungsbewußten Menschen verdienten. Dies alles verstand Don Bosco nicht als eine weltabgewandte Mystik, die sich vom Schmutz des Alltäglichen fernzuhalten sucht, sondern lebte seinen

prophetischen Auftrag an der Jugend mit leidenschaftlichem Engagement. Die alte biblische Botschaft von der Option Gottes für die Armen, die heute von der Befreiungstheologie wieder als Urgestein unseres Glaubensgebäudes entdeckt wird, lebte Don Bosco längst, bevor sie theologisch formuliert wurde. Er verwirklichte das lebendige Christsein, wie es Dietrich Bonhoeffer umschreibt: "Gott braucht nichts weniger als Zuschauer und nichts mehr als Zeugen".

3. Mitverantwortung für die Welt

Don Bosco sah seine prophetische Aufgabe wie die alttestamentlichen Propheten nicht bloß auf den innerkirchlichen Raum beschränkt, sondern auch darin, die jungen Menschen zu verantwortungsbewußten Staatsbürgern und zu mündigen Christen zu erziehen. Er bemerkte die vielen Nöte seiner Zeit, die nicht zuletzt von einer unheilvollen Trennung zwischen der Sache Gottes und der Welt herkamen. Er wollte seine Jungen dazu erziehen, als Kirche und Christen in der Welt lebendige Zeugen und Vertreter der neuen Modellgesellschaft Christi zu sein, an der abgelesen werden kann, wie wahrhaft christliches Leben aussieht. Don Bosco arbeitete auch verantwortungsvoll mit allen gestaltenden Kräften der damaligen Gesellschaft zusammen, ließ aber nie Zweifel daran aufkommen, daß er im Dienst Gottes stand. Er hatte stets auch den Mut, ein kritischer Zeitgenosse in Kirche, Staat und Gesellschaft zu sein, wo überall Konformisten lieber gesehen sind, auch wenn diese die Menschheit nicht voranbringen. Wie die Propheten und Apostel war er bereit, "vor Statthaltern und Königen Zeugnis abzulegen" (Mt 10,18), desgleichen vor Päpsten und Bischöfen für die Jugend einzutreten, um deren Heil es Gott geht. Wo er mit Worten und noch mehr durch seine Werke Kritik übte an Kirche und Gesellschaft, ging es ihm nie um eine grundsätzliche Infragestellung dieser Institutionen, sondern um das Aufbrechen ihrer Verhärtungen und Verkrustungen, welche dem Dienst am Menschen abträglich sind.

4. Weitere thematische Schwerpunkte

Don Boscos Verkündigung umfaßte alle Themen der klassischen Prophetie. Er predigte wie sie die Umkehr von falschen Wegen, die Zurückweisung von gott- und menschenfeindlichen Ideologien seiner Zeit. Er vermittelte die Gottesfurcht, die im biblischen Sinn "der Anfang/Inbegriff der Weisheit" (Spr 9,10) ist und, anders als in den modernen Sprachen, bedeutet, stets mit Gott als dem einzig tragenden Grund unseres Menschseins zu rechnen. In erster Linie verstand sich aber Don Bosco immer als Verkünder der frohen Botschaft, deren Kern die Glaubensüberzeugung ist, daß Gott stärker ist als alle Unheilmächte und als alle machtbesessenen Politiker und Weltverbesserer

seiner Zeit und daß Gott seine ganze Macht auch zur Verwirklichung seines Reiches und zur Befreiung des Menschen einsetzen wird. Don Bosco verwirklichte auch den alttestamentlichen Grundsatz "Die Freude am Herrn ist eure Stärke" (Neh 8,10) und lebte in Wort und Tat das "Prinzip Hoffnung" im Vertrauen auf "Gottes Liebe, von der uns nichts trennen kann" (Röm 8,39). Gottes Gebot, das Don Bosco einer autonomiesüchtigen Zeit verkündete, deutete er im Sinne der alttestamentlichen Propheten als frohmachende Orientierung für ein gelingendes Leben, als Hilfe zur Verwirklichung der wahren Freiheit. Er deutete das Gesetz, hebräisch *tora*, im Sinne des Alten Testaments als Wort der Zuwendung und der Liebe Gottes, als Hilfe zur Sinnverwirklichung des Lebens, als etwas Frohmachendes, das zur Fülle des Lebens führt.

5. Dienst am Frieden

Wie alle Propheten warnte Don Bosco vor jeder Art von Gewalt im öffentlichen Leben und rief die Kirche, die Könige und Minister, die Parteien und ebenso seine Mitbrüder und Jugendlichen zur Versöhnung und zum Dienst am Frieden auf. So hatte schon Jesaja im 8. Jahrhundert v. Chr. die Mächtigen in Jerusalem gewarnt: "Weil dieses Volk die ruhig dahinfließenden Wasser von Schiloach verachtet, darum wird der Herr die gewaltigen und großen Wasser des Euftrat über sie dahinfluten lassen" (Jes 8,6f). In dem von sozialen Spannungen bestimmten 19. Jahrhundert verkündete Don Bosco im Geist der Bibel eine neue Brüderlichkeit, die nicht auf Kosten anderer leben will, sondern zur Freiheit und Selbstentfaltung aller führt. Er scheute sich dabei nicht, die verderblichen Strömungen und Einstellungen auch als solche zu bezeichnen. Wenn er in der Terminologie des 18./19. Jahrhunderts über sein Wirken die Begriffe "Religion, Vernunft, Liebe" stellte, so bedeutet dies vor allem eine ganzheitliche Schau des Menschen, der ohne Gott nicht auskommt, der aber zugleich um seine Befähigung zur rechten Gestaltung der Welt weiß und darüber hinaus mit Paulus überzeugt ist: "Das Größte unter ihnen ist die Liebe" (1 Kor 13,13).

6. Warnung vor Götzen aller Art

Als prophetischer Mahner warnte Don Bosco die Seinen vor den zu allen Zeiten gefährlichen Götzen aller Art: Mammon, bloßes Profitdenken, stumpfsinniger Materialismus, Weltweisheit, die meint, ohne Gott auskommen zu können, maßloses Machtstreben aller Gruppierungen und Parteien. Zugleich kämpfte Don Bosco innerhalb der Kirche seiner Zeit, die sich auf der ganzen Linie auf dem Rückzug befand, an gegen Resignation und Flucht aus der

Verantwortung. "Die Kirche", so schreibt Alois Schuh, "darf nicht aufhören, 'Dämonen auszutreiben', d.h. die Mächte zu entlarven, die uns versklaven wollen, und denen nahe sein, die Opfer teuflischer Mächte geworden sind". Don Bosco kämpfte auch gegen eine unverantwortliche Inkompetenz der gläubigen Christen in den vielen brennenden Fragen der Zeit und verpflichtete alle auf das, was man heute "Prinzip Verantwortung" nennt.

7. Kindsein vor Gott

Don Bosco wußte sehr wohl um die Bedeutung des Kindseins vor Gott bei der Verwirklichung des Reiches Gottes. Nur wo die Menschen ihrem Stolz abschwören und wie Kinder, die auf keine eigene Leistung pochen können, alles von Gott erwarten, da erfahren sie, wie Gott Großes an ihnen und durch sie tut (vgl. Ps 8,3; Jes 7,14; 9,5; Mich 5,2). Als Hinweis auf die ganz anderen Maßstäbe Gottes erfuhr Don Bosco Gottes wunderbares Wirken in seinem heiligen 15jährigen Schüler Domenico Savio, über dessen Leben das biblische Wort stand "Deine Huld ist besser als das Leben" (Ps 63,4). Don Bosco begnügte sich in seiner ganzen prophetischen Verkündigung nicht mit Wenigem, sondern strebte das in Eph 4,13 genannte hohe Ziel an, "daß die Menschen zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, zu vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen".

V. DER WIRKUNGSBEREICH DON BOSCOS

Alle Propheten hatten ihren bestimmten Wirkungsraum, wo sie als Boten Gottes auftraten. Sie waren zu einem bestimmten Hörerkreis gesandt. Darüber hinaus wußten sie, daß ihre Botschaft auch in die Zukunft hinein wirken würde. So war auch bei Don Bosco die Gruppe der Menschen, zu denen er gesandt war, ein klar umschriebener Bereich, auch wenn er darüber hinaus stets für andere offen war. Er wußte auch, daß seine Mitbrüder einmal in aller Welt seinen Auftrag weiterführen würden.

1. Adressaten der Botschaft Don Boscos

a) Die ersten Adressaten der prophetischen Tätigkeit Don Boscos war die arme und verlassene Jugend, zuerst in der rasch wachsenden Industriestadt Turin, dann auch bald darüber hinaus. Er besorgte ihnen alles zum Leben Notwendige und vermittelte ihnen vor allem die Fähigkeit, vor Gott und den

Menschen in allen Bereichen ihr Leben sinnvoll zu gestalten. Als Basis dafür empfahl er ihnen das Leben aus dem Glauben, zu dessen Pflege er alle seine Kräfte einsetzte. Vor allem als Apostel des Bußsakraments gab er den ihm Anvertrauten Orientierung vom Wort Gottes her und führte sie so zum wahren inneren Glück. Er wurde für die Jungen, die von der Gesellschaft an den Rand gedrängt waren, zum Fürsprecher in ihrer Hilflosigkeit und machte sich zum Sprecher all derer, die Opfer der Rücksichtslosigkeit der Gesellschaft geworden waren.

b) Im Einsatz für seine Jungen kam Don Bosco auch sehr viel mit anderen Kreisen in Berührung, an denen er im Blick auf die Jugend ebenfalls einen prophetischen Auftrag erfüllte. Er begegnete den herrschenden Schichten seiner Zeit nicht so sehr als Gerichtsprophet, sondern brachte ihnen durch Anträge, Bettelbriefe, Anfragen und zähes Verhandeln bei, daß sie aufgrund ihrer Mitverantwortung für alle Schichten der Gesellschaft seine Jugendwerke unterstützen mußten. Dabei zeigte er den Reichen seiner Zeit den vom Evangelium empfohlenen Weg, "mit Hilfe des ungerechten Mammon sich Freunde im Himmel zu machen" (Lk 16,9). Er redete dabei auch den Politikern ins Gewissen, der Kirche und damit auch seiner Jugendpastoralarbeit den notwendigen Freiraum zu belassen, in dem allein eine segensreiche Tätigkeit zum Wohl des Ganzen möglich ist. Er gewann sogar die Unterstützung des Königshauses, obgleich er mehrfach in Briefen vor einer kirchenfeindlichen Politik gewarnt und den Tod von Mitgliedern des Hauses Savoyen vorausgesagt hatte (MB V 233-249). Don Bosco brachte auch die staatlichen Stellen, die ihn lange Zeit polizeilich überwachen ließen, schließlich soweit, daß sie ihn in seinem Eintreten für die Jugend unterstützten.

c) Schon von den alttestamentlichen Propheten gilt: "Die prophetische Botschaft war ihrem Wesen nach universal. Sie wollte zu einem universalen Heil führen. Die Universalität der Botschaft redete von der Möglichkeit und Notwendigkeit des Lebens unter Gottesherrschaft und in der Gottesgemeinschaft und von dem Weg dazu" (Georg Fohrer)²⁷. Noch zu seinen Lebzeiten erfuhr Don Bosco, wie sein Werk sich über ganz Italien ausbreitete, in Frankreich und Spanien Fuß faßte und seit 1875 auch in überseeischen Missionsgebieten Großes leistete. Im Wissen um seine weltweite Verantwortung ließ Don Bosco überall das Wort Gottes verkünden und erwies sich selbst und noch mehr in den hundert Jahren seit seinem Tod durch die Tätigkeit des Salesianischen Werks in aller Welt "als Zeuge Christi bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1,8).

2. Orte des prophetischen Wirkens Don Boscos

a) Der Jugendapostel von Turin erklärte eindeutig: "Don Bosco ist Priester am Altar, im Beichtstuhl, inmitten seiner Jungen, im Haus der Armen, im Palast des Königs und der Minister" (MB VIII 534). Der vorzüglichste Ort seiner prophetischen Tätigkeit war die Kapelle des Oratoriums, dann die Heimkirche und später die Mariahilfbasilika, wo er seinen Jugendlichen das Brot des Wortes und des Sakramentes brach. Dort stand auch sein Beichtstuhl, wo er stets bereit war, den Jungen von Gott die Vergebung der Sünden und den Frieden Christi zu vermitteln.

b) Darüber hinaus war das ganze Haus Ort der Verkündigung, wo Don Bosco seinen Jugendlichen Obdach und Nahrung, schulische und berufliche Ausbildung gab und so seine Verkündigung im Kirchenraum außerhalb der Kirche erläuterte und als glaubwürdig auswies. Er sah es als seine besondere Aufgabe an, "Gott in den Herzen der Jugendlichen und nicht nur durch eine Tür der Kirche, sondern auch durch die der Schule und der Werkstätte Einlaß zu verschaffen" (MB VI 815f).

c) Zum Haus, das für Beheimatet- und Angenommensein steht, gehörte bei Don Bosco wesentlich der Spielhof, darüber hinaus auch Schulräume und Lehrwerkstätten. Alles war in seinen Pastoralplan miteinbezogen. Dafür empfahl Don Bosco: "Man gewähre volle Freiheit zu springen, zu laufen, nach Belieben zu lärmen; Sport, Musik, die Wanderungen und das Theater sind die wirksamsten Mittel, um die Ordnung zu wahren" (MB VIII 48).

d) Auch außerhalb Turins, wenn Don Bosco im Herbst mit seinen Jungen die schon erwähnten großen Wanderungen unternahm und mit ihnen auf den Dörfern Piemonts Theater spielte, desgleichen wenn er die stets überfüllten Jugendgefängnisse besuchte oder im Vorzimmer des Papstes und von Ministern wartete, um Gehör für seine Anliegen zu erbitten, auch bei seinen Reisen nach Frankreich und Spanien, wo Tausende den heiligen Priester hören und sehen und von ihm geheilt werden wollten: überall wußte sich Don Bosco als prophetischer Sprecher Gottes, der nicht seine eigene Person, sondern Gottes Wort und Wahrheit in den Mittelpunkt seines gesamten Lebens und Wirkens stellte.

3. Die Prophetenschüler Don Boscos

a) Von einigen alttestamentlichen Propheten wird berichtet, daß sie Schüler hatten, die ihr Wort hörten und auch aufzeichneten. So etwa Baruch für den am Predigen gehinderten Jeremia (Jer 36). Solche Aufzeichnungen sollten

für die Nachwelt ein Zeugnis sein (Jes 8,1f.16), daß Gottes Wort durch den Mund seiner Propheten zuverlässig und wahr ist. Auch Don Bosco mußte sich Gedanken machen, wie seine Verkündigung unter der Jugend weitergehen solle. Zur Weiterführung seiner Arbeit durch eine Ordensgemeinschaft forderte ihn erstaunlicherweise der berüchtigte Innenminister Rattazzi selbst auf, der eben alle Orden verboten hatte (MB V 697-699). Er beriet Don Bosco selbst in juristischen Fragen seiner Gemeinschaft, damit sie nicht unter die Bestimmung der Ordensaufhebungsgesetze fiel. Zur Ausweitung und Weiterführung seines Apostolats unter der Jugend gründete Don Bosco auch die Mariahilfsschwestern, die Salesianischen Mitarbeiter, ferner die Vereinigung der 'Ehemaligen'. Sie sollten "Salz der Erde, Licht der Welt, die Stadt auf dem Berg sein" (Mt 5,13f), die von Christus angestrebte Kirche als Kontrastgesellschaft zur rein irdisch orientierten Gesellschaft; diese lebendige Kirche sollte durch ihr dienendes Dasein und durch ihr Leben aus Gottes Wort und Geist prophetische Zeugin für das Reich Gottes sein. Wo lebendige Glieder der Kirche diesem Auftrag folgen, wird geschehen, was Sach 8,23 für die Endzeit voraussagt, wo die Heidenvölker zu den Juden kommen und sagen: "Wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört: Gott ist mit euch".

b) Im Verlauf der letzten hundert Jahre kamen noch weitere Gruppierungen hinzu, die Don Boscos prophetischen Auftrag weiterführen, z.B. die Volontarie di Don Bosco und einige Schwesternkongregationen. Im Blick auf seine Botschaft in der Zukunft sagte Jesaja: "Ich will diese Warnung sorgfältig bewahren und die Lehre in meinen Jüngern wie mit einem Siegel verschließen" (8,16). So wollte Don Bosco auch, daß die Salesianische Familie sein Werk weiterführe, seine Botschaft überall je neu verkünde. Was schon Merkmal der alttestamentlichen prophetischen Botschaft war, daß die Texte aktualisiert, ergänzt, fortgeschrieben wurden, muß auch mit Don Boscos Botschaft und Sendung geschehen: Sie müssen stets neu übersetzt, gelebt und weitergegeben werden. Daher erhält die Salesianische Kongregation in Konst. 146 als Auftrag: "Unter Anleitung des Heiligen Geistes in einem bestimmten Augenblick der Geschichte den Willen Gottes für den wirksamen Dienst an der Kirche zu erkennen".

c) Um das neue und seine Zeit Provozierende seiner Prophetentätigkeit zu illustrieren, sagte Don Bosco den Kritikern seines Jugendwerks und seiner modernen Ordensgemeinschaft, sie würden "in Hemdsärmeln arbeiten" (MB II 411), d.h. auf eine unkonventionelle Weise vorgehen, um Gottes Wort auf jede Weise mit dem Leben der Jugendlichen in Verbindung zu bringen. Der entscheidende Lernort für seine Mitbrüder und Freude sollte der Bereich des Alltäglichen sein. In einer Zeit, wo in Italien die Zahl der geistlichen Berufe

erschreckend rasch zurückging, gewann Don Bosco viele junge Menschen für die Weiterführung seines prophetischen Auftrags. So wie der junge Elischa, dem Ruf des amtsmüden Elia freudig Folge leistete (1 Kön 19,19-21), so erfuhr es Don Bosco hundertfach bei seinen jungen Mitbrüdern. In seiner Kongregation, die am Anfang fast nur aus jungen Klerikern und Theologiestudenten bestand, erfüllte sich das in Joel 3,1 Angekündigte: "Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure Alten werden Träume haben und eure jungen Männer Visionen".

d) Bis zum heutigen Tag ist denen, die Don Boscos Werk weiterführen, aufgetragen, das mündlich und schriftlich von Don Bosco Überlieferte zu studieren, es in die jeweilige Gegenwart zu übertragen und so Don Boscos prophetischen Dienst und sein Werk zu übernehmen. Diesen Auftrag erfüllen heute 34 000 Salesianer und Don-Bosco-Schwestern und darüber hinaus viele Tausende in der großen Salesianischen Familie in aller Welt, die als 'Prophetenschüler' Don Boscos Erbe lebendig bewahren und so bezeugen, daß auch heute noch Gottes Wort und Geist Menschen berufen und befähigen können, zum Heil der anderen prophetisch zu wirken.

VI. PROPHETENSCHICKSAL UND GRENZEN DES PROPHETISCHEN WIRKENS DON BOSCOS

Wie alle Propheten erfuhr auch Don Bosco manchen Widerstand bei seinem Dienst, von außen, aber auch aus sich selbst. Die meisten Schwierigkeiten erwuchsen ihm von Menschen, die sein Werk nicht verstanden oder aus ideologischen Gründen meinten, es bekämpfen zu müssen. Don Bosco stieß aber auch auf Grenzen, die in seiner eigenen Biographie begründet waren. In allem aber erwies sich das Wort Gottes, in dessen Dienst er stand, als die stärkere Macht, die garantiert, daß Gott stets seine Ziele in der Heilsgeschichte trotz des Widerstandes der Welt und der Begrenztheit seiner Boten erreicht.

1. Prophetenschicksal Don Boscos

a) Menschen, die sich von Gottes Wort in Dienst nehmen und bestimmen lassen, gelten bei der Erledigung ihrer Aufträge den anderen als Unruhestifter, die man isolieren oder ausschalten muß. Die prophetischen Gestalten aller Zeiten wie auch Don Bosco fallen einfach aus dem Rahmen des Üblichen, lassen sich daher nicht in gängige Schablonen pressen, provozieren durch ihr charismatisch geleitetes Tun viele Menschen: die Selbstsicheren, die

Ewiggestrigen, die Weisen dieser Welt. Ihnen allen gelten die Propheten als Verrückte, als Schwärmer, wie es Paulus von sich in seiner sogenannten "Narrenrede" (2 Kor 11,16-12,13) anschaulich beschreibt. In Wirklichkeit spüren die weltverfallenen Menschen, daß diese "Toren um Christi willen" (1 Kor 4,10) ihre Fragwürdigkeiten aufdecken und sovieles in ihrem scheinbar so geordneten Leben hinterfragen. Schon Paulus mußte innerhalb der Kirche denen, die so schnell bei der Hand sind, unbequeme Zeitgenossen mundtot zu machen, mahnend zurufen: "Löschst den Geist nicht aus" (1 Thess 5,19)!

b) Es gehört bis heute zum normalen Prophetenschicksal und daher auch zum Leben Don Boscos, in Kirche und Staat Verdächtigungen und Anfeindungen ertragen zu müssen. Beide Größen fühlten sich durch Don Boscos ungewohnten Methoden der Pädagogik und Pastoral bedroht. Trotz aller polizeilicher Überwachung konnten die Staatsorgane jedoch bei Don Bosco keine Anhaltspunkte für eine strafrechtliche Verfolgung finden. Erheiternd liest sich die Episode aus der Anfangszeit des Oratoriums, als zwei gutmeinende geistliche Mitbrüder den nach ihrer Ansicht verrückt gewordenen Don Bosco ins Irrenhaus bringen wollten, von ihm übertölpelt, aber schließlich selbst dort landeten (MB II 414-416). Nach anfänglich großen Erfolgen bei den Friedensvermittlungen zwischen Kirche und Staat, vor allem zur Besetzung der vielen vakanten Bischofsstühle, mußte Don Bosco auf Intervention Bismarcks hin (MB X 528.550) diese Verhandlungen einstellen. Bei den Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat stützte sich die Regierung auf willfährige Hoftheologen, denen Don Bosco als falschen Propheten ins Gewissen redete, weil sie die verfehlte Kirchenpolitik der Regierung auch noch theologisch zu rechtfertigen suchten (MB V 242-244). Wie die falschen Propheten des Alten Testaments "ließen sie ihr angebliches Jahwe-Wort durch die politisch und wirtschaftlich einflußreichen Kreise manipulieren" (Josef Scharbert)²⁸. Sehr schmerzlich empfand Don Bosco in der Frage der Gestaltung seiner Kongregation den hinhaltenden Widerstand der Kurie in Turin (MB XII 395 u.ö.) und Rom (MB IX 499), die für das Neue in der Arbeitsweise Don Boscos und seiner Salesianer zum Teil sehr wenig Verständnis zeigten.

c) Daß Don Bosco so entschieden die Rechte und den Glauben der Kirche verteidigte, schaffte ihm auch anderswo Feinde. Ein fanatischer General forderte ihn zum Duell auf (MB V 245-249). Anhänger von Sekten ließen Mordanschläge auf ihn verüben (MB IV 696-709). Don Bosco mußte sich mehrfach bei nächtlichen Versehungen von größeren Jugendlichen gegen Mordversuche schützen lassen. Dazu rettete ihn mehrfach der schon erwähnte graue Hund, der die Angreifer in die Flucht schlug (MB IV 718 u.ö.). Nach dem Zeugnis seiner Biographen wurde Don Bosco besonders während der

Anfertigung der Regel, auch vom Satan belästigt (MB V 694).

d) Schmerzlicher hat Don Bosco das Prophetenschicksal erfahren in Enttäuschungen, die ihm eigene Mitarbeiter bereiteten, die bis zur Abspaltung von seinem Werk führten. Auch mit seinen Mitbrüdern hatte er manchen Ärger, weil ihnen der Elan des Stifters zu kühn und die Lebensweise zu hart waren. Viele Grenzen setzte dem prophetischen Wirken Don Boscos auch seine angegriffene Gesundheit, wobei er sich nicht anmerken ließ, wie sehr er dadurch in seiner Tätigkeit behindert war, zumal er auch zumeist auf die notwendigen Maßnahmen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit verzichtete.

e) All dies ertrug Don Bosco im Vertrauen auf Gott, der ihn gesandt hatte. So mußte ja Gott schon im Alten Testament seinen Propheten angesichts der Hartherzigkeit des Volkes Israel tröstend sagen: "Du aber gürt dich, tritt vor sie hin, und verkünde ihnen alles, was ich dir auftrage. Erschrick nicht vor ihnen. Ich selbst mache dich heute zur befestigten Stadt, zur eisernen Säule und zur ehernen Mauer gegen das ganze Land, gegen die Könige. Mögen sie dich bekämpfen, sie werden dich nicht bezwingen; denn ich bin mit dir, um dich zu retten – Spruch des Herrn" (Jer 1,17-19). Don Bosco wußte auch um die 1800 Jahre alte Erfahrung der Kirche, daß "die Sache Jesu stets wie im Todeskampf liegt" (Kardinal Newman), daß das Eintreten für Gott und sein Wort von vielen als Torheit angesehen wird und daß diese Anfechtung von den Gläubigen durchgestanden werden muß. Den Boten Christi, "die wie Schafe mitten unter Wölfe gesandt sind" (Mt 10,16), gilt zu allen Zeiten aber auch die Zusage Christi: "Fürchte dich nicht, du kleine Herde. Denn euer Vater hat beschlossen, euch das Reich zu geben" (Lk 12,32).

f) Trotzdem mußte Don Bosco angesichts des ihm nicht ersparten Prophetenschicksals, angesichts vieler Rückschläge und Anfechtungen aller Art sich im Gebet immer wieder dazu durchringen, ja zu sagen zum Willen Gottes und so Kraft gegen Resignation und Mutlosigkeit zu gewinnen. Ganz sicher kam auch Don Bosco in solchen Situationen wie Mose (Ex 4,10) oder Jeremia (1,9) die Versuchung an, seinen Auftrag zurückzugeben, oder wie Abraham (Gen 12, 10-20), Elija (1 Kön 19) oder Jona (Jon 1) zu fliehen. Aber auch er spürte mit Paulus, daß er sich dem Ruf Gottes nicht entziehen darf: "Ein Zwang liegt auf mir. Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde" (1 Kor 9,16).

2. Grenzen des Prophetischen bei Don Bosco

a) Wie jeder Mensch und wie die prophetischen Gestalten der Bibel hatte Don Bosco auch seine Grenzen. Diese waren zum Teil zeitbedingte

der oft, und zwar anders als die alttestamentlichen Propheten, Humor und frohe Weltoffenheit zeigte, wie aus etlichen Stellen der Evangelien zu schließen ist.

VII. SCHLUSSGEDANKEN

1. Bedeutung Don Boscos für die Gegenwart

Der Blick auf Don Bosco und seinen prophetischen Dienst darf, wie schon eingangs gesagt, sich nicht mit einem historischen Rückblick auf das erfolgreiche Wirken eines begnadeten Heiligen begnügen. Es geht vielmehr um einen Appell an uns, wie Don Bosco aus der Kraft des Wortes und Geistes prophetisch zu leben und zu wirken. Alle in der Kirche, erst recht aber die Mitglieder der Salesianischen Familie, sind dazu berufen und dazu auch befähigt. Alle sind wir Mitarbeiter am großen Heilswerk Gottes. Auch wir sollen wie die Propheten die Menschen zur Umkehr von allen falschen Wegen aufrufen und sie zum Umdenken bringen angesichts sovieler gefährlicher Entwicklungen. Wir müssen auch den Mut aufbringen, vom Gericht Gottes zu reden, wo Unrechtsstrukturen und menschliche Torheit alles zu vernichten drohen. Dabei geht es aber stets um Gericht im Sinne der Bibel, daß Gott alles vernichtet, was uns vernichten will, und uns so aus tödlichen Zwängen befreit. Diesen Gott des Lebens und der Befreiung, der uns Menschen zur Vollendung führen wird und dafür alle Macht seiner Gnade einsetzt, dürfen auch wir heute wie Don Bosco damals verkünden.

2. Weiterführung seines prophetischen Auftrags

Wichtig ist auch, daß wir uns bemühen, wie Don Bosco und die vielen anderen vorbildlichen Menschen, die prophetische Daseinsweise zu leben, die alles von Gott erwartet und unseren Glauben von Verkrustung und Fehlinterpretation bewahren will. Daß dies in der Kirche in jedem Jahrhundert sichtbar gelingt, ist nach Anselm von Canterbury ein Kriterium dafür, daß Gottes Reich schon in dieser Weltzeit eine Wirklichkeit ist: "Wenn es in der Kirche keine Heiligen mehr gibt, (in denen Gottes Wort und Geist machtvoll wirken), dann ist die Auferstehung Jesu widerlegt", ist das Reich Gottes in unserer Welt keine Wirklichkeit. Der Geist Gottes aber, der nach einem modernen Theologen "von ansteckender Gesundheit" ist, steht dafür ein: "Die Kräfte der Unterwelt werden die Kirche nicht überwältigen" (Mt 16,18).

3. Ständige Unruhe für das Reich Gottes

Der besondere prophetische Auftrag der Kirche von heute ist, die vielen abständigen Christen zu überzeugen, die anonymen Christen zu bewußt aus der Kraft des Wortes und Geistes Christi lebenden zu machen. Damit dies gelingt, müssen wir in der Kirchen im Geist der Propheten und durch die prophetische Daseinshaltung den Mut haben, die Kirche von allem Musealen und bloß Epigonenhaften zu befreien, sie durch den Geist aus der Mentalität des Buchstabens herauszuführen und sie aus einer falschen Sicherheit aufzuscheuchen, wo wir Christen uns auf den Lorbeeren früherer Zeiten und ihrer Heiligen ausruhen wollen. "Wenn du an das Reich Gottes denkst, mußt du unruhig werden", schreibt Maria Ward. Eine solch heilsame Unruhe für Gottes Reich muß auch uns angesichts des prophetischen Lebens und Wirkens Don Boscoss erfassen, damit wir die Nöte der jungen Menschen unserer Tage nicht übersehen, sondern ihnen in der Kraft des Wortes und Geistes Gottes helfen, den wahren Sinn ihres Lebens zu finden und zu erfüllen.

4. Vertrauen auf Gottes Wort und Geist

Uns Christen gilt die Zusicherung Gottes "Ihr alle seid Geistliche", wie Karl Hermann Schelkle ein Buch überschrieb³⁰. Das bedeutet: Wir leben aus der Kraft des Geistes Gottes. Das müssen wir wissen angesichts einer so selbstsicher auftretenden Menschheit, die scheinbar ohne Gott ganz gut leben kann, die aber unbewußt doch nach ihm Ausschau hält und daher auf unseren prophetischen Dienst wartet, mehr als wir es vielleicht selbst wahrhaben wollen. Wenn wir uns also dazu von Gott in Dienst nehmen lassen und der Kraft seines Wortes und der Mächtigkeit seines Geistes vertrauen, werden auch wir den uns aufgetragenen prophetischen Dienst an den Menschen unserer Tage leisten können. Das Jubiläumsjahr Don Boscoss 1988 und seine vorbildlich gelebte prophetische Daseinsweise ermuntern uns dazu, wie er dem berufenden Gott zu antworten: "Hier bin ich, sende mich" (Jes 6,8). Mögen wir auch schwache Menschen sein und erfahren, "daß wir wie Gras sind, das verdorrt", was uns wie Don Bosco und die vielen prophetischen Gestalten der Heilsgeschichte trägt, ist "das Wort unseres Gottes, der bleibt in Ewigkeit" (Jes 40,7f).

- ¹ JOHANNES PAUL II, *Don Bosco, ein Freund der Jugend. Brief Johannes Paulus II. an den Großrektor der Salesianer*, Egidio Viganò, zur Jahrhundertfeier des Todes des heiligen Giovanni Bosco: L'Osservatore Romano (deutsch), Dokumente, 18(1988) Nr. 12, Beilage XI, 18.März 1988, S. 7-9; lateinisches Original "Iuvenum Patris", Osservatore Romano vom 31.1.1988
- ² DERS, a.a.O., Nr. 8
- ³ FRANZ JOSEF STENDEBACH, *Rufer wider den Strom. Sachbuch zu den Propheten Israels*, Stuttgart 1985, S. 143.
- ⁴ CLAUD WESTERMANN, *Zur Erforschung und zum Verhältnis der prophetischen Heilsworte*: ZAW 98(1986)2.
- ⁵ ANNEMARIE OHLER, *Grundwissen Altes Testament*, Bd. 3: Propheten – Psalmen – Weisheit, Stuttgart 1988, S. 15.
- ⁶ ALFONS DEISSLER, *Dann wirst du Gott erkennen. Die Grundbotschaft der Propheten*, Freiburg – Basel – Wien 1987, S. 17.
- ⁷ WALTER NIGG, *Don Bosco*, München 1977, S. 38.
- ⁸ PIETRO STELLA, *Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco*: Rivista di storia e letteratura religiosa, 4(1968) Nr. 3, S. 448-469; DERS, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica II: Appendice: Note per uno studio sui sogni di Don Bosco*, Zürich 1969, S. 507-569; CECILIA ROMERO, *I sogni di Don Bosco*. Edizione critica, Leumann (Torino) 1978; RENZO BASCHERA, *Le profezie di Don Bosco*, Torino 1981; *I sogni di Don Bosco*, hrg. Pietro Zerbino, Leumann (Torino) 1987.
- ⁹ GEORG FOHRER, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin – New York 1972, S. 85.
- ¹⁰ KLAUS KOCH, *Die Profeten I*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1978, s. 15.
- ¹¹ GEORG FOHRER, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin New York 1972, S. 71-86.
- ¹² DERS, S. 85.
- ¹³ Ebd.
- ¹⁴ JOHANNES PAUL II, a.a.O., Nr. 16.
- ¹⁵ DERS, Nr. 10.
- ¹⁶ GEORG FOHRER, *Die Propheten des 8. Jahrhunderts. Die Propheten des Alten Testaments* Bd. 1, Gütersloh 1974, S. 11.
- ¹⁷ JOHANNES PAUL II, a.a.O., Nr. 11.
- ¹⁸ HANS-JOACHIM KRAUS, *Prophetie heute. Die Aktualität biblischer Prophetie in der Verkündigung der Kirche*, Neukirchen-Vluyn 1986, S. 13.
- ¹⁹ JOHANNES PAUL II, a.a.O., Nr. 13.
- ²⁰ Deutsch herausgegeben und kommentiert von Johannes Wielgoss: *Der Rundbrief des heiligen Johannes Bosco vom 19.März 1885 an die Salesianer*, 18.Folge der Schriftenreihe zur Pflege salesianischer Spiritualität, Ens Dorf 1987; bes. der Abschnitt 'Johannes Boscos prophetischer Dienst in der Kirche', S. 17-20.
- ²¹ DERS, S. 17.
- ²² DOMENICO RUFFINI, *Cronache dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*, Roma, Archivio Salesiano Centrale, quad. 5, S. 10 (zitiert nach Johannes Paul II, a.a.O., Anm. 25).
- ²³ JOHANNES PAUL II, a.a.O., Nr. 15.
- ²⁴ DERS, Nr. 16.

²⁵ KLAUS KOCH, a.a.O., S. 15.

²⁶ JOHANNES PAUL II, a.s.O., Nr. 13.

²⁷ GEORG FOHRER, *Erzähler und Propheten im Alten Testament*, Heidelberg – Wien 1985, S. 94.

²⁸ JOSEF SCHARBERT, *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.*, Köln 1965, S. 546.

²⁹ Vgl. GIOVANNI BOSCO, *Il beato Domenico Savio*, Torino 1950, S. 139-150.

³⁰ KARL HERMANN SCHELKLE, *Ihr alle seid Geistliche*, Einsiedeln 1965.

“LA OPCIÓN POR LOS POBRES” Y EL CARISMA SALESIANO

Pascual CHAVEZ VILLANUEVA, s.d.b. San Pedro Tlaquepaque, Jal., México

*“Yo afirmo que los pobres salvarán al mundo, y que lo salvarán sin querer, lo salvarán a pesar de ellos mismos, que no pedirán nada a cambio de ello, sencillamente porque no sabrían el precio del servicio que han prestado” (G. BERNANOS, *Les Enfants humiliés*).*

“Mi evangelio es el evangelio de los pobres. Jamás me sentiría satisfecho si tuviera un solo malentendido con los que poseen la confianza de los pobres. Jamás me alegraría de lo que pueda dividir el mundo y la esperanza de los pobres” (E. MOUNIER) ¹

Introducción

El 1° de septiembre de 1962 resonó la voz de un profeta, por medio del cual Dios habló nuevamente a su Iglesia y, a través de ella, al mundo. Se trata de Juan XXIII - “el hombre enviado por Dios que se llamaba Juan”- quien, en su famoso discurso transmitido por Radio Vaticana, proclamó: “Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal como es y quiere ser: como la Iglesia de todos y, particularmente, *la Iglesia de los pobres...*”. Faltaba un mes para el inicio del Concilio Vaticano II°, del que se esperaba la gracia de Dios en vistas a la renovación de la Iglesia universal, y en este contexto histórico el Papa Juan manifiesta su inquietud y su deseo de que el tema de los pobres ocupe el lugar que le corresponde en el corazón del Evangelio y de la Iglesia.

La declaración del Papa suscitó una auténtica conmoción, y aun cuando su inquietud profética no encontró eco en los esquemas preparatorios de los Documentos conciliares, puso en marcha un movimiento que tomará el nombre de “Iglesia de los pobres” y que se vio prontamente acompañado de la consiguiente reflexión teológica.

Destaco, entre otros, a M. D. Chenu, quien en una conocida ponencia relaciona con claridad la pobreza con el compromiso liberador: “Todo esto es cierto -dice después de hablar de la pobreza como ascesis y como imitación

de Cristo-, mas, para la verdad y la eficacia, sólo lo es si se asume por una esperanza que lleva a un compromiso en la historia para conseguir la liberación y la felicidad de todos los hombres". Y cita la famosa frase de Ricoeur: "No es posible estar con los pobres más que estando contra la pobreza".³

Asimismo importante es el aporte dado por otro dominico francés, el P. Congar, quien en su artículo "La Iglesia pobre y misionera" ofrece dos contributos fundamentales: 1) El que los pobres "pueden ser reveladores de Dios", lo que Puebla llamará años más tarde "potencial evangelizador de los pobres"; y 2) "la fundamentación teológica de la opción por el pobre", que Congar enraiza en la realidad misma de la Encarnación, llevada a cabo en circunstancias históricas muy concretas.⁴

En fin, la obra de Gauthier ("*La pobreza en el mundo*") pone de relieve, por una parte, la fuerza histórica de los pobres y, por otra, la relación dialéctica que se da entre la "dimensión ontológica" de la Iglesia (su ser pobre) y la "dimensión funcional" (su ser para los pobres). Es claro que sólo una Iglesia pobre será servidora de los pobres, y sólo una Iglesia que esté inserta entre los pobres se conservará pobre.⁵

Sin llegar a hacer del tema de los pobres una línea-fuerza, el Concilio Vaticano II^o hizo unas aportaciones muy significativas como son las que se encuentran en *Lumen Gentium* § 8 en que la pobreza de la Iglesia y su tarea primordial en favor de los pobres se fundamentan en Cristo Jesús; y *Gaudium et Spes* § 63, en que se denuncia el abismo creciente entre los países ricos y desarrollados, y los pobres y subdesarrollados.⁶

Justamente éstos son los elementos que serán profundizados en las Asambleas de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) que harán de la "opción por los pobres" un centro ordenador tanto de la autocomprensión de la Iglesia latinoamericana como de su praxis pastoral. Nos basta citar aquí el documento final sobre "La Pobreza de la Iglesia" (Medellín) y la Cuarta Parte del Documento de Puebla, para constatar cómo la Iglesia se perfila, cada vez con más nitidez, como una Iglesia pobre y para los pobres.

Al mismo tiempo que se percibe una continuidad, se registra una diferencia entre la Iglesia y la teología de Europa y la de América Latina: allá el problema es el ateísmo, acá el problema es la pobreza generalizada inhumana y antievangélica, tanto peor por darse en un continente mayoritariamente católico. Allá el interlocutor de la teología es el no-creyente, acá el interlocutor es el pobre y oprimido. Allá la pastoral se encuentra con la tarea de cómo hacer creíble la fe para el superhombre, acá la tarea es la de cómo "verificar" la fe para el infrahombre. Allá la teología se elabora bajo la preocupación de armonizar la fe con la razón, acá se insiste en el carácter social del conocimiento.

La teología de la Liberación es una elaboración teológica de esta decisión de la Iglesia de ser pobre y hacerse servidora de los pobres. En este sentido se puede afirmar, junto con Norbert Lohfink, quien al preguntarse por el origen y la fuerza motriz de esta teología, dice: "Su palabra clave no es, quizá, 'liberación', sino 'opción por los pobres'"⁷

Mucho se ha escrito y discutido desde entonces, llegando no sólo a precisar mejor el significado de la expresión en sí, sino sobre todo a la realización progresiva de esta "utopía", por medio de la "inserción popular", lo que implica el "*estar desde, con y para los pobres*".

El desarrollo alcanzado por el tema de la opción por los pobres y su consiguiente elaboración teológica en el tercer mundo puede medirse más justamente si se consideran a fondo las reacciones que este movimiento -puesto en marcha por S. S. Juan XXIII - ha suscitado en Europa y en el interior de nuestro mismo Continente latinoamericano, tanto en el plano teológico como en el plano político, tanto a nivel jerárquico como a nivel popular.

Un lugar importante, dentro de esta búsqueda de clarificación y de orientación, lo han ocupado las dos intervenciones oficiales de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en la primera de las cuales se lee, sin embargo: "Esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la 'opción preferencial por los pobres'" (Introducción, 6); y casi a manera de inclusión "La llamada de atención contra las graves desviaciones de ciertas 'teologías de la liberación' de ninguna manera debe ser interpretada como una aprobación, aun indirecta, dada a quienes contribuyen al mantenimiento de la miseria de los pueblos, a quienes se aprovechan de ella, a quienes se resignan o a quienes deja indiferentes esta miseria" (XI. Orientaciones, 1). Y, sobre todo, la última carta encíclica de Juan Pablo II ("*Sollicitudo rei socialis*"), que además de dar un reconocimiento al esfuerzo hecho en América Latina para afrontar de un "*nuevo modo*" los problemas de la miseria y el subdesarrollo por la línea de la "*liberación*", entendida como categoría fundamental y como principio de acción, termina invitando a que se pongan por obra "con el estilo personal y familiar de vida, con el uso de los bienes, con la participación como ciudadanos, con la colaboración en las decisiones económicas y políticas y con la propia actuación a nivel nacional e internacional - las medidas inspiradas en la solidaridad y en *el amor preferencial por los pobres*" (46,2. 47,5).⁸

Ahora bien: ¿en qué medida afecta este *movimiento* al Carisma Salesiano, que tiene por destinatarios de su misión a "los jóvenes, de entre ellos los más pobres, abandonados y en peligro"?⁹

Esto es lo que trataremos de ver al analizar en la tercera parte de este

trabajo las implicaciones de un tema que no deja de resultar incómodo -como lo ha sido siempre - cuando se le toma con seriedad.

Pero antes, desde el punto de vista estrictamente bíblico, queremos preguntarnos qué significa de hecho esta expresión: “opción por los pobres”, qué relación tiene con la Biblia en general, y con el Nuevo Testamento, en particular.

1. “La Opción por los pobres” y la Biblia

Nos parece que está fuera de discusión que el Dios bíblico es un Dios que toma partido en favor de los pobres y de los oprimidos. Aunque son muchos los textos que nos hablan de Yahvé como el *Go'el*, el valedor de los desamparados, padre de los huérfanos y tutor de las viudas, hay un pasaje que ha sido considerado programático por relacionar la misión de Moisés con la revelación del Nombre Divino: “Dijo Yahvé: “Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel, al país de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los perizitas, de los jivitas y de los jebuseos. Así pues, el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen. Ahora, pues, ve: yo te envío a Faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto”.

“Dijo Moisés a Dios: “¿Quién soy yo para ir a Faraón y sacar de Egipto a los israelitas?” Respondió: “Yo estaré contigo y ésta será para ti la señal de que yo te envío: cuando hayas sacado al pueblo de Egipto, daréis culto a Dios en este monte”(Ex 3 7-12).

El texto está relacionado directamente con el Exodo, que es el elemento fundante de la fe de Israel y de su constitución como pueblo; por eso considero que puede ser un buen ejemplo para precisar lo que significa la expresión “*opción preferencial por los pobres*” a la luz de la Sagrada Escritura.

a) *La preocupación por los pobres*

A nosotros puede sorprendernos, quizá, la preocupación de Dios por los pobres, y en muchos casos, hasta tal vez chocarnos; de aquí la tentación de dar una significación religiosa, “espiritualista”, al término ‘pobre’, tal como hace Gelin¹⁰, mientras que es evidente que la pobreza de la que hablan los Salmos es la pobreza efectiva, real, de la que, en el “último de los casos, se partió para llegar al significado espiritual que posteriormente se le confirió en

la Biblia para designar a “los pobres de Yahvé”¹¹.

Sin embargo, esta manera de ver la realidad ni tuvo su origen en Israel -en contra, por ejemplo, de lo que afirma Nietzsche-, en cuyo caso habría que pensar - junto con los “maestros de la sospecha”- que se trataría de una mera proyección, ni fue exclusiva de él, antes bien, Israel no hizo sino asumir lo que era una convicción y una praxis de todo el Antiguo Medio Oriente, a saber, que Dios es el defensor de los pobres, su “guardián”, y que al rey -justamente en cuanto lugarteniente de Dios- le corresponde la doble tarea de dar seguridad al pueblo contra los enemigos de fuera y defender a los pobres, al interior del pueblo, de los opresores. La ocupación del rey es la de hacer realidad la preocupación de Dios: *que los pobres sean dichosos*, tal como reza la primera bienaventuranza de Lucas (Lc 6,20)¹².

Cito, a manera de ilustración, una serie de textos de los que mejor pueden relacionarse con el Antiguo Testamento en este aspecto:

En el Código de Hamurabí, tanto en el prólogo como el epílogo leemos que el famoso rey-legislador se sintió “llamado” por Enlil para hacer sus veces en favor de la humanidad: “promover el bienestar del pueblo..., hacer que reine la justicia en la tierra, destruir al perverso y al malo, *que los fuertes no opriman a los débiles...*”. Y efectivamente las leyes, que a continuación aparecen en el Código, no tienen otra finalidad que asegurar la justicia. El Código termina con una serie de maldiciones condicionadas para sus sucesores en el caso de que no se rija de acuerdo a sus prescripciones: “¡Que Enlil decrete la ruina de su tierra, la destrucción de su pueblo y que vierta su vida como agua!”¹³.

Por su parte, en las “profecías de Ipu-Wer” se cuenta cómo este profeta se presentó en el palacio de Faraón para denunciar la anarquía que imperaba en la tierra a causa de sus irresponsabilidades, y para anunciar las calamidades con que el imperio sería castigado: “Autoridad, Sabiduría y Justicia están contigo, pero tú has establecido la confusión por sobre toda la tierra junto con los gritos de las discusiones. Mira, unos se pelean contra otros. Los hombres se conforman a lo que tú has mandado. Si tres hombres caminan juntos, después se encuentran solamente dos: el más fuerte mata al más débil. ¿Es que acaso el pastor ama la muerte?... ”¹⁴.

Entre los textos de tipo sapiencial, sobresalen las “instrucciones egipcias” y los “proverbios acádicos”. Allí podemos hallar afirmaciones como éstas: “Haz justicia mientras duras sobre la tierra: conforta al que llora; no oprimas a la viuda; no despojes a nadie de la herencia de su padre” (Instrucción para el rey Meri-Ka-Re); “... yo doy al que no tiene nada y alimento al huérfano. Yo hago que quien no tiene nada llegue a ser algo, de la misma manera que aquel que tiene” (Instrucción del Rey Amen-Em-Het); “Guárdate de robar al

oprimido y de cargar al mutilado, ni extiendas tu mano contra el anciano que se acerca”, “No corras las señales de los límites de la tierra arable... ni codicies un pedazo de tierra”, “No te regocijes con riquezas adquiridas por robos ni te lamente a causa de la pobreza”, “No seas ávido de la propiedad de un pobre ni apetezcas su pan, porque la propiedad de un pobre cierra la garganta”, “Si encuentras una grande deuda contra un pobre, divídela en tres partes, perdónale dos y déjale una”, “No pongas atención solamente a la gente bien vestida, ten consideración también con el que está sucio. No te dejes extorsionar del hombre poderoso, ni oprimas por causa suya al débil. La justicia es la gran recompensa de Dios, que la da a quien quiere. Y no echas a perder los planes de Dios” (Instrucción de Amen-Em-Opet, cc. 2.6.7.11.13.20)¹⁵

En fin, Sargón II^o se gloriaba de que “sus súbditos no sufrieron hambre. Cuidaba incluso de que el precio del aceite no fuera exagerado, y llegó a determinar incluso ciertos límites a los precios de los productos básicos”¹⁶. El mismo acostumbraba decir que había sido constituido por los dioses como “rey verdadero” por lo cual necesitaba responder a este nombre programático. Y lo mismo se podría decir de Senaquerib, su hijo, quien perseguía el objetivo de construir un imperio, que garantizara la unidad de los pueblos y la paz (Is 10,13).

¿Cómo extrañarnos, pues, de que la Biblia nos ofrezca la imagen de Yahvé poniéndose del lado de los esclavos y en contra de Faraón, y más aún, apueste en ello su gloria, pues de hecho va de por medio la revelación de su Nombre?

Con todo, y al comparar todos estos textos que hemos elencado con el pasaje que hemos elegido, encontramos una serie de diferencias que vale la pena individuar, pues en ellas estriba la originalidad del Dios bíblico y de su opción por los pobres.

b) *Características de la Biblia*

En general, podríamos constatar que mientras los sistemas socio-económicos arriba señalados jamás son puestos en tela de juicio, más aún, son los mismos dioses quienes garantizan el “orden social” de dichos reinos y, en todo caso, la preocupación por los pobres no tenía más finalidad que la de asegurar un cierto equilibrio y evitar situaciones extremas, en el texto bíblico es todo el sistema opresor imperante el que es enjuiciado: ni se puede llevar una vida plenamente humana ni se puede rendir culto verdadero a Dios.

Más en particular, las diferencias que ofrece nuestro pasaje, ¡muy importantes para precisar lo que significa la expresión ‘opción preferencial por los pobres’ desde la Sagrada Escritura!, se pueden concretizar en los siguientes

elementos:

1. Los textos del Antiguo Medio Oriente se refieren siempre a pobres individuales o bien a estratos reducidos de la población. Es cierto que en el Antiguo Testamento hay muchos textos, tanto en la Ley como en los Profetas y en los Sabios, que miran a los pobres desde esta perspectiva (Ex 22,20-26; Am 2,6ss; Prov 22,22-23), pero no así al tratarse de la experiencia fundamental de Israel, el Éxodo. Aquí entra en juego la salvación de un grupo numeroso que, aun conservando en común cierto parantesco étnico y quizá también algunas tradiciones religiosas, tienen como identidad una connotación sociológica: son unos parias, unos esclavos, el desecho del imperio. En este sentido, si tomamos en serio las narraciones de Ex y Nm, se trata de la totalidad de la clase baja explotada de Egipto.

2. La miseria y la aflicción de estos pobres se basa claramente, aunque no exclusivamente, en la explotación económica y en el desclasamiento social, de que son víctimas por parte de los egipcios, que son llamados explícitamente como opresores (*noghesb*). Es decir, que si hay miseria, ésta se debe a que hay personas que someten a otros por la fuerza.

3. La intervención que Dios realiza en favor de estos oprimidos no pretende suavizar la condición infrahumana a que se hallan sometidos, dejando impune un sistema generador de muerte, sino que está orientado a “librarlos de la mano de los egipcios” que los explota y “hacerle subir a una tierra que mana leche y miel”. El libro del Éxodo en los primeros 15 capítulos nos narra los esfuerzos por realizar de diversa manera la liberación: primero es la hija de Faraón que recoge a Moisés expuesto a los planes genocidas del rey (2,1-10); después será el mismo Moisés que comenzará su carrera de liberador matando a un capataz, lo que lo obliga a huir, pues sabe que el sistema es inmutable y los oprimidos mismos nada quieren saber de libertad (2,11-15); en seguida vendrán las negociaciones, por medio de Aarón, buscando mejoras que, de hecho, no hacen más que empeorar la condición de los esclavos (5,1-23). Viene luego el relato de las plagas que se abaten sobre Egipto, y cuya consecuencia es el endurecimiento progresivo de Faraón (7,1-11,10). E incluso el pueblo mismo en el desierto no hará más que murmurar contra Dios y su mediador, y añorar su situación previa (14,10-12). Sólo Dios libera haciendo salir. Sólo Él cree y crea libertad. Así queda subrayado mejor su protagonismo.

4. El cambio de situación es, pues, obra sola y exclusiva de Yahvé. Nadie parece querer plegarse a sus planes ni aceptar sus designios salvíficos. La narración del Éxodo se complace en acentuar la resistencia ofrecida por todos a la liberación: primero será Moisés quien alegrará su insuficiencia para la misión que se le encomienda; después será el pueblo mismo, al sentir que su suerte se recrudece mientras se realiza el proceso de liberación: después será

el Faraón que ve amenazada su seguridad y su orden social, perdiendo “mano de obra barata”; y finalmente, será de nuevo el mismo pueblo liberado que no logra encontrarse a gusto en su nueva condición *-no sabe qué hacer con la libertad-* y buscará una y otra vez *-¡trágica historia!*- regresar a Egipto, desandar el camino de la salvación. Recordando esta hazaña de Yahvé, el israelita confesaba: “Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto *con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios*. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel” (Dt 26,5b-9).

5. A la salida de Egipto va unida, de manera muy estrecha, la entrada “a la tierra que mana leche y miel, el país de los cananeos”, etc. Se trata de una tierra que es don de Dios, y donde el pueblo puede alcanzar, ahora sí, su plenitud humana. La salvación implica también una geografía, es decir, un ámbito donde se pueda vivir de acuerdo a la nueva condición recién adquirida, un lugar donde no se viva rehaciendo los viejos moldes egipcios, sino una sociedad donde todos sean hermanos: “Ciertamente que no debería haber ningún pobre junto a ti, porque Yahvé te otorgará su bendición en la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia para que la poseas, pero sólo si escuchas de verdad la voz de Yahvé tu Dios cuidando de poner en práctica todos estos mandamientos que yo te prescribo hoy” (Dt 15,4s).

6. Por último, *-last but not least!*-, la liberación se halla finalizada hacia el encuentro con Dios en la montaña sagrada. Allí el grupo de esclavos encontrará su nueva y verdadera identidad: *son pueblo de Dios* y Yahvé, por su parte, se habrá mostrado como el único y verdadero Dios: “No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahvé de vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; sino *por el amor que os tiene* y por guardar el juramento hecho a vuestros padres, por eso os ha sacado Yahvé con mano fuerte y os ha librado de la casa de servidumbre. Has de saber, pues, que *Yahvé tu Dios es el Dios verdadero*, el Dios fiel que guarda la alianza y el amor por mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos...” (Dt 7,7-9)¹⁷.

c) *Algunas conclusiones parciales*

Hecha esta comparación entre el pensamiento del Antiguo Medio Oriente y el del mundo bíblico, verificando sus convergencias y sus divergencias, es posible sacar ya algunas conclusiones.

La primera es que *el sujeto de la opción por los pobres* es Dios. Esto significa que nuestra acción en favor de ellos no es más que la aplicación de la exhortación de Jesús de ser “perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48).

La segunda es que la liberación *no se reduce a un buen mensaje* sino que es, de verdad, una acción transformadora de la realidad humana. Esta peculiaridad no habría que olvidarla, pues ella nos libra de caer en ideologías.

La tercera es que la realidad de la salvación, que implica un cambio de estructuras sociales, alcanza *su plenitud en el servicio divino*, en la medida en que solamente el culto verdadero a Dios asegura la libertad del hombre, y que correspondientemente sólo siendo libres se puede rendir un culto aceptable a Dios.

La cuarta es que la liberación de los pobres debe dar lugar a *la formación de una nueva sociedad*, en la que las relaciones interpersonales son signo de fraternidad y razón para construirla. Así el encuentro con Dios deja de ser idolatría, al verificarse en la formación de la comunidad, y ésta a su vez supera la tentación de quedar reducida a mera “camaradería” al fundarse en la fe en Dios.

Pienso que si se tomaran en cuenta todos estos elementos que se desprenden de un *análisis bíblico* del relato del Éxodo, sin maximalizar o bien absolutizar el aspecto político en detrimento de las otras dimensiones se evitarían muchos malentendidos y se enriquecería también la misma praxis pastoral¹⁸.

2. “La Opción por los pobres” en la Iglesia Primitiva

Es conocido el título que se le concede al Éxodo como “carta magna” de la opción por los pobres debido a múltiples motivos, que en el fondo se reducen a uno: es el pasaje que mejor tipifica la salvación como liberación política y la formación del Pueblo de Dios, a partir de una masa de esclavos. Se corre, incluso, el peligro de no dar a la resurrección de Jesús, o mejor dicho, a su misterio pascual, el lugar hermenéutico que le corresponde como clave de lectura de toda la Escritura, en cuanto que a través de él Dios nos ha liberado de una forma definitiva.

Ciertamente se recurre a los Evangelios, buscando recuperar al “Jesús de la historia”, aunque con una perspectiva diversa, que no tiene el talante anticlesial de la investigación que nació y se desarrolló en la teología liberal protestante; aquí lo que se persigue es una finalidad pastoral: suscitar más el seguimiento de Jesús, conociendo mejor su persona, el mensaje del Reino, su práctica liberadora, y su muerte como consecuencia de su praxis. Pero nuevamente la “hermenéutica teológica liberadora”¹⁹ corre el riesgo de empobrecer

el texto, cuando justamente lo que persigue es enriquecerlo.

Sin lugar a dudas, la “opción por los pobres” está fundamentada en el “Evento Cristo Jesús”, es decir, más que en determinadas palabras o actitudes suyas -que, por lo demás, son innegables- en la totalidad de su persona, de su Encarnación, entendida como “*kénosis*”, en el doble sentido 1) de abajamiento “hasta la muerte de cruz”, como hace san Pablo (Flp 2,8c), y 2) de circunstancias concretas en que se realizó la asunción de la naturaleza humana, como lo hace san Lucas²⁰.

Para nuestro tema, vamos a acercarnos a los tres “resúmenes” en que se describe, más o menos con rasgos semejantes, la vida de la primera comunidad cristiana de Jerusalén.

“Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones.

“El temor se apoderaba de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y señales.

“Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno.

“Acudían al Templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón. Alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo. El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar” (Hech 2,42-47).

“La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era común entre ellos.

“Los apóstoles daban testimonio con gran poder de la resurrección del Señor Jesús. Y gozaban todos de gran simpatía.

“No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad” (Hech 4,32-35).

“Por mano de los apóstoles se realizaban muchas señales y prodigios en el pueblo...

“Y solían estar todos con un mismo espíritu en el pórtico de Salomón, pero nadie de los otros se atrevía a juntarse a ellos, aunque el pueblo hablaba de ellos con elogio. Los creyentes cada vez en mayor número se adherían al Señor, una multitud de hombres y mujeres.

“...hasta tal punto que incluso sacaban a los enfermos a las plazas y los colocaban en lechos y camillas, para que, al pasar Pedro, siquiera su sombra cubriese a alguno de ellos. También acudía la multitud de las ciudades vecinas

a Jerusalén trayendo enfermos y atormentados por espíritus inmundos; y todos eran curados" (Hech 5,12-16).

a) *El "Evangelio de los pobres"*

Para llegar a reconocer la radical novedad que trajo Jesús de Nazaret, es necesario recordar que Israel frustró los planes de Dios. Como se desprende del mensaje de los profetas, en particular los preexílicos, Israel olvidó la vocación a la que había sido llamado y de la que le debía venir su identidad ante los pueblos (Ez 20), y acabó por repetir los viejos modelos sociales de pecado, de opresión y de explotación: "Pregonad en los palacios de Asur, y en los palacios del país de Egipto; decid: ¡Congregaos contra los montes de Samaria, y ved cuántos desórdenes en ella, cuánta violencia en su seno!", fustigaba Amós al reino de Israel. E Isaías denunciaba, por su parte, la injusticia social y la hipocresía de un culto formal en el reino de Judá: "Y al extender vosotros vuestras palmas, me tapo los ojos por no veros. Aunque menudeéis la plegaria, yo no oigo. Vuestras manos están de sangre llenas: lavaos, limpiaos, quitad vuestras fechorías de delante de mi vista, desistid de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda" (Is 1,15-17).

El destierro no será más que la consecuencia lógica del pecado social, pero será también el ámbito ideal para volver a hablar a nombre de Yahvé de "una *nueva alianza*"; "no como la alianza que pacté con sus padres, cuando les tomé de la mano para sacarles de Egipto". La nueva alianza consistirá en una "Ley interior" (Jer 31,32s), en un "corazón nuevo", en un "espíritu nuevo", en el Espíritu mismo de Dios ("mi espíritu") (Ez 36,26). "Habitaréis la tierra que di a vuestros padres. Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios".

Precisamente en ese contexto de destierro resonó la voz de un profeta portador de "buenas noticias" para los desterrados, anunciándoles un *nuevo Éxodo*, superior al primero (Is 43,16-21), y todos reconocerán que no hay Dios fuera de Yahvé.

Se trata de un "evangelio para los pobres", en el que la salvación se presenta como un cambio total de suerte en la vida de los deportados y de los vueltos a casa (Is 61,1-3), tal como pregona el Tercer Isaías.

Este es el texto, además, que Lucas pone en boca de Jesús, al hacer su autopresentación en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18-22a). El anuncio reiterado, pues, de la intervención definitiva de Dios en favor de los pobres se hace realidad en Jesús de Nazaret: "Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy".

Sus actuaciones extraordinarias darán cuenta de ello, como Jesús mismo

responde a los emisarios de Juan el Bautista, que le preguntaban si era él el que había de venir o bien había que esperar a otro (Mt 11,5-6). Este es también el telón de fondo del mensaje de las bienaventuranzas, que nos revelan “las disposiciones reales de Dios”²¹.

Y nuevamente se trata de pobres reales, como los que rodeaban a Jesús o como la totalidad del pueblo sometido a los romanos. Nuevamente el protagonista de esta hazaña liberadora es Dios en Jesús de Nazaret, a través de su predicación del Reino, de su instauración por la fuerza de los “signos y prodigios”, de su praxis, y de su culminación en la muerte y resurrección. Nuevamente el fruto más exquisito es el surgimiento de una nueva sociedad hecha de hermanos, que anuncian fehacientemente al Crucificado-Resucitado, y donde la pobreza queda realmente suprimida. Nuevamente la salvación tiene un marco histórico preciso, pero queda ampliada de una manera universal la geografía de la salvación: más que el don de una tierra para vivir como creyentes, toda la tierra (Hech 1,8), nos es dada para que quede sometida al señorío único de Nuestro Señor Jesucristo. ¡Aquí queda anclada “la opción de los pobres” que hace la Iglesia!, la cual, por tanto, no puede ser expresión de oportunismo, sino de fidelidad consigo misma.

b) *Características de la “Iglesia de los pobres”*

A esta luz hay que leer los pasajes de Hechos de los Apóstoles con que iniciamos esta sección, los mismos que a su vez iluminan la acción de la Iglesia de todos los tiempos y de todos los lugares. Ya sabemos que estos sumarios, considerados por Conzelmann²² “un medio importantísimo para la interpretación de Hech”, más que ofrecernos episodios particulares, nos presentan la situación comunitaria primitiva con una clara tendencia idealizadora. Lucas ha generalizado con ellos acontecimientos aislados para buscar transmitir una determinada idea de la comunidad primitiva. Más que ser efecto de un proceso de idealización consciente por parte de Lucas, son probablemente la imagen que de los primeros tiempos cristianos se hacían los contemporáneos del redactor²³.

¿Cuáles son, pues, las características propias de aquella imagen de Iglesia que nos presenta Lucas, con la intención de darnos en ella un marco referencial?

En general, se podría sintetizar diciendo que se trata de una familia, el nuevo y definitivo “pueblo de Dios” está constituido por hermanos, donde quedan eliminadas todas las diferencias que los hombres acostumbramos establecer para fincar en ellas la superioridad de unos sobre otros, llámese como se llame: pertenencia a una determinada raza, religión, sexo o clase social.

En particular, hay que poner de relieve:

1. Que es una Iglesia universal, tanto en el sentido que encierre a hombres de todas las latitudes y lenguas, cuanto que *no es una Iglesia de élites*, de minorías, donde los pobres -con su pertenencia- le aseguran esta *nota de universalidad*.

2. Que es una Iglesia evangelizada y evangelizadora, libre y liberadora, donde había una verdadera comunión de toda suerte de bienes, de manera que nadie pasaba necesidad ni había pobres entre ellos.

3. Que es una Iglesia encarnada en la realidad de las mayorías dolientes, que experimentaban la fuerza expansiva del amor, creían en esta evangelización liberadora, y acababan por adherirse al número de los creyentes.

4. Que es una Iglesia comunidad, donde la fe se expresa en el amor y éste se fundamenta en aquélla: "La multitud de los creyentes no tenía sino *un solo corazón y una sola alma*". Es una sociedad, pues, edificada no sobre principios de poder y de opresión, sino de fraternidad y de participación²⁴.

Cuando la Iglesia habla, pues, de *opción preferencial por los pobres* lo hace en primer lugar como consecuencia de su opción por el Dios de Cristo Jesús. En segundo lugar, con ella quiere ponerse del lado de las mayorías en su situación de conflictividad, porque "si el hambriento no encuentra fe, la culpa recae sobre aquéllos que les rehusan el pan", en palabras de Bonhoeffer. Y finalmente, por fidelidad al evangelio que proclama que de los pobres es el reino de los cielos, que invita a los ricos a convertirse desde su situación de orgullo y autosuficiencia, y que hace de los pobres una verdadera fuerza para la transformación de la sociedad, por medio de un nuevo modelo de hombre.

c) *Una conclusión final*

No cabe duda que la "opción por los pobres" y, consiguientemente, la reflexión teológica implican una nueva hermenéutica. La tarea no es fácil ni se puede considerar cumplida. Las propuestas de G. Gutiérrez²⁵ y de los hermanos Boff²⁶ se colocan en esta línea.

Para Gutiérrez, los principios hermenéuticos son el elemento *crisológico* -cumplimiento de las promesas del Padre-; el *creyente* -no de fríos especialistas, sino desde una comunidad que se sabe interpelada por la Palabra y que reconoce a Cristo como Señor de la historia de la propia vida-; el *histórico* -desde la propia historia así como la vivimos "atravesada por conflictos y enfrentamientos"-; y el *militante* -a través de la inserción en las luchas populares por la liberación-. En suma, "una lectura hecha desde 'los condenados de la tierra', porque de ellos es el 'reino de los cielos'"²⁷.

Para los Boff, esta hermenéutica se caracteriza: 1) Por privilegiar el momento de la aplicación sobre el de la explicación. 2) Por descubrir y activar la *energía transformadora* de los textos bíblicos. "Se trata, finalmente, de produ-

cir una interpretación que lleve a la persona al cambio (conversión) de la historia (revolución)” (sic). 3) Por acentuar el *contexto social* del Mensaje²⁸.

A mi parecer, Gustavo Gutiérrez se inspiró para su interpretación en un artículo de Moltmann, “Hacia una hermenéutica política del Evangelio”, que apareció en su libro *Esperanza y Planificación del Futuro*,²⁹ y que el mismo Moltmann se encargó de explicitar en el último capítulo de *El Dios Crucificado*, que dedicó al tema “Hermenéutica política de la liberación”, y en el que expone los caminos para la liberación política del hombre, en diálogo tanto con la teología política europea de J. B. Metz, como con la teología de la liberación de América Latina.³⁰

Pues bien, aun sin compartir los métodos bíblicos arriba señalados, - hay que tener en cuenta que ninguno de sus autores es biblista- no se puede negar la constatación de que se está registrando un desplazamiento del centro de gravedad del cristianismo, del norte al sur, y que esto comporta un nuevo enfoque epistemológico: *la hermenéutica de los pobres*.

Se trata de una teología marcada por los contextos históricos en que se realiza. Con un método dialéctico donde se trata no sólo de conocer la verdad sino de *hacer la verdad*. En estrecha solidaridad con los pobres, donde las exigencias propias de la teología se usan para elaborar la teología de los cristianos del tercer mundo. Integrando en un todo la espiritualidad con la reflexión teórica³¹

Esta es la única manera de evidenciar la tarea que la Iglesia tiene de verificar el amor preferencial por los pobres, y de liberar a la misma teología del cautiverio en que se encuentra al intentar, a toda costa, armonizar la fe con la razón.

Una consecuencia que debe ser profundizada: *la Iglesia pobre y servidora de los pobres es la auténtica intérprete de la Biblia*. Para ello necesita: - convertirse a los pobres - insertarse en medio de ellos - amarlos con un amor solidario - hacerlos gestores de su propia historia - ver la realidad desde ellos.

3. “Opción por los pobres” y Carisma Salesiano

Llegados a este punto, la pregunta obligatoria es: ¿en qué medida afecta el movimiento eclesial de la “opción por los pobres” al carisma salesiano?

Por una parte, la doble opción hecha por los Obispos de América Latina en favor de los pobres y de los jóvenes parece coincidir, aunque en orden inverso, con los destinatarios de la misión salesiana: el Señor indicó a Don Bosco, como principales destinatarios de su misión, a los jóvenes, especialmente a los más pobres.

Nuevamente la razón de esta opción preferencial por la juventud pobre, abandonada y en peligro, radica en que *son quienes más necesidad tienen de ser queridos y evangelizados* (Const. 26).

De aquí se desprende una verificación geográfica muy concreta, cuya connotación socio-económica es innegable: el trabajo salesiano se realiza sobre todo en los lugares más pobres, para que atendiéndoles allí, los destinatarios experimenten concretamente el amor de Dios que les hace "idóneos para ocupar con dignidad su puesto en la sociedad y en la Iglesia, y para que tomen conciencia de su papel en la transformación cristiana de la vida social" (art. 27).

Por otra parte, la evangelización liberadora de nuestra acción educativa consiste en la promoción integral, según el modelo de Jesucristo, hombre perfecto, "llevando a los hombres el mensaje del Evangelio en íntima unión con el desarrollo del orden temporal" (art. 31)

Se precisa, incluso, que en algunas circunstancias será necesaria una labor estrictamente "asistencialista", compartiendo el pan con quienes carecen de él. Esta promoción personal de que habla el art. 32 no significa "individualista", sino que al contrario, se forma abriéndose a los demás.

Justamente el último párrafo de dicho artículo nos da la clave para integrar esta dimensión social en una visión teológica más amplia: el amor liberador de Cristo y la instauración de su Reino se significan y se realizan a través de la promoción humana, dejando fuera todo tipo de dicotomías.

Lo que aquí se dice, en general, tiene una incidencia especialísima en América Latina, donde la fe cristiana, sin duda mayoritaria, no ha llevado a crear "la civilización del Amor", sino más bien al contrario, ha agudizado en ocasiones los problemas sociales, económicos y políticos.

Lo que se pide, pues, a los salesianos de todo el mundo, se nos pide particularmente a los de América Latina: *que participemos, como religiosos, en el testimonio y compromiso de la Iglesia por la justicia y la paz* (art. 33).

Parecería, pues, a primera vista que "opción por los pobres" y carisma salesiano, al menos a nivel teórico, coinciden casi perfectamente.

Sin embargo, hay una serie de factores que, a mi parecer, no están incluidos y que ciertamente interpelan y cuestionan la realización de la misión salesiana.

Primeramente, en el terreno estrictamente intelectual, hay dos elementos que me parecen dignos de ser profundizados: 1) el de la "hermenéutica de los pobres" como una manera de interpretar la realidad y orientar nuestra praxis pastoral, pues no basta trabajar para los pobres; y 2) el de la dimensión "política" de nuestro pensamiento salesiano, manifestando mejor nuestra fidelidad a Don Bosco, para quien la "política del Padre nuestro" no significó renunciar al compromiso social.

Diversamente no será fácil evitar algunos riesgos de reduccionismo: el espiritualismo -donde lo único que importa es la salvación del alma- o el intelectualismo -con la consiguiente impasibilidad frente a la realidad tan conflictiva- o el positivismo -por el que lo decisivo es la “eficiencia técnica”- o el individualismo -donde la acción educativa no tiene una finalidad social-. No existe un Cristo ajeno a la problemática de los hombres, socialmente desencarnado, predicador de un reino extra-temporal en el que las coyunturas históricas, socio-políticas no serían más que un escenario de la actividad estrictamente religiosa de Jesús. Sin caer en el extremo opuesto de un Jesús mesías revolucionario, para situar auténticamente la misión de Jesucristo en el contexto político de su época necesitamos referirnos al misterio de la Encarnación.

En segundo lugar, hay otros elementos ya de praxis que también pueden ser enriquecidos, como son los siguientes:

- hacer de nuestra acción educativa (dado que evangelizamos educando y viceversa) una verdadera alternativa liberadora;

- no legitimar cualquier tipo de obra, especialmente la atención de colegios de ricos, so pretexto de que, formando a quienes en el futuro tendrán en sus manos la suerte de otras personas (los futuros empresarios, industriales, políticos, etc.), estamos ayudando más eficazmente a la juventud más pobre y abandonada;

- hacer de verdad una opción por los más pobres, de modo que aun superando la tentación de exclusivismos, sea clara la preferencia carismática -en el sentido de ‘carisma’- por la juventud pobre, abandonada y en peligro, como Congregación para no dar una imagen de riqueza y de poderío, que lleve a pensar que hemos abandonado a nuestros destinatarios;

- no confundir la misión salesiana con las tareas que realizamos, a fin de que recuperemos imaginación y creatividad pastorales, y no reducir nuestra acción apostólica al ofrecimiento de un “paquete de servicios” -ley de la oferta y la demanda- para que lo aproveche quien lo quiera, aunque no sean aquellos a quienes Dios nos envió; aquí se impone, por ejemplo, la distinción entre acción educativa y estructura escolar;

- hacer, en fin, de nuestros destinatarios, y más aún, ser con ellos, gestores de la historia por medio de un compromiso eficaz en favor de la justicia social y de la paz, de manera que la capacidad que tenemos los salesianos de convocar a los jóvenes desemboque en un dinamismo renovador de la Iglesia y de la sociedad.

Conclusión

"El *amor preferencial* por los pobres", utilizando la expresión del Papa Juan Pablo II, traduce la dimensión social y política del mandamiento del amor, que en nuestro mundo, al menos en el Tercero, aparecen como mayorías (se trata de una masa ingente de pobres que viven en condiciones in-frahumanas) y como explotados (lo que significa, como afirma Puebla 30, que su miseria no es casual ni transitoria, sino intencionada y permanente mientras la liberación no destruya esta letal dependencia, a todos los niveles).

Esta opción por los pobres encuentra su primer sujeto en el Dios de la Biblia, que quiere hacer de su Reino una deslumbrante manifestación de su justicia y de su amor en favor de los pobres, de los que sufren y están en aflicción.

Este designio amoroso del Padre ha quedado realizado maravillosamente en Jesús de Nazaret, quien con su muerte y resurrección ha dado origen a una nueva sociedad, constituida por hermanos, y donde no hay pobres, porque prevalece la comunión hecha de participación de toda suerte de bienes.³²

La Iglesia está llamada a crear espacios donde este ideal de comunidad se haga realidad, pero no lo hará sino en la medida en que sea una Iglesia pobre y servidora de los pobres. Sin ellos la Iglesia pierde a su Señor, que se identificó con ellos y los constituyó jueces definitivos del mundo. Y sin ella los pobres, a su vez, pierden la posibilidad de alcanzar su liberación integral y caerán víctimas de nuevas servidumbres.

La Congregación Salesiana tiene como destinatarios de su Misión precisamente a los jóvenes más pobres, a los que tendría que ofrecer una respuesta concreta a sus necesidades más auténticas y profundas, a partir de la evangelización y la catequesis, pero buscando sus implicaciones en todos los campos de la vida individual y social de los muchachos. A este respecto tiene significativa importancia la educación sociopolítica de nuestros destinatarios; sin ella no puede realizarse el programa de Don Bosco de formar "buenos cristianos y buenos ciudadanos". La política del "Padre Nuestro" tiene, de hecho, más implicaciones en este sentido de lo que puede parecer o de lo que a veces se quiere hacer aparecer.

Y concluyo con unas frases de Don Teresio Bosco, que comenta la experiencia de Don Bosco cuando fue como asistente de muchachos "bien", con los jesuitas: "Es mi convicción profunda que el sistema de Don Bosco *no funciona donde no hay pobreza*. No sólo pobreza en el educador, sino también en los muchachos entre los cuales él trabaja. Y *pobreza material*, esto es, imposibilidad por parte del educando de establecer una relación pecuniaria (minimizando, en tal caso, la relación de personas); y deseo, por parte del

ción y de la opción por los pobres. Aquí no nos entretenemos en comentar este punto, porque más adelante hablaremos de la *"hermenéutica de los pobres"*.

¹⁹ BOFF L., y BOFF, C., o. c., 44-47.

²⁰ LOIS J., *Teología de la Liberación: Opción por los Pobres*, Madrid, 1986, p. 22, en la que el autor cita al P. Congar en una de las intervenciones primeras para la fundamentación de la opción por los pobres.

²¹ DUPONT J., o. c., 18.

²² CONZELMANN H., *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1972, 9.

²³ KUEMMEL W., *Einleitung in das NT*, Heidelberg 1973, 135.

²⁴ En el prólogo ya citado de la obra conjunta de Clodovis Boff y Jorge Pixley, Mons. Grechi describe con penetración *lo que pierde la Iglesia sin los pobres, y viceversa*. Transcribo un párrafo: "La Iglesia sin los pobres "pierde el vigor de su *unidad* (¿qué es la Iglesia que no tiene en los pobres uno de los epicentros de su unidad, alrededor del centro permanente que es Jesucristo?), de su *santidad* (¿cómo entrar en el reino pasando de largo ante las multitudes caídas en los caminos del mundo?), de su *catolicidad* (¿cómo ser Iglesia de todos, si las mayorías pobres, por su número y sus aspiraciones, no encuentran en ella acogida?) y de su *apostolicidad* (¿cómo ser Iglesia de los apóstoles sin vivir su modelo de vida, como nos lo describen los Hechos con las palabras: "todo era común" y "no había pobres entre ellos"?), p. 14.

²⁵ GUTIÉRREZ G., *La Fuerza histórica de los Pobres*.

²⁶ BOFF L., y BOFF C., *Cómo hacer teología de la liberación*.

²⁷ GUTIÉRREZ G., o. c., 14.

²⁸ BOFF L., y BOFF C., o. c., 44s.

²⁹ MOLTMANN J., *Esperanza y Planificación del Futuro*, Salamanca 1971, 215-244.

³⁰ MOLTMANN J., *El Dios Crucificado*, Salamanca 1977, 436-469.

³¹ Frostin P., "La Hermenéutica de los Pobres", en *Selecciones de Teología* 105, 1988 (Vol. 27) 43-56. "El camino de la cruz es la base de todo conocimiento y sabiduría espiritual" (el subrayado es original). Efectivamente, a la base de la "opción preferencial por los pobres" está, en la perspectiva cristiana, la cruz con su lógica divina, que no es ciertamente la nuestra, como se encarga de acentuarlo vigorosamente san Pablo (1 Cor 1,17-4,20), con la transvaloración que realmente produce, y sobre todo, con su fuerza para hacer añicos todos nuestros esquemas teológicos, y salvaguardar, en cambio, la trascendencia de Dios. Lo demás no es más que proyecciones nuestras.

³² Desde la perspectiva teológica, podríamos preguntarnos acerca de la raíz de esta actitud de Dios, sobre la "condición de posibilidad" de esta manifestación divina en su misma vida intratrinitaria (Cf., en general, Comisión Teológica Internacional, "Teología - Cristología - Antropología, I, C,3).

A la base de nuestra "imagen" de Dios frecuentemente proyectamos un ideal humano de poder y de tener que no corresponde a la revelación bíblica y a su formulación teológica. El *Dios de Jesucristo* no es un Dios "rico", "capitalista", que lo tiene todo, sino exactamente lo contrario: es un Dios que no tiene *nada*, porque no tiene necesidad de tener nada. "Necesitar" algo es ya indicio de carencia: el poder satisfacer o no esa necesidad, es posterior a esa radical indigencia. En Dios, la absoluta perfección y la total pobreza *coinciden* exactamente.

Esto no debe llevar a una interpretación de tipo oriental (al estilo del hinduismo o del budismo) en la línea de una ascesis individualista, o de una austeridad que permita vencer el deseo, fuente del sufrimiento: muy poco tiene que ver con ello la concepción cristiana de la pobreza. El punto central, más bien, lo constituye lo que es el centro de toda nuestra fe cristiana, a saber: el misterio de comunión en el amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu

Santo: una relación interpersonal perfectísima, que encierra en sí toda la plenitud de la felicidad, y que hace innecesaria cualquier otra "cosa". Análogamente, la auténtica pobreza cristiana (y, por tanto, el consejo evangélico profesado con voto en la vida religiosa) es consecuencia directa de la experiencia del Amor de Dios Trino y de la respuesta a El, en la apertura a los demás: quien ha encontrado en la relación interpersonal con los hermanos el verdadero sentido de su vida, ya no sentirá la necesidad de las cosas *para ser feliz* (aunque, como seres limitados, seguimos teniendo necesidad de ellas): porque ya ha vivido la experiencia de la felicidad en el amor, que lleva a compartir lo que se es y lo que se tiene. En cambio, quien no vive la experiencia de la felicidad centrada en el amor recibido y ofrecido, y en el compartir mutuo, siente la necesidad apremiante de las "cosas", para llenar su vacío afectivo.

Dicho en pocas palabras: a la luz del Misterio Trinitario, del cual somos imagen y semejanza, el ideal humano es la vivencia de la "pobreza" plenificante, que nos hace experimentar la felicidad en la relación interpersonal, en la unidad en el amor; pero en cuanto seres finitos, que tenemos "necesidades", la concretización de ese amor nos lleva a compartir lo que somos y tenemos, para que esas necesidades básicas sean satisfechas por *todos*. ¿Y no es éste, precisamente, el ideal de las primitivas comunidades cristianas, como nos lo presentan los Hechos de los Apóstoles?

DISCUSSIONE DELLA RELAZIONE

Soccorso

Nel trattare dell'opzione per i poveri non vedo perché si privilegi il testo dell'Esodo. Là infatti Dio libera il suo popolo anzitutto perché è il suo popolo, prima che per il fatto che questo popolo è povero ed oppresso. In Esodo l'accento è chiaramente sulla fedeltà di Dio, che vuole mantenere il giuramento fatto ai padri. I testi profetici provvedono esempi più diretti della scelta che Dio fa dei poveri come tali.

Chávez

Quello che sostengo è che Esodo è uno dei testi più significativi, e non che sia il più significativo. Il mio lavoro è consistito nel situarlo all'interno dei paralleli nella letteratura dell'Antico Oriente, facendo così risaltare l'originalità del testo biblico.

Soccorso

Oltre la povertà reale socio-economica, c'è nel VT il tema dei "poveri di YHWH", che si sviluppa arrivando fino a Luca e ai "poveri in Spirito" di Mt.

Chávez

Intenzionalmente ho preso povertà nel suo primo senso reale socio-economico.

Soccorso

Ho avuto l'impressione che ci inviti ad operare chiare scelte politiche.

Chávez

Mi sembra di aver solo sottolineato la valenza politica e sociale della fede cristiana.

Barbiero

Il riferimento a Mosè che uccide l'egiziano non mi pare felice. Infatti si tratta di una liberazione al di fuori dei piani di Dio, in cui Mosè prende la giustizia nelle sue mani, e il risultato è un fallimento. Inoltre, non vedo come la chiamata alla militanza politica si accordi con la non-violenza del vangelo. Infine, tu dici che la Chiesa è essenzialmente universale, non di élite. Ma negli Atti la Chiesa appare composta di piccoli gruppi con precisi contorni.

Chávez

Ho accennato alla militanza politica riportando il pensiero di Gutiérrez. In fondo, la pratica stessa di Gesù in questo campo ha una certa ambiguità. Quanto ai gruppi della Chiesa primitiva sono gruppi aperti all'universalità. La povertà volontaria è il segno più concreto di questa apertura.

Lingad

Dopo aver fatto vedere che il soggetto della opzione per i poveri è Dio stesso, inviti tutti a fare lo stesso, facendo uso del logion matteano: "siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli". Questo accostamento mi pare forzato. Il logion matteano sembra andare nella direzione opposta di invitare alla tolleranza e alla misericordia.

Chávez

Volevo dire solo questo: Se l'uomo vuole essere simile a Dio, deve fare la stessa scelta che Dio fa.

Heriban

Vorrei fare un appunto sulla interpretazione di certi testi. Per esempio, i sommari degli Atti sono riconosciuti come idealizzazioni lucane. Si ha una migliore idea della situazione reale nella Chiesa primitiva leggendo 1 Cor. Questi sono aspetti letterari da tenere in conto.

Chávez

E' quello che appunto ho fatto!

Moloney

E' proprio perché Luca qui idealizza che questi testi hanno peso! Lo stesso si può dire del testo dell'Esodo. Idealizzando fatti passati, Luca rende la parola di Dio destabilizzante per situazioni non evangeliche presenti nella sua comunità.

Fedrigotti

C'è una grande ambiguità linguistica nell'uso del termine "povertà". Questo termine da una parte indica situazioni di miseria, di bisogno, di carenza infraumana, di mancanza di quello che ci dovrebbe essere. D'altra parte invece viene usato anche per indicare il valore altissimo della povertà evangelica, che è fatta di povertà reale (= l'avere il puro necessario e basta) e di umiltà spirituale. E' a questo valore che Mamma Margherita dà testimonianza dicendo a Don Bosco sacerdote novello: "Sono nata povera, vivo povera e voglio morire povera. Il giorno che tu dovessi diventare ricco, non metterò più piede in casa tua". La povertà per Mamma Margherita è un tesoro da difendere a spada tratta.

Dato questo doppio significato del termine "povertà", se lo si usa nel senso negativo di miseria, di qualcosa contro cui "bisogna combattere", si rischia di oscurare il valore evangelico della povertà. Il vangelo ha riabilitato questo termine. Noi dobbiamo stare attenti a non declassarlo di nuovo. Luca in Atti ha avuto questa attenzione. Nell'originale il testo di Atti citato da Chávez, non dice: "E nessuno di loro era povero", ma "E nessuno di loro era bisognoso". Essere poveri, per il vangelo, non è qualcosa da evitare, ma qualcosa da ricercare.

Mosetto

Sulla relazione di Chávez farei le seguenti osservazioni:

1. La terminologia della povertà nella Bibbia è complessa e attraverso un'evoluzione semantica. Può indicare più uno stato economico-sociale e più un atteggiamento spirituale. Con il tempo si accentua maggiormente il secondo ("poveri di YHWH", "poveri in spirito").
2. Non possiamo leggere l'AT e applicarlo a una problematica odierna a prescindere da una interpretazione cristiana. Così i testi dell'Esodo non dicono solo liberazione dall'Egitto ecc. (sia pure finalizzata all'alleanza); sono anche *typos* della salvezza cristiana.
3. Nel NT la dimensione temporale della salvezza non è assente, ma è piuttosto frutto di un evento che ha carattere anzitutto spirituale, interiore. La trasformazione profonda dell'uomo - cf. Paolo - deve riflettersi e necessaria-

mente si traduce in nuovi rapporti di fraternità e condivisione, producendo ultimamente anche la liberazione e promozione dei poveri (singoli, categorie sociali, popoli), di cui p.es. Atti offrono un quadro.

4. L'AT continua a ricordarci - e questo è il pregio della sua valorizzazione nella teologia della liberazione - che la salvezza deve avere uno spessore storico concreto, non è autentica se non produce condizioni di libertà e situazioni di giustizia. Un'interpretazione puramente spirituale della Bibbia corre il rischio di dimenticarlo.

Chávez

Il mio tema non era "la povertà nella Sacra Scrittura", ma "la scelta dei poveri".

Pinto da Silva

In America Latina la teologia della liberazione è una cosa importante, da non sottovalutare. E' stata infatti la sorgente di un grande rinnovamento pastorale. Per giudicare la teologia della liberazione non ci si può rifare a quello che è stato detto anni fa dai teologi della liberazione. Infatti questa è una teologia che si evolve molto velocemente. Non son d'accordo con l'affermazione che "non sono i poveri gli interpreti della Bibbia, ma la chiesa dei poveri". Invece, la Chiesa dei poveri sono i poveri. E la Bibbia è sorta dai poveri, per i poveri. La povertà di cuore su cui insiste Gelin studiando il tema dei Poveri di YHWH e la povertà reale su cui insiste Dupont nel suo studio sulle Beatitudini, devono essere prese insieme, non si possono separare senza snervare il messaggio biblico.

Non è esatto dire che nessun teologo della liberazione è biblista. Menziono i biblisti teologi della liberazione che conosco: Meisters, Gorgulho, Comblin e tutti i collaboratori del nuovo commentario latino-americano della Bibbia.

Esodo non è il testo principale della teologia della liberazione: i profeti e Gesù vengono anche studiati (e.g. Mt 11,25).

L'amore cristiano non esclude un pò di violenza, come la madre che sculaccia il bambino per amore. L'amore cristiano è pienamente consistente con l'azione militante non-violenta, col far pressione perché giustizia sia fatta. Senza pressione i ricchi non rinunceranno mai ai loro privilegi.

Non dimentichiamo che Don Bosco in un sogno ha detto: "I poveri saranno gli evangelizzatori del mondo". Se Don Bosco, a differenza del Murialdo, non entra in diretta confrontazione con i ricchi, è perché aveva bisogno estremo dei ricchi per nutrire i suoi ragazzi. Altro punto frenante nella nostra adesione di salesiano all'azione per la liberazione è la nostra collaudata docilità al Magistero della Chiesa.

Alencherry

Globalmente son d'accordo con la posizione di Chávez, ma non mi piace

l'unilaterale insistenza sulla dimensione socio-economica. In India la Chiesa ha fatto lavoro sociale per i più bisognosi. Ciononostante la Chiesa è rigettata dalla maggioranza hinduista. Ci rinfacciano: "Voi non siete uomini spirituali". Vorrei chiedere allora: che ruolo ha lo spirito in tutta l'opera della liberazione?

Chávez

Io ho ben detto che la pienezza della liberazione sta nel culto divino. A me pare di aver tentato un approccio integrale e non solo socio-economico.

Bartolomé

Che cosa vuol dire "povero" nella Sacra Scrittura? Ha un significato ambiguo. E' questa un'ambiguità propria della rivelazione e perciò va rispettata. Bisogna dire che il termine "povero" nella Bibbia include tanto il povero-miserabile che il povero-in-spirito.

Mi è piaciuta la sottolineatura che la scelta dei poveri è più un problema teologico che un problema etico. Infatti anzitutto è Dio che sceglie i poveri. Il soggetto primario della scelta è lui. In questo fatto sta l'unicità del messaggio biblico: la scelta dei poveri l'ha fatto Dio. Non è una moda dei tempi. Ed allora non è una scelta facoltativa, che si può fare e non fare. Non è un'opzione. E' un obbligo. E' fedeltà vera a Dio. E' un obbligo morale di fede in Dio.

Panackel

Mi riallaccio ad Alencherry. La teologia della liberazione non è solo qualcosa per l'America Latina. E' attualissima anche in India. Anzi, è più necessaria in India che in America Latina, perché in India la miseria dei poveri è giustificata a livello di religione come castigo inflitto da Dio. L'ingiustizia in India è religiosamente giustificata! L'accusa che ci fanno di non essere spirituali è un modo di coprire la vera causa del problema: la durezza del cuore che impedisce loro di vedere il fratello nel povero e che perciò è la vera causa dell'ingiustizia. La Dhalit Theology (= teologia degli oppressi) ha un urgente servizio da rendere, la coscientizzazione della Chiesa in India. E' chiaro che con la grande tradizione lasciataci dal Mahatma Ghandi ci si orienta verso l'azione non-violenta. Noi salesiani facciamo del nostro meglio per lavorare per i poveri tra i giovani. Forse è proprio per questo che abbiamo tante vocazioni. Se in Europa si lavora di più per i poveri credo che ci saranno anche più vocazioni.

Salvador

Non mi sembra giusto canonizzare i poveri come tali, la povertà come tale. La povertà ha molte cause...

Chávez

Dio sceglie Israele proprio perché è povero.

Perrenchio

No. Nel Deuteronomio Dio dice chiaro ad Israele che lo ha scelto per puro amore gratuito. "Non perché eri grande", e neanche perché eri piccolo o povero, ma solo perché ti ho amato.

Chávez

A me pare che Dio scelga Israele perché è oppresso ed ha bisogno di un liberatore.

Salvador

E' il tipico modo di fare di Dio quello di scegliere i piccoli, i fratelli minori, i poveri, gli oppressi...

Zevini

Sono contento che si sia aperto questo fronte di dibattito anche perché le Costituzioni non offrono una chiara fondazione biblica della scelta dei poveri. E' la Chiesa dei poveri che interpreta autenticamente la Bibbia: sarebbe bello cercare di provare questa affermazione induttivamente, con uno scambio di esperienze da tutta la America Latina.

Bissoli

Io vorrei fare una domanda metodologica. Chávez ha riflettuto biblicamente su un tema fondamentale delle nostre Costituzioni. Così pure hanno fatto Moloney e Wahl. E' questo che si chiede a noi della ABS? O si chiede qualcos'altro ancora? Riferimenti storici a Don Bosco e alla Società Salesiana? Sussidi per la coscientizzazione e l'analisi della situazione alla luce della Bibbia? Tutti questi altri lavori creano problemi per noi dell'ABS, perché esigono delle competenze che noi non abbiamo. L'ideale sarebbe lavorare in équipe con storici, sociologi ecc. In mancanza dell'ideale, non ci resta che ammettere i limiti della nostra ricerca, come pure i limiti dell'esegesi biblica.

SPUNTI STORICI

COMMENT DON BOSCO PRIAIT LES PSAUMES

Morand WIRTH, s.d.b., Lyon, Francia

Un homme rempli de l'esprit de psaumes

Dans un livre destiné à présenter saint Vincent de Paul comme exemple de vie chrétienne, Don Bosco a raconté un fait mémorable qui s'est passé durant la captivité de Vincent à Tunis. Un jour, la femme musulmane de son maître, édifiée par le comportement de cet esclave hors du commun, lui demanda de chanter les louanges du Dieu qu'il adorait. C'est alors, écrit Don Bosco, qu'"en homme rempli de l'esprit des psaumes, (Vincent) se ecuvint sans peine des paroles émouvantes, dictées par la douleur aux fils d'Israël quand ils étaient prisonniers en Babylonie, tout comme lui-même était esclave en Barbarie. Il chanta le psaume *Super flumina Babylonis*, le *Salve Regina* et d'autres chants encore, qui firent sur la musulmane une profonde impression. Puis il lui parla de l'excellence de la religion chrétienne". (*Il cristiano guidato alla virtù ed alla civiltà secondo lo spirito di San Vincenzo de' Paoli...*, Turin, 1848; *Opere edite...* [OE] III, 285). La suite du récit montre les effets produits par ces chants religieux, et en premier lieu par le Ps 136, à savoir la conversion de ses maîtres et la libération de l'esclave.

Peut-on dire que, comme son modèle saint Vincent de Paul, Don Bosco était un "homme rempli de l'esprit des psaumes"? La but de cette rapide recherche, menée à travers ses paroles et ses écrits, voudrait tenter de la montrer. De plus, étant entendu que Don Bosco priait les psaumes, il s'agira d'essayer de saisir comment il les priait. Don Bosco, comme on sait, était un homme profondément spirituel, un saint, mais un saint extrêmement actif et occupé continuellement par des tâches de toute sorte. Ce n'était pas non plus un spéculatif; il n'a pas écrit de commentaire du psautier. Il ne s'adressait pas en effet à une élite intellectuelle mais aux jeunes et aux milieux populaires.

Nous tenterons de répondre tour à tour aux trois questions suivantes: 1. Dans quels contextes Don Bosco a-t-il utilisé le psautier? 2. Quelle interprétation donne-t-il des psaumes? 3. Quels thèmes de prière puise-t-il le plus fréquemment dans le psautier?

UTILISATION DU PSAUTIER PAR DON BOSCO

L'intensité de sa vie de foi et l'étendue de ses engagements apostoliques expliquent que, chez Don Bosco, l'utilisation des psaumes n'est pas cantonnée dans le domaine liturgique, bien que celui-ci soit premier, mais qu'elle passe de là dans les domaines apologetique, catéchétique et spirituel.

Usage liturgique du psautier

C'est d'abord par la liturgie, c'est-à-dire essentiellement la messe et l'office divin, que Don Bosco a été formé à la connaissance et à l'amour des psaumes et qu'il a formé les autres.

La récitation de l'office divin (bréviaire), qui comportait alors la lecture hebdomadaire des cent cinquante psaumes, devait être faite selon lui, *pie, attente ac devoto* (avec piété, attention et dévotion), recommandation traditionnelle sur laquelle il revenait souvent (cf. *Memorie biografiche...*, X, 1041). Malgré sa spiritualité du travail, il maintiendra toujours la primauté et les exigences du culte rendu à Dieu, et donc de la prière liturgique, autant pour lui que pour les autres. Lui-même avait pourtant obtenu de Pie IX, dès 1858, la dispense de l'obligation du bréviaire en raison de sa mauvaise vue et de la lourdeur de ses occupations. Cela ne l'empêchait pas d'en dire habituellement une grande partie et de compenser le manque par une volonté accrue de tout faire "pour la gloire de Dieu" (cf. MB V, 885). Quand l'occasion s'en présentait, il ne craignait pas de faire les mises au point nécessaires. On raconte que don Barberis, qui avait écarté de la liste des ordinands au sous-diaconat certains jeunes clercs de valeur sous prétexte qu'ils n'auraient pas le temps de réciter le bréviaire, s'attira cette réponse de Don Bosco: "Les clercs, en le récitant, remplissent l'office divin qui est de prier avec toute l'Eglise; ils s'y instruisent de la parole inspirée de la Sainte Écriture, des leçons des saints Pères, de la vie et des exemples des saints; ils prient avec les psaumes et les cantiques du peuple de Dieu et avec les hymnes liturgiques" (MB XI, 293).

En outre, il ne voulait pas réserver le chant des psaumes aux seuls clercs. Dans la première édition du *Giovane provveduto* parue en 1847, on trouve tous les psaumes de l'office de la Sainte Vierge (soit 35 psaumes différents),

des psaumes pour les vêpres de l'année (soit 11 nouveaux psaumes), 4 psaumes de complies, 3 autres psaumes utilisés dans la liturgie des défunts, les 7 psaumes de la pénitence (dont 5 nouveaux) ainsi que le Ps 69 qui fait suite aux litanies des saints. Si l'on ajoute le Ps 42 récité au début de la messe, cela donne un total de 60 psaumes, soit 40% du psautier. Dans la cent unième édition du *Giovane provveduto*, publiée en 1885, 11 nouveaux psaumes s'ajoutaient encore aux précédents, soit un total de 71 psaumes proposés à la piété des garçons instruits par les salésiens. Rappelons que Don Bosco a fait publier également une édition similaire de ce manuel de vie chrétienne pour les filles, intitulée *La figlia cristiana provveduta*.... Enfin, dans le manuel de vie chrétienne diffusé en 1868 pour les chrétiens dans le monde (*Il cattolico provveduto*...), on compte 16 psaumes, choisis, dit Don Bosco dans la préface, parce que ce sont des "prières utilisées dans la liturgie de l'Eglise" (OE XIX, 8).

Comme on le voit, le répertoire psalmique proposé aux jeunes et aux laïcs était relativement important pour la public visé. Faut-il rappeler cependant que la compréhension littérale de ces prières, toujours chantées en latin à cette époque, devait être bien faible, même chez les plus doués?

Usage apologetique de certains passages

En abordant cet usage particulier des psaumes, on découvre un homme mettant sa prière au service de l'action et du combat. Charitable dans la forme mais intransigeant sur le fond, Don Bosco a mené la lutte contre les "erreurs" et les "hérésies" des Vaudois et des Protestants, en ayant en main l'arme dont se servaient ses adversaires, la Bible.

Dans son argumentation pour prouver la vérité de la doctrine et de la pratique catholiques, quelques versets de psaumes sont pour lui d'un grand secours. C'est ainsi que dans son opuscule sur l'existence du purgatoire (*Due conferenze tra due ministri protestanti ed un prete cattolico intorno al purgatorio*..., Turin, 1857; OE IX, 54), le prêtre répond aux deux ministres protestants qui la nient en citant un passage du Ps 65, où le psalmiste remercie Dieu d'avoir introduit son peuple dans un lieu de rafraîchissement, après qu'il eut passé *per ignem et aquam* (par l'eau et par le feu). Pour prouver la légitimité du culte des saints, il cite fréquemment le Ps 67 qui proclame: *Mirabilis Deus in sanctis ejus* (Dieu est admirable dans ses saints, en suivant le texte de la Vulgate). A l'encontre de Luther, qui abolissait la hiérarchie de l'Eglise sous prétexte que tous les fidèles sont prêtres, Don Bosco expliquait dans *Il cattolico nel secolo* (OE XXXIV, 248) qu'il faut comprendre le sacerdoce des fidèles dans le sens où tout chrétien est appelé à offrir des "hosties spirituelles", comme fit David offrant son "cœur contrit et humilié" en sacrifice agréable

à Dieu (Ps 50, 18). Dans le Ps 26, 12 où il lit, dans le texte de la Vulgate, que “l’iniquité s’est menti à elle-même”, Don Bosco voit l’annonce de ce que attend “les ennemis et accusateurs de la sainte Eglise, notre mère” dont “l’iniquité se détruit elle-même par ses propres contradictions” (*Il cattolico istruito...*; OE IV, 520). Da même, il voit dans les malheurs d’un apostat s’avérer une parole du Ps 13,3 (Vulgate) qui proclame: “Sur les chemins (des impies), c’est l’affliction et la calamité; le chemin de la paix, ils ne l’ont pas connu” (*Vita infelice di un novello apostata*, OE V, 181).

La pertinence de ces citations, tirées pour la plupart de l’arsenal de la controverse catholique de son temps, peut parfois nous paraître discutable; celles-ci témoignent néanmoins d’une certaine habileté polémique et, dans tous les cas, d’un zèle ardent pour défendre la vérité.

Les psaumes au service de la catéchèse

Transmettre la parole de Dieu en toute occasion et de façon adaptée à la compréhension de tous, surtout des jeunes, a été l’un des soucis majeurs de Don Bosco. D’où l’importance qu’il attachait au catéchisme, à la prédication, aux récits et aux “exemples” tirés de la Bible et de la vie des saints.

La figure de David, l’“auteur” des psaumes, le petit berger devenu roi, l’ami de Jonathan persécuté par Saül, le chanter de Dieu et le prophète du Messia à venir, le pécheur repentant, a été pour lui une source d’inspiration très féconde. Un jour qu’il racontait ses exploits aux jeunes de l’Oratoire, il fut lui-même porté en triomphe à travers la cour et le jardin aux cris de “Vive Don Bosco, notre roi!” (MB IV, 438).

Dans *l’Histoire sainte*, publiée en 1847, Don Bosco note à propos de David: “Il écrivit beaucoup de psaumes que l’Eglise chante dans les fonctions sacrées; ils contiennent beaucoup de choses concernant la venue du Sauveur qui devait descendre de sa lignée et que lui-même a vu clairement en esprit.” (OE III, 88) Et dans l’index final de son *Histoire ecclésiastique* on trouve la définition suivante: Le psaume est “un chant ou hymne sacré composé par le roi David comme louange à Dieu” (OE XXIV, 442). L’explication est plutôt sommaire, mais il s’agit là de livres d’histoire. C’est ailleurs qu’il faudra glaner pour en savoir un peu plus sur l’utilisation des psaumes dans la formation chrétienne des jeunes. Nous signalerons plus loin les principales trouvailles que nous avons pu faire dans ce domaine.

Ce qui nous intéresse plus pour le moment, ce sont les moyens pédagogiques mis en oeuvre pour faire passer le message de la parole de Dieu contenu dans les psaumes: le chant, les inscriptions, les “slogans” et les recueils de citations psalmiques. La place du chant (accompagné de musique) a déjà été

notée à propos de la liturgie. On relève par exemple qu'à la consécration de l'église Marie-Auxiliatrice, on a chanté la trisagionne *Ps 23*: "Erløvet, og åvønt qu'on inscrive deux invitations à bénir Dieu: "Vous qui craignez le Seigneur, bénissez-la!" (*Ps 134, 20*) et "Que le nom du Seigneur soit béni!" (*Ps 112,2*). Dans son récit biographique sur Michel Magone, Don Bosco raconte qu'on fit cadeau un jour à ce garçon d'une image de la Sainte Vierge au bas de laquelle était écrit cet extrait du *Ps 33*: "Venez, mes fils, écoutez-moi, je vous enseignerai la crainte du Seigneur" (*OE XIII, 193*). En outre, certaines expressions psalmiques étaient employées par lui comme des "slogans", des mots d'ordre pour la vie chrétienne, tel le fameux invitoire du *Ps 99*: "Servez le Seigneur dans la joie!", que son condisciple de séminaire Comollo répétait souvent, qu'il a transcrit dans le *Giovane provveduto* à l'intention des jeunes, et que Dominique Savio redisait à son tour à ses camarades. Enfin, on lit dans le *Cattolico provveduto* des listes de citations de passages de l'Écriture, surtout des psaumes, à utiliser comme "oraisons jaculatoires" dans plusieurs circonstances de la vie, à savoir: les doutes, les tribulations, les tentations, les afflictions et les tristesses, les persécutions et le travail (*OE XIX, 200-204*).

Usage spirituel

Tout ce qui vient d'être dit sur les différents usages que Don Bosco faisait des psaumes converge vers l'usage spirituel, si l'on entend par là qu'il n'avait d'autre but que de les faire servir au progrès de la vie chrétienne, qui est une vie dans l'Esprit, aussi bien pour lui-même que pour les religieux qu'il formait, ainsi que pour tout le public de jeunes et d'adultes auquel il s'adressait.

Il s'agissait, selon lui, non seulement de réciter les psaumes de l'office divin, mais de s'y employer *pie, attente ac devote*; non seulement de servir le Seigneur dans le culte et la prière publique, mais de la faire également dans toutes les expressions quotidiennes de la joie et du travail. Quand il voulait inculquer la nécessité de la prière et le besoin que nous avons de l'aide de Dieu dans la vie de tous les jours, les allusions au livre des Psaumes devenaient transparentes. Il écrivait par exemple à l'intention de ses jeunes lecteurs du *Giovane provveduto*: "Efforçons-nous d'acquérir nous aussi cet esprit de prière (comme saint Louis de Gonzague). Dans tous nos besoins, dans les difficultés, dans les malheurs, au moment d'entreprendre une action difficile, ne man-

vers toi, Seigneur, j'élève mon âme (Ps. 124).

Il est vrai que dans la plupart des cas, exception faite de l'utilisation de versets psalmiques comme oraisons jaculatoires, c'était plus l'esprit que les paroles littérales du psautier qui animait la vie spirituelle de Don Bosco et de ceux qu'il formait. C'est là un point important à souligner, car notre recherche de citations psalmiques est relativement décevante. Mais il apparaît évident que toute la vie spirituelle de Don Bosco et de ses disciples serait inexplicable sans une familiarité profonde avec le trésor de prières de la Bible. Pour certains, cette familiarité était directe et immédiate, dans la mesure où, malgré la difficulté du latin et même des traductions, on s'imprégnait à la fois de la lettre et de l'esprit du psautier. Pour beaucoup, notamment pour les jeunes, la dépendance était le plus souvent indirecte; la prière inspirée d'Israël leur parvenait à travers les prières, les pratiques ou les exercices hérités de l'Eglise ou promus par Don Bosco lui-même.

Les observations que nous venons de faire ne nous laissent pas démunis pour autant. Nous avons pu glaner suffisamment de citations psalmiques pour pouvoir nous faire une idée suffisante sur l'interprétation que Don Bosco donnait des psaumes et sur les principaux thèmes qu'il en tirait pour la vie spirituelle.

INTERPRETATION DES PSAUMES PAR DON BOSCO

Chez ce catéchiste d'enfants et de jeunes, chez ce propagandiste pressé que fut Don Bosco, on ne trouve pas une théorie de l'interprétation des textes bibliques qui lui fût propre. En revanche, il n'ignorait certainement pas la théorie classique des quatre sens de l'Ecriture. Essayons de le prouver en montrant qu'il a interprété les psaumes tantôt au sens littéral, tantôt au sens allégorique, tantôt au sens tropologique, tantôt enfin au sens anagogique. Ce faisant, il utilisait la plupart du temps les données que lui fournissaient ses auteurs habituels et la tradition liturgique de l'Eglise.

Sens littéral

Le sens littéral d'un psaume, selon la définition courante, est le sens qui correspond à l'idée et à l'intention visées par son auteur. Quand il s'agit d'un

texte de l'Ancien Testament, comme c'est le cas, il faut donc rechercher soigneusement ce que cet auteur ancien, inspiré par Dieu, a voulu dire en son temps. Une telle recherche est souvent fort ardue et les résultats divergent dans un assez grand nombre de cas.

Don Bosco connaissait et estimait ce sens premier et fondamental. Dans son *Histoire ecclésiastique*, il affirme de saint Jérôme qu'il "a été suscité par Dieu pour expliquer les divines Ecritures qu'il interprète dans leur sens littéral, mais très sûr" (OE I, 298). Lui-même se servait de la Bible de Martini, un archevêque de Florence du 18e siècle, qui avait traduit la Vulgate en italien en y ajoutant une introduction et des notes d'explication, d'où il ressort que Martini, sans privilégier le sens littéral, ne le néglige pas. C'est ainsi, par exemple, que la "montagne sainte" dont parle le Ps 42 désigne, selon lui, la montagne de Sion à Jérusalem au sens littéral, tout naturellement; mais "dans un autre sens" seulement, elle désigne le ciel et les tabernacles éternels. Don Bosco a dû se familiariser avec ces explications, de même qu'il a probablement lu les commentaires bibliques de Zucconi, de Tirino et de dom Calmet (cf. P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 2, p. 14). Le dernier auteur, de son vrai nom Antoine Calmet, est un bénédictin français du 18e siècle qui a écrit un *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, oeuvre monumentale que les exégètes consultent encore parfois aujourd'hui. Don Bosco a puisé dans ces ouvrages les renseignements d'ordre historique ou géographique qui pouvaient lui servir. Il expliquait par exemple que les quinze psaumes graduels étaient ainsi appelés parce qu'on les chantait sur les quinze degrés du temple (OE XXIV, 442).

Il faut reconnaître cependant que les exégètes catholiques du 18e et du 19e siècle ne disposaient pas de tous les instruments d'investigation scientifique que nous possédons aujourd'hui grâce à l'histoire, à l'archéologie, à la critique textuelle, à la philologie ou à la critique littéraire. D'autre part, ces auteurs pensaient que certains psaumes, en particulier les psaumes que nous appelons royaux, avaient une visée immédiatement messianique et s'appliquaient aux mystères du Christ et de l'Eglise directement, excluant ainsi la possibilité d'un sens "antérieur", purement vétérotestamentaire. Avant que le Ps 109 soit appliqué au Christ, fils de David et prêtre selon l'ordre de Melchisédeq, on peut penser qu'il visait un des rois davidiques qui s'étaient succédé à Jérusalem. Avant d'être une pure prophétie des souffrances, de la mort et de la résurrection du Christ, le Ps 21 a pu fort bien pu décrire les souffrances d'un juste et son relèvement par Dieu. Cela n'enlève rien au caractère "prophétique" de ces psaumes que Jésus seul a pu s'approprier en plénitude. Enfin, du temps de Don Bosco, on ne se posait pas beaucoup de questions sur l'attribution de la majeure partie, voire de la totalité du psautier à David. Certes, il

est vraisemblable que David a été l'initiateur du culte à Jérusalem, soit directement soit indirectement, qu'il a composé des chants inspirés, si bien qu'il est devenu peu à peu comme la seule référence (au même titre que Moïse pour la Torah et Salomon pour la Sagesse). En ce sens, on continue de parler légitimement de "psautier davidique". Mais au siècle dernier, l'authenticité davidique exigeait, si l'on peut dire, que David en fût personnellement l'auteur.

Sens allégorique

Le sens allégorique, qui se confond pratiquement avec le sens typologique, trouve dans les institutions et les personnages de l'Ancien Testament des figures du Christ et de l'Eglise. C'est le sens proprement chrétien de l'Ancien Testament, dont la clé d'interprétation est fournie par le Nouveau, qui est la plénitude de la Révélation. C'est ce sens que le Saint-Esprit a voulu tout spécialement, quand il a inspiré autrefois des hommes souvent bien imparfaits.

Don Bosco a reçu ce sens de toute la tradition de l'Eglise, selon qui David est une figure du Christ, Israël ou Jérusalem une figure de l'Eglise, la sortie d'Egypte une figure de la Rédemption, les eaux de la Mer Rouge une figure du baptême, etc.

Don Bosco n'innove pas dans ce genre d'interprétation traditionnelle (qui remonta en bonne partie jusqu'au Nouveau Testament), mais il prend soin d'expliquer par exemple que les paroles du Ps 109 ("Tu es prêtre selon l'ordre de Melchisédek") s'appliquent au Christ et au sacrifice de la messe, dont le pain et la vin offerts autrefois par la roi de Salem étaient le signe (*Il cattolico provveduto*: OE XIX, 108). Il lui arrive de préciser qu'il suit l'interprétation des Pères, quand il commente, avec l'aide de saint Alphonse de Liguori, les paroles émouvantes du Ps 68 (Mon fils, "j'ai presque perdu la voix à force de t'appeler"), qu'il interprète comme étant la voix du Sauveur s'adressant à l'homme pécheur (*Esercizio della misericordia di Dio*: OE II, 133).

Dans toutes ses publications, Don Bosco n'emploie évidemment pas les termes d'allégorie ou de typologie. En revanche, il utilise beaucoup ceux de prophète et de prophétie. Plus que roi, David est prophète. Les psaumes composés par lui "contiennent beaucoup de choses concernant la venue du Sauveur, qui devait descendre de sa lignée et que lui-même a vu clairement en esprit" (*Storia sacra*: OE III, 88). Dans une allusion implicite au Ps 21, Don Bosco veut montrer que les "prédictions" de David concernant les souffrances du Messie se sont réalisées à la lettre (*La chiave del Paradiso*: OE VIII, 84). La description de la Cité inviolable dans le Ps 45 s'applique par avance à l'Eglise du Christ (OE XXI, 114). Et nous verrons un peu plus loin l'interpré-

tation mariale de plusieurs psaumes.

Tout bien considéré, il vaudrait peut-être mieux de parler ici de “sens prophétique” que de sens allégorique, comme on le fait habituellement. Avec les auteurs de son temps, Don Bosco s’attache, dans le psautier, davantage aux prédictions qu’aux préfigurations. Cela peut s’expliquer en partie par le fait que l’explication des figures et des symboles est plus compliquée que celle des prédictions.

Sens tropologique

Le sens tropologique renferme une leçon morale destinée à corriger et à orienter la vie du chrétien. On l’appelle aussi sens moral et parfois sens individuel parce qu’il vise le comportement de chaque chrétien en particulier. C’est un sens très prisé par Don Bosco, très soucieux de la pratique des vertus chrétiennes chez les jeunes et parmi le peuple en général.

Il est assez étonnant de voir Don Bosco proposer des normes de vie chrétienne à partir du psautier, qui est avant tout un livre de prières. Mais on se rappellera que le courant sapiential, avec sa visée éducative, y tient aussi sa place.

Sans entrer pour le moment dans le détail des citations, voici quelques unes des vertus que Don Bosco a voulu inculquer en utilisant des versets psalmiques: l’obéissance à la loi du Seigneur (Ps 1), la pureté (Ps 8), la calme (Ps 4 et 18), la persévérance (Ps 13), les bonnes fréquentations (Ps 17), la fidélité aux vœux (Ps 49), la vigilance (Ps 62), le courage (Ps 63), la joie (Ps 99), le respect des ministres de Dieu (Ps 105), la crainte de Dieu (Ps 110), l’union fraternelle (Ps 132),a le sens de la présence de Dieu (Ps 138).

Dans une conférence sur la chasteté faite en 1378, Don Bosco comparait la progression spirituelle à la marche des pèlerins vers Jérusalem. Suivant le texte de la Vulgate, qui traduisait “hauteurs” par “vertus”, il expliquait le Ps 83, 8 selon le sens tropologique de la façon suivante: “Celui qui régulièrement profite chaque fois des grâces du Seigneur grandit toujours plus dans la vertu; il progresse presque insensiblement de vertu en vertu, jusqu’à ce que lui soit révélé le Dieu des dieux à Sion” (MB XIII, 805).

Sens anagogique

Le sens anagogique a pour objet les choses du ciel et de la vie future. Il discerne dans les réalités et les institutions d’Israël et de l’Eglise de la terre des figures de la Jérusalem céleste. Quand on sait l’insistence de Don Bosco sur les fine dernières, on n’est pas étonné de trouver en plusieurs endroits cette interprétation.

C'est ainsi que les "délices" dont le juste sera rassasié au paradis lui paraissent décrits dans la finale du Ps 16 (*Il giovane provveduto*: OE II, 229). L'habitation dans la maison de Dieu que désire le psalmiste du Ps 26 désigne la demeure éternelle de Dieu (*Il mese di maggio*: OE X, 377). La vision du "Dieu des dieux à Sion" (Ps 83) est la vision béatifique (MB XIII, 805). Les "tabernacles" tant désirés du même psaume doivent s'interpréter du ciel (*Il giovane provveduto*: OE XXVI, 48). La joie du retour des juifs à Jérusalem, chantés par la Ps 125, devient la joie du retour à la maison du Père, comme le montre le récit de la mort de Comollo (*Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo*: OE I, 59).

Dans la même perspective on pourrait ranger un certain nombre de psaumes, entendus par Don Bosco dans ses songes et qui relèvent de la liturgie de l'Eglise du ciel.

En plus des sens indiqués, et qui correspondent à peu près à la théorie classique des quatre sens de l'Ecriture, il faudrait mentionner les cas où son interprétation est accommodative, figurative ou vaguement allusive. Don Bosco était tellement persuadé de la vérité et de l'efficacité de toute parole de l'Ecriture qu'il l'utilisait avec une grande liberté selon des modes très divers.

PRINCIPAUX THEMES TIRES DU PSAUTIER PAR DON BOSCO

Comme prêtre, catéchiste, prédicateur et éducateur – on peut ajouter comme saint et maître de vie spirituelle –, Don Bosco a abordé un grand nombre de thèmes religieux dans ses paroles et dans ses écrits. Puisés dans le livre du psautier, nous retiendrons ici six thèmes principaux définissant chez lui autant d'attitudes spirituelles constamment présentes: la louange (et la bénédiction), la prière de demande, le péché et la pénitence, la confiance en Dieu, Marie, et enfin la volonté de Dieu.

La louange

En définissant le psaume comme un "chant ou hymne sacré composé par le roi David pour louer Dieu", Don Bosco rejoignait la vieille tradition hébraïque qui désignait comme loyanges (*tehillim*) l'ensemble des psaumes, où les hymnes ne sont pourtant pas majoritaires. La louange, qui dénote une attitude spirituelle très pure, est moins naturelle à l'homme que la demande, ce qui explique que beaucoup d'hymnes comportent une invitation à la louange, ou invitatoire. Un de ces invitatoires, tiré du Ps 94, ornait précisément les portiques de l'Oratoire du Valdocco, tout près de l'église: "Allons jusqu'à lui en

rendant grâce et par nos psaumes acclamons-le" (MB VII, 426). L'invitation à bénir Dieu était fréquente dans sa bouche, et pas seulement au cours de la liturgie, et il utilisait volontiers la formule du Ps 112: *Sit nomen Domini benedictum*.

Comme on peut s'en douter, Don Bosco était plus sensible aux expressions hymniques destinées aux enfants et aux petits. Il citait volontiers – et entendait en songe – le début du même Ps 112 qui, dans la Vulgata, est une invitation adressés aux enfants: *Laudate pueri Dominum* (cf. MB VII, 798). On peut supposer par ailleurs qu'il n'y avait pour lui rien de plus beau que entendre les louanges de Dieu "de la bouche des enfants et des tout-petits", comme il est dit au Ps 8. On constate on outre qu'il goûtait les accents universalistes du Ps 116, le plus court de tous: *Laudate Dominum omnes gentes*. Il figure dans plusieurs songes missionnaires; il concluait la cérémonie de la profession religieuse et c'est le seul psaume cité dans les Constitutions de 1874.

Quant aux motifs de louer Dieu, ils sont ceux de toute vie chrétienne, avec cependant des accents plus personnels. Depuis sa tendre enfance aux Becchi, où maman Marguerite montrait à ses fils la grandeur de la création et la beauté d'une nuit étoilée, Jean Bosco savait voir Dieu à l'oeuvre dans la nature et se plaisait à démontrer que l'on pouvait connaître Dieu à partir de l'observation du monde et de l'homme. Avec le Ps 8, il insiste sur le fait que tout ce qui existe a été fait pour nous, pour l'homme, et il ajoutait: "Quels sentiments de gratitude, de respect et d'amour ne devons-nous pas avoir à l'égard d'un Dieu aussi grand et en même temps aussi bon!" (*Il mese di maggio*: OE X, 315) Dans son *Esercizio di divozione alla misericordia di Dio*, il s'écrie avec le Ps 32: "Toute la terre est pleine de la miséricorde du Seigneur" (OE II, 100). La louange de Dieu éclate surtout dans la contemplation de cette merveille qu'est l'homme, dont il n'hésite pas à détailler les perfections naturelles. Cependant, l'homme achevé, c'est le saint. C'est pourquoi l'affirmation du Ps 8 sur la grandeur de l'homme créé par Dieu, à peine inférieur aux anges, s'applique au mieux à des êtres comme saint Louis de Gonzague (MB XVI, 606). Dieu, en effet, est "admirable dans ses saints" (Ps 67, 36; Vulg.).

Les merveilles du Nouveau Testament sont évidemment au premier rang de ses pensées, et parmi elles, surtout l'eucharistie, le "résumé de toutes les merveilles" de Jésus-Christ. C'est le Ps 110 qui le lui rappelle: "Il a laissé un mémorial de ses merveilles; il a donné la nourriture à ceux qui le craignent" (*Nove giorni consacrati all'augusta Madre...*: OE XXII, 297).

Un autre motif fréquent de louer Dieu, c'est l'exaltation des humbles, telle qu'elle s'exprime par exemple dans les versets 6 et 7 du Ps 112. L'allusion à ce passage est transparente dans la *Vie de saint Pierre*, à propos duquel il écrit que Dieu "prend l'homme le plus abject aux yeux du monde pour le

placer sur un trône glorieux en lui donnant de gouverner son peuple" (OE VIII, 454). Elle est tout à fait claire dans sa "Prophétie à Pie IX" sur les futures vocations ecclésiastiques: "Le temps est venu, annonçait-il, où les peuples seront les évangélisateurs des peuples. Les lévites seront cherchés parmi ceux qui manient la houe, la bêche, et le marteau, afin que s'accomplissent ces paroles de David: J'ai soulevé le pauvre de la terre pour le placer sur le trône des princes de son peuple" (MB X, 64). Lui-même avait d'ailleurs pleinement conscience d'être un de ces pauvres que le Seigneur avait voulu élever, sans mérite de sa part.

Ce qui suscitait en outre l'action de grâce et la louange, c'étaient les réalisations inattendues, présentes et surtout futures, de la Congrégation salésienne. Avec le Ps 117, il pouvait dire: "C'est là l'oeuvre du Seigneur, une merveille devant nos yeux" (MB XV, 186).

Il faudrait ajouter enfin les psaumes que l'on pourrait appeler les psaumes salésiens du travail, ou encore la liturgie de la vie. Le travail doit servir à louer Dieu, aussi bien que la prière. Cela suppose que l'on recherche en tout la gloire de Dieu. C'est pourquoi, entre autres oraisons jaculatoires (cf. OE XIX, 203-4), il recommandait celles-ci, à dire pendant le travail: "Seigneur, mon Dieu, je veux te louer à jamais" (Ps 29, 13); "Béni soit Dieu, maintenant et à jamais" (Ps 112, 2); et surtout: "Non pas à nous, mais à ton nom donne la gloire" (Ps 113, 9).

La prière de demande

Les psaumes de demande (ou de supplication) constituent la catégorie de psaumes la plus importante par le nombre. Ils décrivent une attitude spirituelle qui devait être fréquemment celle d'un homme comme Don Bosco, perpétuellement plongé dans les travaux, les soucis, les épreuves et les projets de toute sorte. Son esprit de prière habituel devait ressembler fort, selon F. Desramaut, à celui du Ps 85: "Tu es mon Dieu, pitié pour moi, Seigneur, c'est toi que j'appelle tout le jour; réjouis l'âme de ton serviteur; vers toi, Seigneur, j'élève mon âme" (F. DESRAMAUT, *Don Bosco et la vie spirituelle*, p. 236).

Les trois demandes principales que Don Bosco adressait ou faisait adresser à Dieu concernaient: le secours de Dieu, la lumière pour connaître la volonté de Dieu et la demande pour la salut de l'âme.

La plupart des oraisons jaculatoires qu'il recommandait étaient des demandes de secours, notamment celle du Ps 69, 2: "Dieu, viens à mon aide; Seigneur, à notre secours!" Déjà saint Vincent de Paul, écrivait Don Bosco, avait eu "une particulière dévotion pour ces paroles du psalmiste" (OE III, 484). Dans les tentations, il fallait dire: "Aie compassion de moi, Seigneur, car

je suis faible" (Ps 6, 3). Dans les afflictions et les tristesses, il suggérait: "Je suis pauvre et misérable, Seigneur; tu es mon sauveur et mon rédempteur; Seigneur, ne me méprise pas" (Ps 69, 6). Dans les persécutions, on pouvait dire: "Lève-toi, Seigneur, aide-nous et libère-nous pour l'amour de ton nom" (Ps 43, 26); ou encore: "Aide-nous, Seigneur, notre sauveur, et pour la gloire de ton nom, sauve-nous et pardonne nos péchés à cause de ton nom (Ps 78, 9). Il convient ici de rappeler que Don Bosco comptait sur l'intercession efficace de Marie, qu'il invoquait précisément sous le titre de "secours des chrétiens".

Le deuxième objet de la prière de demande, c'est la connaissance de la volonté de Dieu, laquelle doit être suivie de sa mise en pratique. Dans le plus ancien texte connu des Constitutions salésiennes, Don Bosco proposait aux religieux l'exemple du "prophète David" qui "priaient Dieu de l'éclairer pour qu'il sache faire sa sainte volonté (cf. J. AUBRY, *Ecrits spirituels...*, p. 390). Il s'agit là probablement d'une allusion au Ps 142 qui contient les deux demandes suivantes: "Enseigne-moi, Seigneur, le chemin que je dois prendre, car vers toi j'ai élevé mon âme" (v. 8) et: "Enseigne-moi à faire ta volonté, parce que c'est toi, mon Dieu" (v. 10). Ces deux citations se trouvent d'ailleurs dans la liste des oraisons jaculatoires à réciter quand on est "dans le doute"; la dernière est suggérée aussi "dans le travail".

La troisième prière concerne la salut de l'âme, qui était la grande préoccupation de Don Bosco. Interprétant dans le sens anagogique le verset 4 du Ps 26, il écrit: "O Seigneur, disait le prophète David, je te demande une seule chose, de sauver mon âme: J'ai demandé une seule chose, la seule que je cherche, c'est d'habiter la maison du Seigneur" (*Il mese di maggio*: OE X, 377). Un thème aussi essentiel ne pouvait pas ne pas apparaître sous les yeux des garçons de l'Oratoire. Sous les portiques de la cour de récréation, c'est le verset 19 du Ps 73 qui a été choisi pour le rappeler: "Ne livre pas aux bêtes les âmes qui te confessent et n'oublie pas jusqu'à la fin les âmes de tes pauvres".

Le péché et la pénitence

Etant donné l'importance que Don Bosco attachait à la fuite du péché et à la pénitence, on ne s'étonne pas non plus qu'il ait eu recours au psautier pour en tirer d'utiles incitations. Il recommandait les sept psaumes de pénitence (Ps 6; 31; 37; 50; 101; 129 et 142), qu'il opposait volontiers aux sept péchés capitaux (*Storia ecclesiastica*: OE XXIV, 442). Comollo les récitait souvent au séminaire "avec son compagnon habituel" et il chantera le *Miserere* avant de mourir (*Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo*: OE I, 32). Ces sept psaumes figurent dans le *Giovane provveduto*.

Dans le Ps 48, Don Bosco trouvait une idée des plus intéressantes, même d'un point de vue pédagogique, sur la nature du péché, qui est d'abord une faute contre l'intelligence. Il en citait souvent et commentait pour ses garçons le verset 12 (ou 20): "L'homme de condition a manqué d'intelligence: on l'a comparé aux bestiaux stupides et il est devenu semblable à eux" (cf. P. STELLA, *Don Bosco nella storia...*, t. II, p. 44). Ainsi donc, l'homme en péchant agit contre la raison et ressemble aux animaux. On peut même se demander avec P. Stella si les bêtes qui apparaissent notamment dans les songes de Don Bosco pour représenter le péché, Satan ou les jeunes qui en sont les victimes ne proviennent pas du psautier.

Un autre thème de mise en garde à l'égard du péché était inspiré du Ps 42. Pour dénoncer devant les jeunes l'engrenage des péchés qui s'appellent l'un l'autre, il commentait – de façon très libre – ces mots: "L'abîme appelle l'abîme" (cf. P. STELLA, *op. cit.*, p. 45). Et pour mettre en garde contre la persévérance dans le mal, il dénonçait, avec le Ps 94, l'attitude des "coeurs endurcis".

Face au pécheur et au péché, il y a la justice et la miséricorde de Dieu. Tout pécheur peut s'adresser à lui en empruntant les paroles du roi prophète dans le Ps 6: "Corrige-moi, mais que ce ne soit pas dans ta fureur" (*Il cristiano guidato alla virtù...*; OE III, 307). Surtout, il invoque la miséricorde de Dieu avec pleine confiance en se servant du *Miserere* (Ps 50). Ce psaume reçoit un traitement de choix dans l'*Esercizio di divozione alla misericordia di Dio*, qui en donne même une traduction en langue italienne. Selon l'interprétation de Martini, David y pleure ses péchés: l'adultère commis avec Bethsabée et l'homicide d'Urie; il en demande pardon, non en vertu des sacrifices mosaïques, mais de celui du Christ, lequel édifiera la nouvelle Eglise. C'était sûrement l'interprétation de Don Bosco qui parle dans cet opuscule du repentir exemplaire de David et de la grandeur de la miséricorde divine à son égard (*Esercizio...*; OE II, 126-129). Il met en lumière principalement le verset sur l'accueil par Dieu du "cœur contrit et humilié" (v. 18)a et celui où l'on voit le pécheur pardonné prêt à s'engager pour la conversion d'autrui (v. 14). Ces versets sont cités également dans *Il mese di maggio* (OE, X, 426). Et avant de mourir, Don Bosco dira une dernière fois: *Et a peccato meo...* (v. 3).

Quant à la nécessité de la confession, il la trouvait exprimée dans le Ps 31, dont il fit graver ce verset sous les portiques de l'Oratoire: "Mon péché, je te l'ai fait connaître et je n'ai pas caché mon injustice. J'ai dit: Je confesserai contre moi-même mon injustice au Seigneur; et toi, tu as remis l'impiété de mon péché" (v. 5).

En fin de compte, l'action de grâce du chrétien qui se sait un pécheur pardonné dans cette vie et dans l'éternité est rendue parfaitement par les pre-

miers mots du Ps 88: "Misericordias Domini in aeternum cantabo" (*Esercizio...: OE II*, 154).

La confiance en Dieu et le calme

Pour Don Bosco, David est aussi un modèle de confiance en Dieu, vertu indispensable dans les combats de la vie et qui engendre le calme au milieu des tempêtes. "Celui qui a confiance dans l'aide du Très-Haut, dit le Ps 124, vit en sécurité et ne doit rien craindre" (cf. *Storia ecclesiastica: OE III*, 83).

Au début de l'Oratoire, rapporte don Lemoyne, quand Don Bosco était seul avec quatre cents jeunes, malade, traité de tou, il répétait fréquemment avec le Ps 17: "Le Seigneur est ma force et mon refuge; en lui je placerai mon espérance" (MB II, 416). Lors des attentats, sa prière s'inspirait du Ps 30: "Tu me tireras du filet qu'on m'a tendu, car tu es ma protection" (MB IV, 709).

Une de ses toutes premières publications fut consacrée à la dévotion à l'ange gardien, cet agent spécialement mandaté par Dieu pour notre protection physique et morale dont il trouvait mention dans le Ps 90. C'est encore don Lemoyne qui assure que, dans les débuts de son ministère, on l'entendit répéter mille fois: "Il a confié ta garde à ses anges; ils seront tes gardiens sur tous tes chemins. Ils te soutiendront de leurs mains, afin que ton pied ne heurte les pierres" (MB II, 262). Cette protection est nécessaire, expliquait-il, car "nous avons à faire la guerre contre le démon, contre le monde et contre nous-mêmes. Nous ne devons pas craindre les armes de nos ennemis, parce que Dieu nous présente ses armes spirituelles" (MB IX, 700). Le Ps 90 contient en outre deux affirmations sur la confiance en Dieu qui ont servi dans des contextes différents. Dans le songe sur la pureté, les paroles du verset 7 ("Qu'il en tombe mille à ton côté...") illustrent le sentiment de sécurité qu'éprouve celui qui marche, uni à Jésus par la communion. Quant à la vipère et au scorpion dont il est question au v. 13, ils lui paraissent désigner les dangers qui menacent la vie des religieux actifs et qui ne peuvent être surmontés que par l'obéissance et la confiance au supérieur (MB IX, 995).

On trouve aussi quelques expressions de confiance pouvant servir d'oraisons jaculatoires. Dans les persécutions, il était recommandé de dire: "Le Seigneur est notre refuge et notre force, notre aide dans les tribulations; c'est pourquoi nous ne craignons pas" (Ps 45, 2-3). Dans les afflictions et les tristesses, on pouvait reprendre le refrain du Ps 42: "Pourquoi te désoler, ô mon âme...?"

Le fruit de la confiance en Dieu, c'est la calme et la tranquillité de l'esprit, que Don Bosco admirait chez un Cafasso. Dans son éloge funèbre, il cite une phrase de son ancien directeur spirituel qui disait fréquemment: *Dies diei*

médité intensément ces paroles du Ps 23: "Qui montera à la montagne du Seigneur et qui se tiendra dans son sanctuaire? Celui qui a les mains innocentes et le coeur pur, et qui n'a pas reçu son âme en vain", c'est-à-dire qui la met au service de Dieu et non de ses passions (cf. MB I, 517). C'est pour répondre à cette interpellation de la parole de Dieu que le jeune prêtre prendra neuf résolutions pour traduire dans le concret les exigences rappelées par le psaume.

Une fois devenu prêtre, sa hantise fut d'apprendre à éviter l'offense de Dieu et à pratiquer les commandements. La piété qu'il inculquait, rappelle don Ceria, n'était pas sentimentale; elle s'inspirait du premier verset du Ps 111: "Heureux l'homme qui craint le Seigneur, qui bien se plaît à ses préceptes" (*Don Bosco avec Dieu*, p. 150). Il citait fréquemment le proverbe biblique qui figure également dans le Ps 110: "La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse", en le commentant de la manière suivante: "Vous voulez posséder la vraie sagesse? Chassez de votre coeur le péché et les affections au péché" (MB VIII, 830). Sur l'en-tête des bulletins de notes pour les parents, il avait fait imprimer en latin: *Initium sapientiae timor Domini* (MB VI, 773). Pour réussir dans les études et aux examens, la première consigne qu'il donnait, c'était la crainte de Dieu (MB VII, 817).

Quant à la méthode à employer pour enseigner la crainte de Dieu, Don Bosco s'inspirait des exemples de saint Philippe Neri, dont il a tracé un beau panégyrique où en a cru retrouver son propre portrait. Philippe Neri allait partout, il appelait à lui les enfants et les jeunes, il les instruisait, il parlait à chacun son langage, il les attirait par sa charité et le témoignage de sa vie, il les gagnait à Jésus-Christ en se faisant tout à tous. Cette méthode, c'était la mise en pratique de la parole du Ps 33: "Venez, mes fils, écoutez-moi, je vous enseignerai la crainte du Seigneur" (MB IX, 218). Ce verset du Ps 33 est aussi à l'origine d'un tournant dans la vie spirituelle de Michele Magone. Don Bosco raconte qu'on lui fit un jour cadeau d'une image de la Sainte Vierge au bas de laquelle était écrit *Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo vos*. Selon l'interprétation mariale, courante à cette époque, c'était la Mère des hommes qui s'adressait ainsi à ses enfants. "Cette invitation, écrit Don Bosco, lui donna sérieusement à penser; et il écrivait une lettre à son directeur dans laquelle il disait que la Sainte Vierge lui avait fait entendre sa voix, qu'elle l'invitait à devenir meilleur et qu'elle voulait elle-même lui enseigner la manière de craindre Dieu, de l'aimer et de le servir" (cf. J. AUBRY, *Ecrits spirituels...*, p. 180). La suite du récit montre clairement combien cette parole de Dieu a donné à ce garçon un nouvel élan spirituel.

Pour faire passer, pédagogiquement, cet enseignement assez sévère dans les oreilles et dans le coeur des jeunes, Don Bosco a utilisé les ressources qu'offraient la Bible et le psautier, qui tendent à montrer que la crainte de

Dieu est source de bonheur, de lumière et d'intelligence. Dans le songe sur la pureté, on voit une demoiselle réciter cette version adaptée et fort intéressante du Ps 1 (nous soulignons les "adaptations") : "Heureux *le garçon* qui ne suit pas les conseils des impies et qui *ne se met pas* dans la voie des pécheurs mais qui a son plaisir dans la loi du Seigneur qu'il médite jour et nuit. Il sera comme un arbre planté le long du courant des eaux *de la grâce du Seigneur* et qui donnera en son temps le fruit *copieux de bonnes oeuvres*; *malgré le vent qui souffla*, il n'en tombera pas une feuille *de saintes intentions et de mérites* et tout ce qu'il fera aura plein succès, *et toutes les circonstances de la vie coopéreront pour accroître sa récompense*" (MB XVII, 724). Ainsi, observer la loi de Dieu procure le bonheur temporel et éternel. Dans le même songe, Don Bosco avait aperçu un tapis merveilleux, au bord duquel était écrit le premier verset du Ps 118 qui développe le même thème : "Heureux ceux qui sont sans tache en leur voie, ceux qui marchent dans la loi du Seigneur" (MB XVII, 722).

Si l'accomplissement de la volonté de Dieu rend le jeune vraiment heureux, la connaissance de cette même volonté – condition préalable – lui procure lumière et intelligence. Dans les débuts de l'Oratoire, toujours selon don Lemoyne, au moment où Don Bosco organisait l'instruction religieuse de centaines d'enfants et de jeunes, il répétait souvent : "L'exposition de tes paroles, Seigneur, illumine et elle donne de l'intelligence aux petits" (Ps 118, 130 : MB II, 149). Le verset 105 de ce même psaume dit à peu près la même chose : "Ta parole est une lampe sous mes pas, une lumière sur ma route". On en trouve un beau commentaire dans *Il cattolico istruito* que nous citons pour terminer :

"La parole de Dieu est appelée *lumière*, parce qu'elle illumine l'homme et le dirige pour croire, pour agir et pour aimer. Elle est *lumière*, parce que, si elle est bien expliquée et bien enseignée, elle montre à l'homme la route qu'il doit suivre pour arriver à la vie bienheureuse. Elle est *lumière*, parce qu'elle calme les passions des hommes, véritables ténèbres de l'âme, très épaisses et très dangereuses, qui ne peuvent être dissipées que par la parole de Dieu. Elle est *lumière*, parce que, si elle est bien prêchée, elle répand les clartés de la grâce divine dans le coeur des auditeurs et leur fait connaître les vérités de la foi. La première fois que saint Pierre expliqua la parole de Dieu, il convertit cinq mille auditeurs à la foi de Jésus-Christ. Un interprète fameux (Théodoret) dit que le mot *lampe* désigne la loi de Moïse et que la mot *lumière* doit s'entendre de Jésus Christ. Ainsi la lampe de Moïse a éclairé une seule nation, alors que la lumière du soleil de justice, Jésus-Christ, a illuminé toute la terre" (OE IV, 560).

CONCLUSION

Au terme de cette recherche sur Don Bosco et les psaumes, deux constatations paraissent se dégager avec plus de force.

Tout d'abord il s'est avéré que si Don Bosco n'a pas laissé de réflexion proprement dite sur la prière des psaumes, il n'a nullement négligé de puiser, directement ou indirectement, dans ce trésor de l'Ancien Testament pour son usage personnel et pour le profit spirituel d'autrui. Quoique souvent très partielles ou implicites, les citations que nous avons pu repérer dénotent chez lui à la fois une grande familiarité avec la prière de l'Eglise et une véritable intériorisation qui en permet le jaillissement en dehors même de la récitation rituelle. Comme saint Vincent de Paul, son modèle, il n'est pas douteux qu'il fut un "homme rempli de l'esprit des psaumes".

En second lieu, on a pu observer que Don Bosco est avant tout préoccupé de traduire les grandes attitudes spirituelles du psautier dans les engagements concrets et dans le travail pour le Royaume de Dieu. Certes, nous l'avons vu, il a toujours montré un grand souci de la prière liturgique et du culte qui est dû à Dieu. Mais on peut estimer que son don particulier, ce fut celui de faire de ses activités absorbantes d'éducateur et de pasteur une liturgie et une psalmodie continuelles. Ce fut aussi celui de réussir, par toutes sortes de trouvailles pédagogiques, à entraîner beaucoup d'adultes et de jeunes dans cette voie. Quand il disait à quelqu'un, comme ce fut le cas pour don Alasonatti: "Viens m'aider à dire le bréviaire", c'était ce lien entre la prière récitée et la "prière agies" qu'il sollicitait chez ses collaborateurs (cf. MB V, 71). Dans son livre *Don Bosco avec Dieu*, don Ceria cite une phrase de saint Augustin qui s'applique en effet parfaitement à l'esprit de prière dont vivait Don Bosco et qu'il diffusait autour de lui: "Le chrétien ne chante pas Dieu seulement avec la langue, mais en prenant dans ses mains le psaltérion des bonnes oeuvres".

LA SACRA SCRITTURA NEI CAPITOLI GENERALI DELLA CONGREGAZIONE SALESIANA

Andrzej STRUS, s.d.b., Cremisan-Betlemme, Israele

Introduzione:

Il tema proposto per questa Conferenza è senza dubbio interessante, ma nello stesso tempo difficilmente classificabile tra le varie categorie di ricerche, che noi, biblisti, siamo abituati a condurre nel nostro campo biblico. Affrontando un tale tema ci si deve porre la domanda sul tipo di lettura biblica da intraprendere e sul metodo da seguire. Tenendo conto delle fonti, piuttosto scarse, che avevo a disposizione¹, mi sono concentrato sui testi, sui temi e su altre testimonianze di interesse biblico conservate nei resoconti e negli Atti dei Capitoli Generali, e ho cercato di scoprirvi il loro significato ermeneutico in rapporto alle riflessioni e deliberazioni fatte dalla Congregazione Salesiana nei Capitoli Generali. Questo mi ha permesso di tracciare il carattere orientativo e indicativo della realtà biblica che ha esercitato il suo influsso dottrinale e vitale sulla cultura religiosa, sull'impegno di fede e sulla responsabilità della vita della Congregazione dei nostri Confratelli Capitolari. La presente lettura dei testi e delle riflessioni bibliche nei Capitoli Generali è quindi una lettura storico-ermeneutica della cultura e delle sensibilità biblica dei Confratelli Salesiani, che, riuniti 22 volte come rappresentanti della Congregazione Salesiana, per 22 volte nella storia di questa Congregazione hanno riflettuto e deliberato sul modo del servizio, sullo stile di vita e sulla costanza della fedeltà della Congregazione al suo Fondatore e alla Chiesa.

Per facilitare il cammino storico nell'arco di 107 anni, ho diviso la serie di 22 Capitoli in tre tappe:

- a) I primi sei Capitoli Generali, di cui i primi quattro sono stati guidati e moderati da Don Bosco mentre i due seguenti ne costituivano una specie di prolungamento dottrinale e tematico.² Le Deliberazioni dei sei primi Capitoli, pubblicate a parte, indicano assai chiaramente, che questi sei Capitoli furono considerati come un fondamento organizzativo della vita della giovane Congregazione Salesiana.
- b) I dodici seguenti Capitoli Generali susseguironsi fino al Concilio Vaticano

II. Sono i Capitoli tenuti nell'arco di 63 anni e riguardanti vari aspetti della vita della Congregazione³, senza tuttavia marcare delle svolte fondamentali nel campo teologico e, ciò che ci interessa da più vicino, in quello biblico.

- c) I quattro ultimi Capitoli Generali,⁴ che possiamo chiamare i Capitoli del Concilio Vaticano II e del post-concilio. Qui notiamo un grande cambiamento che prende l'inizio già al Capitolo Generale XIX e che trasforma completamente la mentalità biblica e il linguaggio biblico nelle discussioni e negli Atti del Capitolo Generale Speciale. Sulla linea di questo Capitolo proseguono poi gli orientamenti biblici nei lavori e nei documenti dei Capitoli Generali XXI e XXII.

I. I Capitoli Generali della giovane Congregazione Salesiana

Si tratta delle prime esperienze dei Capitoli Generali durante i quali Don Bosco volle precisare vari aspetti organizzativi e normativi. Non tutti i problemi furono affrontati durante la vita del Fondatore e perciò i due Capitoli convocati già dopo la sua morte hanno dovuto completarli e riunirli nel corpus delle *Deliberazioni* pubblicate nel 1894.

Nei verbali di questi Capitoli troviamo qua e là i riferimenti scritturistici nonchè alcuni richiami al Vangelo per motivare le formulazioni capitolari, le esortazioni e le deliberazioni. Una tale prassi è normale e non contiene nulla di straordinario; tuttavia, osservata nel contesto dei lavori dei Capitoli, essa ci rivela qualche aspetto che non può passare inosservato. Mi limito solo ad alcuni esempi classificandoli in tre gruppi.

1. I riferimenti biblici nei discorsi di Don Bosco quale moderatore dei Capitoli

Ci è nota da altre fonti la sensibilità biblica di Don Bosco, specialmente quando si tratta di motivare, di dare un fondamento solido ad una raccomandazione o una presa di posizione concreta.⁵

Qui la ritroviamo nel suo discorso tenuto ai membri del I CG. Don Bosco convoca questo Capitolo nel 1877. Questo è per lui e per tutti i Salesiani un evento nuovo: il suo svolgersi è ancora sconosciuto, le sue finalità sono appena abbozzate. Don Bosco tiene il discorso di apertura, dichiara aperto e convoca il primo Capitolo Generale e passa subito a definire la sua natura. La definizione o meglio la spiegazione è semplice, chiara e, naturalmente, tutta concentrata sul Vangelo. Prima viene la citazione di un passo biblico: "Il Divin Salvatore dice nel Santo Vangelo che dove sono due o tre congregati

nel suo nome, ivi si trova Egli stesso in mezzo a loro”⁶. Don Bosco cita qui con familiarità un passo dei Matteo (18,20), lo cita senza i riferimenti testuali e senza la preoccupazione di citarlo *ad litteram*, ma con convinzione e sicurezza interiore. La sicurezza è tale che la sua interpretazione e applicazione del passo garantisce all’assemblea dei Capitolari un buon successo. Ecco la sua interpretazione del passo sopra riportato: “Noi non abbiamo altro fine in queste radunanze che la maggior gloria di Dio e la salvezza delle anime redente dal prezioso sangue di Gesù Cristo. Possiamo dunque essere certi che il Signore si troverà in mezzo a noi e condurrà Egli le cose in modo che tutte ridondino a sua maggior gloria”.⁷

Quando sentiamo una tale ermeneutica di un logion di Gesù, proviamo certa nostalgia di tali Maestri della Parola e di tali interpretazioni sicure e convincenti.

Ancora due altri esempi di familiarità coi testi biblici mostrata da Don Bosco nei discorsi ai Capitoli Generali. Sempre nel I CG Don Bosco fa alcune dichiarazioni importanti per la conoscenza dello spirito che deve animare la nostra Società. Una parte importante del suo discorso è dedicata alla stampa del Bollettino, il quale dovrebbe, oltre a informare sulle cose principali che avvengono nella Congregazione, anche far conoscere il nostro spirito salesiano. Si tratta di mettere nella stampa due tipi di informazioni assai distinti per il loro contenuto: informazioni sul lavoro e sugli impegni nella società, e argomenti riguardanti la fede, la vita religiosa e spirituale. Probabilmente un tale connubio di argomenti era difficilmente concepibile nel settore della stampa negli anni '70 del secolo scorso. Don Bosco ne sente il disagio, ma non rinuncia alla sua idea, pensa alla realizzazione e... ne cerca il fondamento nel Vangelo. Ecco le sue parole rivolte ai Capitolari:

“Scopo nostro è di far conoscere che si può dare a Cesare, senza compromettere mai nessuno: e questo non ci distoglie niente affatto dal dare a Dio quel che è di Dio. Ai nostri tempi si dice essere questo un problema, ed io, se si vuole, aggiungerò che forse è il più grande dei problemi: ma che fù già sciolto dal nostro Divin Salvatore Gesù Cristo... Mio gran pensiero è questo: studiare un modo pratico di dare a Cesare quel che è di Cesare nello stesso tempo che si dà a Dio quel che è di Dio”⁸. E ancora: “Ma si dice che il governo sostiene i più grandi scellerati, e talvolta si impugnano false dottrine ed erronei principii. Ebbene, allora noi diremo che il Signore ci comanda di obbedire e di portar rispetto ai superiori *etiam discolis*, finchè non comandano cose direttamente cattive. Ed anche nel caso che comandassero cose cattive, noi li rispetteremo. Non si farà quella cosa che è cattiva: ma si continuerà a prestare ossequio all’autorità di Cesare, come appunto dice San Paolo, che si obbedisca all’autorità, perchè porta la spada”.⁹

Ritourneremo tra poco a questa curiosa ermeneutica dei passi biblici, ma prima passiamo ad un altro intervento di Don Bosco, a quello del III CG (1883). Nell'ultima seduta dei lavori capitolari Don Bosco fa ai Capitolari, allora Direttori delle case, sei raccomandazioni da portare a casa come strumenti efficaci di buon esercizio dell'ufficio di Direttore. Nella quinta raccomandazione dice: "In materia di castighi, si *insista opportune et importune* perchè sia praticato il sistema preventivo"¹⁰. Poi segue la raccomandazione di non infliggere castighi corporali, di riferire invece le difficoltà al Direttore, il quale agisca secondo le norme del sistema preventivo. Nel contesto di queste raccomandazioni, ripetute con insistenza, la citazione di tre parole di Paolo, scritte al suo discepolo Timoteo (2 Tim 4,2) non è solo una figura retorica o un elemento stilistico. Don Bosco sa perchè deve inserire proprio qui queste parole di Paolo.

Ci siamo soffermati più a lungo sui pochi, ma significativi riferimenti biblici di Don Bosco e sulla loro interpretazione data ai Capitolari. Ciò che può sorprendere nella prassi scritturistica del nostro Fondatore è la sua familiarità coi testi biblici, specialmente coi testi del Nuovo Testamento. Al modo di esegesi rabbinica, Don Bosco compone gli argomenti biblici da vari passi biblici passando abilmente da Matteo a Paolo con il riferimento implicito alla lettera di Pietro nel suo discorso sul rapporto con le autorità civili.¹¹ E ancora sempre vicino alla esegesi rabbinica, Don Bosco cita i testi con libertà, *ad sensum*, ma applicandoli in modo corretto ai casi esposti. I suoi discorsi ai Capitoli Generali tracciavano le linee fondamentali del futuro della Congregazione, della sua vita e del suo spirito. Perciò le sue parole dovevano essere ponderate, le indicazioni chiare; nei casi particolarmente difficili c'era bisogno di una motivazione soda concedente indubbia autorità alle sue parole: il Santo Fondatore la trovava nella Parola Sacra. La sua ermeneutica, oggi la diremmo esistenziale, era sicura e chiara alla luce della sua fede e gli forniva un sicuro fondamento e garantiva la scelta. Il metodo, tipico del suo tempo, può apparire aprioristico, caratterizzante l'uso dei testi biblici come *loca probanda*. Ma nei discorsi di Don Bosco esso funziona diversamente. Le citazioni e i riferimenti biblici del nostro Fondatore vogliono mettere a confronto i suoi casi con la persona di Gesù Cristo, il "nostro Divin Maestro" come diceva Don Bosco.

- Il nostro Divin Maestro ci ha assicurato di essere in mezzo ai due o tre riuniti nel suo nome; orbene, noi siamo riuniti nel suo nome, Egli sarà presente con noi;
- Il nostro Divin Maestro ha risolto il problema dei rapporti con le autorità civili, anche noi li risolveremo nello stesso modo;
- Il Nostro Divin Maestro doveva essere predicato dai suoi discepoli opportune et importune; ebbene, anche noi dobbiamo nello stesso modo realizza-

zare il sistema preventivo, che è Suo.

2. Lo stile di Don Bosco mantenuto nella prassi successiva dei Capitoli Generali.

I riassunti degli Atti dei CG V e VI ci forniscono gli esempi della continuazione dello stile di servirsi dei testi biblici familiare a Don Bosco. Da qualche esempio che troviamo sia nei discorsi di Don Rua che nei testi delle Deliberazioni possiamo dedurre che la prassi tramandata da Don Bosco ha determinato, sin dall'inizio, l'uso dei testi sacri nei documenti capitolari caratterizzato dalla familiarità con questi testi e dalla loro importanza nelle discussioni e nelle deliberazioni.

Alla conclusione della prima sessione del CG V Don Rua, a imitazione di Don Bosco, rivolse ai Direttori alcune considerazioni. Per mettere in rilievo la figura del Direttore e per sottolineare la importanza, egli ricorse ad una immagine biblica: "I Direttori sono come i luminari in mezzo agli altri: costitui te in lumen gentium"¹². Don Rua si servì di un testo d'Isaia (42,6) per rinforzare, con l'espressione biblica, la eminente figura del Direttore. Notiamo tuttavia, che, diversamente da Don Bosco, Don Rua non ha fatto l'applicazione ermeneutica del testo biblico citato, trattandolo piuttosto come una figura retorica di abbellimento o di rinforzo.

Nelle Deliberazioni dei primi sei Capitoli Generali troviamo i testi biblici inseritivi, esplicitamente o implicitamente, per dare il fondamento biblico alle formulazioni giuridiche. Così p. es. gli articoli sulla Vita Comune riportano due testi degli Atti degli Apostoli che servono di fondamento biblico per la norma di possedere tutte le cose in comune (Atti 4,32) e di condividere tutti i beni in comune (Atti 2,44.45). Un articolo sui rapporti del parroco salesiano con il sindaco del luogo contiene invece un passo del libro del Siracide (8,1): "Si studi di mantenersi in ottima relazione col Sindaco, e colle altre autorità, memore dell'avviso dello Spirito Santo: "Tieniti amico il potente, perchè non ti abbia a nuocere"¹³. E' difficile dire se una tale scelta e interpretazione del passo biblico viene da Don Bosco o dai Capitolari del CG V (1889).

Un articolo sulla moralità dei confratelli raccomanda la temperanza e il digiuno citando in latino un testo di Marco (9,29): "Hic genus daemoniorum (cioè l'impurità) non eiicitur nisi in ieiunio et oratione".¹⁴ Anche in questo caso è difficile decidere sulla provenienza del passo e della sua interpretazione. Notiamo che il testo è citato in latino, che il demonio del ragazzo epilettico viene identificato con l'impurità e che il passo è citato dalla Vulgata, che contiene la lezione meno sicura, cioè la parola "digiuno", che manca nei buoni codici del testo greco. L'ermeneutica del passo in questo contesto, diversa

alquanto da quella usata da Don Bosco, indicherebbe piuttosto che il passo non proviene da Don Bosco, ma dai redattori del testo nel V o VI CG.

3. La Sacra Scrittura nelle decisioni capitolari riguardanti lo studio della Storia Sacra.

Infine un altro aspetto biblico nei primi sei Capitoli Generali è la cura espressa nelle decisioni che vogliono garantire e facilitare lo studio e la conoscenza della Sacra Scrittura. Il CG IV (1886) formulò alcune norme fondamentali che costituiscono quasi una *parva charta* delle scuole professionali salesiane. Il fine della educazione dei giovani fu formulato in tre punti: apprendere un mestiere, essere bene istruiti nella religione, ed avere le cognizioni scientifiche opportune al loro stato.¹⁵ Secondo l'interpretazione più tardiva "essere istruito nella religione" significava probabilmente "apprendere il catechismo, conoscere la Liturgia, la Storia Sacra e la Storia Ecclesiastica". Perciò già durante la vita di Don Bosco, al CG IV, si è convenuto sull'importanza dell'insegnamento della Sacra Scrittura come una delle materie principali da insegnare ai giovani.

I CG V e VI hanno formulato, inoltre, il programma degli studi filosofici e teologici per i seminaristi Salesiani. Alla prima sessione del CG V si è discusso sui miglioramenti da introdurre nello studio della filosofia, della teologia e della ermeneutica.¹⁶ In ciò che ci riguarda direttamente, lo studio della ermeneutica, fu il Capitolo seguente, CG VI, a stabilire che "lo studio dell'Ermeneutica deve essere intensificato. Riguardo al testo, si avvenne di togliere il Janssens, come assai insufficiente di fronte ai grandi progressi fatti da tale scienza, e di sostituirvi il Lamy o meglio il Cornely"¹⁷. Le Deliberazioni pubblicate due anni più tardi, vi hanno aggiunto ancora una particolarità: "Si promuovano gli studi di Ermeneutica e di Storia Ecclesiastica, facendone regolarmente la scuola e con esami regolari. A tutti, ma in modo speciale a quelli che ne avessero la comodità della scuola, si raccomanda la lettura e lo studio del Manuale Biblico del Vigoroux, stampato a Sampierdarena"¹⁸.

Infine il CG VI raccomanda a tutti i Confratelli alcune pratiche di pietà quale mezzi di un costante contatto con i testi biblici.

In modo particolare vengono raccomandati: il mattutino e le lodi della Beata Vergine, la spiegazione del Vangelo e l'esposizione di un fatto della Storia Sacra ed Ecclesiastica.¹⁹ Queste raccomandazioni verranno riprese e riformulate in modo più preciso nei seguenti Capitoli Generali. Ora esse costituiscono una prima formulazione e formalizzazione della prassi, che fu così cara e costante nelle opere di Don Bosco.

Concludendo questo primo periodo dei Capitoli Generali, possiamo dire che la Sacra Scrittura vi è presente in vari modi. Ci sono i testi che fungono da fondamento per le deliberazioni e per le norme sulle quali si costruisce l'edificio della giovane Congregazione, ci sono pure le norme che tracciano la strada di una sempre migliore conoscenza della Sacra Scrittura sia per i giovani che per i Seminaristi Salesiani e per tutti i Confratelli. Non sarà superfluo il ripetere che questa articolata presenza della Sacra Scrittura nei primi sei CG è dovuta ad un frequente uso dei testi e delle allusioni bibliche in Don Bosco e al suo particolare interesse riguardante l'insegnamento della Sacra Scrittura.

II. I Capitoli Generali fino al Concilio Vaticano II (CG VII – CG XVIII)

I documenti e le deliberazioni dei dodici CG tenuti tra il 1895 e 1958 riflettono il cammino della Congregazione, che, sicura della sua strada, tuttavia sentiva bisogno di rinnovare periodicamente la consapevolezza della sua identità e della sua missione. In ciò che riguarda la dottrina biblica vi troviamo scarse e generiche informazioni.

Sono alcuni riferimenti biblici e particolarmente alcune norme che riguardano lo studio della Sacra Scrittura.

Il CG VII (1895) è tornato sull'argomento della istruzione religiosa dei giovani e ha precisato di più le norme deliberate nel CG IV. Uno dei Capitolari, Don Baratta, ha puntualizzato la differenza tra l'istruzione e l'educazione religiosa dei giovani. Egli ha esortato i Direttori di prendersi somma cura anche della educazione religiosa dei giovani. A ottenere questo scopo vennero proposte alcune iniziative, tra cui anche quelle riguardanti la Sacra Scrittura:

- “oltre all'istruzione ed al catechismo festivo, si abbia in ogni classe un'ora settimanale di scuola di religione nel corso ginnasiale, e un'ora o anche di più nel corso elementare e per gli artigiani, fino all'esaurimento del programma”;
- “l'insegnamento della Storia Sacra venga impartito per un'ora alla settimana nelle classi del ginnasio inferiore, e nelle classi elementari anche più, fino al completo esaurimento del programma stabilito”.²⁰

Da queste due proposte risulta assai chiaro, che già nel 1895 la Congregazione ha preso atto della insufficienza della istruzione domenicale e del catechismo festivo ed ha deliberato l'insegnamento della religione nella scuola, un'ora settimanale o anche di più, e che quale materia primaria di questo insegnamento fu proposta la Storia Sacra, insegnata “fino al completo esaurimento del programma stabilito”. Un'altra proposta indicava i mezzi efficaci per promuovere tale studio, come le gare e i concorsi a premi con esami scritti.

Sempre lo stesso CG VII ha raccomandato in modo particolare di “pro-

muovere tra i Confratelli la *cultura religiosa*, tanto efficace a conservare lo spirito religioso, e questo con inculcare lo studio della Teologia dommatica e morale, delle Sacre Scritture, della Storia Ecclesiastica, delle opere ascetiche e della vita dei Santi".²¹

Come vediamo, l'insegnamento della Sacra Scrittura non occupa qui il posto privilegiato, ma i vari riferimenti alla necessità di insegnarla sia ai ragazzi che ai Confratelli, sembrano testimoniare di un interesse speciale che la Congregazione ha nutrito, attraverso i suoi rappresentanti, per la Sacra Scrittura. Se pensiamo che le testimonianze provengono dal periodo in cui si formava a Gerusalemme la prima Scuola Biblica Cattolica (École Biblique de Jérusalem), e dal periodo che anticipava di più di 10 anni la costituzione della Pontificia Commissione Biblica e la fondazione del Pontificio Istituto Biblico a Roma, possiamo dire che la giovane Congregazione Salesiana era allora all'avanguardia, naturalmente a modo suo, delle nuove tendenze nella Chiesa, quelle cioè di ridare alla Sacra Scrittura il suo carattere di anima, guida e maestra della Teologia.

Per promuovere sempre di più lo studio, anche informale di Sacra Scrittura, vi fu aggiunta più tardi un'altra prassi riguardante i chierici tirocinanti. A questo punto della nostra indagine non sappiamo dire quale Capitolo Generale l'aveva introdotta, ma la conosciamo come prassi già vigente dal discorso di Don Ricaldone nella 26.ma sessione del CG XV (1938). Ecco le sue parole:

"Ha infine grande efficacia per la vita della famiglia la lezione settimanale di Testamentino: questo contatto settimanale del Direttore con i giovani chierici è una benedizione! Parrebbe quasi che i 10 versetti siano un pretesto per favorire quel contatto, dando agio al Direttore di fornire a quei figlioli luce per le loro menti, calore di affetto ai cuori, gaiezza, serenità e conforto alle anime"²² E' difficile dare l'esatta interpretazione a queste parole: i 10 versetti della Scrittura sono solo un pretesto per incontrarsi con il Direttore, oppure la spiegazione di questi versetti è una fonte di risorse spirituali che il Direttore può comunicare ai chierici? Qual che sia l'interpretazione della esortazione del Rettor Maggiore, non si può dubitare sull'interesse scritturistico che si nasconde dietro le sue parole.

Indirettamente l'interesse biblico ritorna ancora negli Atti del CG XVI (1947). Nelle deliberazioni sulle pratiche di pietà si prescrive per i giovani "esterni" la Messa nell'Istituto alle domeniche e le feste di precetto: alla Messa deve essere unita una breve spiegazione del Vangelo. Per i giovani interni nei giorni festivi è prevista la seconda Messa: "Infra Missam, o subito dopo la Messa, spiegazione del Vangelo o altra predicazione che non oltrepassi i 20 minuti, e sia piana, semplice, adatta allo sviluppo intellettuale degli alunni".²³ Inoltre il CG XVI raccomanda il canto del Vespro, sempre nelle case di forma-

zione, e in quanto possibile in altre case. La prescrizione è basata sulla seguente motivazione: "Per continuare la tradizione lasciataci da Don Bosco e per aderire all'attuale movimento liturgico, si lavori per introdurre i Vespri ovunque è possibile".²⁴ Questa raccomandazione anticipava di poco l'identico desiderio della Chiesa espresso nell'Enciclica *Mediator Dei* pubblicata qualche mese più tardi da Pio XII.

Nel contesto di queste testimonianze sulla costante preoccupazione di non trascurare l'insegnamento di Sacra Scrittura, può sorprendere forse il tenore della deliberazione del CG XVIII (1958) che riguarda il programma dell'insegnamento all'Ateneo. Tra varie materie che vi sono menzionate, la Sacra Scrittura appare quasi alla fine in una norma molto laconica, sproporzionata riguardo alle norme concernenti la Morale, il Diritto Canonico, la Pedagogia, la Catechetica e la Pastorale. Dopo aver specificato gli studi in queste aree, si aggiunge una breve nota: "Lo stesso dicasi per la Storia e la Sacra Scrittura".²⁵

Per completare il quadro dell'uso della Sacra Scrittura e dell'interesse mostrato ad essa nei Capitoli Generali del pre-concilio, vogliamo aggiungere alcune riflessioni sulle citazioni bibliche.

In vari discorsi tenuti ai Capitolari compaiono, anche se assai rare, le citazioni dei testi biblici. Esse sono riportate dalla Volgata e di preferenza in lingua latina. Il denominatore comune di queste citazioni è il loro carattere stilistico ornamentale. In nessun caso di citazioni registrate in vari discorsi abbiamo notato una interpretazione derivata dal passo citato o un argomento composto dai testi biblici per motivare una posizione o una decisione di chi pronunciava il discorso. Queste caratteristiche scritturistiche, così tipiche per Don Bosco, non si sono ritrovate più nei discorsi capitolari dei suoi successori. In un caso solo, nel discorso di apertura del CG XVI, Don Ricaldone ricordò il principio ermeneutico della lettura del Vangelo fatta da Don Bosco: *Gesù sia vostro Maestro*. Tuttavia, per imprimere nelle menti dei Capitolari questa verità, egli non fece ricorso ad appositi testi del Vangelo per poi interpretarli al modo di Don Bosco, ma presentò brevemente la sintesi della vita di Gesù, mostrandola come modello per i Salesiani.²⁶

L'unico esempio di una citazione biblica ed interpretazione tipica di Don Bosco si ritrova nel discorso del Cardinale Richelmy all'occasione della sua visita ai Capitolari riuniti nei lavori del CG X (1904). Il Cardinale ha fatto, come Don Bosco nel discorso di apertura del CG I, la sua interpretazione del logion di Gesù sulla presenza del Signore in mezzo ai due o tre riuniti nel suo nome. Lo possiamo costatare dal seguente stralcio del suo discorso:

"Io qui veggio non solo i figli di Don Bosco, ma i benedetti che hanno il Signore con loro. E in qualche guisa anche io, come già l'Archangelo alla

Vergine rivolse il saluto: *Dominus tecum*, posso indirizzare a voi: *Dominus vobiscum*, perchè dove sono due o più congregati in suo nome, ivi trovasi il Signore. E poi non solo nel nome del Signore, ma in qualche modo siete congregati sotto l'ispirazione divina per trattare gli interessi del nostro Signore".²⁷ E' sorprendente in queste parole l'analogia tra questa lettura della parola di Cristo e quella di Don Bosco fatta su un altro testo, ma soggetta alla stessa interpretazione. Vi notiamo una somiglianza del metodo ermeneutico: la stessa prospettiva di fede in cui l'oratore legge la Parola del Signore.

In altri esempi delle citazioni bibliche nell'ambito dei Capitoli Generali registriamo invece il ricorso ai testi biblici, ma nello stesso tempo l'assenza di quel principio ermeneutico che era così proprio di Don Bosco e che derivava dal suo carisma.

III. I Capitoli Generali del Concilio e del Post-Concilio.

Il primo dei quattro Capitoli Generali tenuti nel periodo conciliare e post-conciliare è il CG XIX svoltosi nel 1965, quindi durante l'ultima fase del lavoro del Concilio. Nei documenti di questo Capitolo troviamo scarsi echi della dottrina conciliare, il che non desta nessuna meraviglia giacchè i Capitolari non potevano conoscerla nella fase preparatoria del Capitolo e non l'hanno ancora assimilata nel periodo dei loro lavori capitolari. Tuttavia in ciò che riguarda la Sacra Scrittura, nei documenti del CG XIX si registra una svolta importante. La presenza scritturistica vi è più abbondante, anche se l'uso dei passi biblici e l'interesse della Bibbia proseguono ancora la linea tradizionale tracciata dai Capitoli precedenti, e la sensibilità biblica dei Capitolari è indubbiamente più popolarizzata. Lo possiamo costatare in due aree: l'attenzione per la Sacra Scrittura incrementata nei Regolamenti rinnovati, le citazioni bibliche nei documenti capitolari.

1. L'incremento dell'attenzione per la Sacra Scrittura nei Regolamenti rinnovati.

Si registra chiaramente l'attenzione per l'ascolto della Sacra Scrittura. L'articolo 18 dei Regolamenti ripete la raccomandazione dei Regolamenti precedenti di iniziare la lettura nel refettorio "sempre con alcuni versetti della *Sacra Scrittura*" e inserisce una aggiunta: "il rispetto e la venerazione per la divina Parola esigono che la comunità ascolti la lettura della Sacra Scrittura in atteggiamento raccolto".²⁸ Nell'art. 17 sulle pratiche di pietà viene aggiunta un'altra raccomandazione riguardante indirettamente la Sacra Scrittura:

“Quand’è possibile si recitino in comune le Lodi come preghiera del mattino e Compieta come preghiera della sera”.²⁹ Nell’art. 19 sulle pratiche di pietà nei giorni festivi viene tolta la precedente norma che raccomandava la seconda Messa con spiegazione del Vangelo, e al suo posto rientrano le nuove norme che riguardano: la celebrazione pomeridiana del Vespro con Istruzione e Benedizione o la Celebrazione della Parola con Benedizione. Si aggiunge inoltre: “Si promuova la Celebrazione della Parola di Dio alla vigilia delle feste solenni, in alcune ferie di Avvento e di Quaresima, nelle domeniche e nelle feste”.³⁰ L’articolo 57 riformula la prassi riguardante il Testamentino. Mentre la norma precedente prescriveva “una lezione settimanale sul Nuovo Testamento, tenuta possibilmente dal Direttore, nella quale (i chierici) reciteranno ogni volta circa dieci versetti a memoria”, la nuova dicitura è più sobria ed anche più ricca nel contenuto: “Il Direttore abbia settimanalmente un incontro con i Tirocinanti, nel quale tratti particolarmente argomenti di formazione religiosa-salesiana e dia loro una graduale iniziazione alla lettura della Sacra Scrittura”.³¹ Questa attenzione per la Sacra Scrittura testimonia di una sensibilità biblica non solo a livello giuridico, ma anche teologico.

2. La dottrina biblica nei documenti capitolari.

A conferma della approfondita sensibilità biblica a livello teologico sono le seguenti affermazioni riguardanti la Sacra Scrittura: “Data la preminente importanza della Sacra Scrittura nella catechesi viva, le sia dato il posto dovuto nella formazione e nello studio dei futuri catechisti, avviandoli alla conoscenza, all’interpretazione e all’uso di essa”; “La ragione, la Rivelazione, gli studi e i documenti della Chiesa, anche recentissimi, dimostrano chiaramente che la famiglia occupa il primo posto nella vita e nella testimonianza cristiana...”.³² Nel documento sull’Apostolato salesiano i Capitolari ci lasciano una preziosa testimonianza della convinzione salesiana che la Parola di Dio è un mezzo educativo utilizzato e tramandato da Don Bosco stesso.³³ La Parola di Dio citata accuratamente e con i riferimenti testuali appare nei documenti di questo Capitolo come motivazione fondante delle affermazioni dottrinali. Le citazioni bibliche si trovano nel documento 12° sull’apostolato sociale, nel documento 18° sulle missioni e nel documento 19° sulla formazione dei giovani. L’uso di questi passi citati rispecchia la prassi comune nei documenti ecclesiali, cioè la citazione testuale riportata a conferma e a rinforzo di ciò che fu detto nella esposizione dottrinale. Come nei Capitoli precedenti, anche in questo Capitolo, e nei Capitoli che seguiranno dopo, non si ritrova più quell’uso insolito e geniale di citare e interpretare la Parola di Dio che abbiamo visto in Don Bosco.

3. La presenza scritturistica nei documenti del Capitolo Generale Speciale

L'analisi dei passi e temi biblici nei documenti del CG XIX lascia aperta la questione della coscienza dei Capitolari circa la possibilità del dialogo interiore con la Parola di Dio. Non vi risulta assai chiaro se la preoccupazione di avvicinarsi di più al messaggio rivelato riguarda sopra tutto l'aspetto materiale, cioè il contatto più vicino con il testo della Sacra Scrittura, oppure sta anche il desiderio di suscitare un dialogo interiore, spirituale con la Parola del Signore.

Se le testimonianze scritturistiche del CG XIX non danno ancora la risposta a questa domanda, la presenza della Sacra Scrittura nei documenti del CG XX dimostra già chiaro che questo Capitolo era consapevole dell'importanza della dimensione spirituale della Scrittura ed ha voluto introdurci nel dialogo interiore con la Parola rivelata.

Non è possibile elencare nè i passi biblici citati nei documenti del CG XX nè i temi biblici ivi sviluppati. La presenza di ambedue i generi è talmente ricca, che la loro elencazione ed elaborazione meriterebbero una monografia a parte. Per indicarne la ricchezza e l'importanza, ci limitiamo ad alcune osservazioni generalizzanti. L'impostazione biblica è già indicata nel Documento introduttorio che delinea il fondamento pneumatologico di tutta la dottrina capitolare. Abbondanti riferimenti alla dottrina del Concilio Vat. II sono strettamente collegati con la Sacra Scrittura, che viene citata in abbondanza, con scelte appropriate e ben adatte alla dottrina esposta. I testi biblici costituiscono un ricco mosaico che fa da sfondo del denso tessuto dottrinale sullo Spirito Santo nella Chiesa e sui 4 compiti che Egli affida alla Chiesa, agli Istituti, ai singoli religiosi, ai Salesiani.

Ricchissime citazioni e riferimenti biblici si trovano nel Documento 1° sui Salesiani di Don Bosco nella Chiesa. La dottrina di questo documento è praticamente una teologia biblica interpretata in chiave della realtà salesiana all'interno della Chiesa. Lo stesso si può dire dei Documenti 2° e 3° che trattano dell'Educazione evangelica dei giovani e dell'Evangelizzazione e Catechesi. In quest'ultimo Documento si presta particolare attenzione al mistero della Parola, alla Parola di Dio e Magistero, alla celebrazione ed annuncio della Parola e al bisogno dello studio della Sacra Scrittura.

Infine registriamo la presenza scritturistica assai abbondante nei Documenti: settimo, sulla azione missionaria salesiana, ottavo, sulla nostra vita di comunione e nono, sul servizio del Superiore nella comunità. Per la prima volta nei documenti capitolari, si sottolinea il rapporto particolare che esiste tra la preghiera personale e la lettura della Sacra Scrittura: "La preghiera personale che deve accompagnare la lettura assidua della Sacra Scrittura e da essa

sostanzialmente nutrirsi, troverà alcune delle sue manifestazioni più significative nei momenti in cui ci raccogliamo nella nostra stanza per pregare il Padre in segreto³⁴. Notiamo che questa nuova ed importante affermazione è basata su un riferimento biblico (Lc 22,44) e sulla dottrina conciliare riguardante la Sacra Scrittura (DV 25).

La priorità della Sacra Scrittura in ogni riflessione teologica sulla vita consacrata e salesiana viene riconfermata da un *novum* inserito nelle nuove Costituzioni: a capo di ogni capitolo del testo costituzionale si dà un passo biblico che deve servire da indicatore e da guida nella retta interpretazione delle Costituzioni.

Una tale novità non è invenzione salesiana, i Capitolari del CGS l'hanno presa dalle Costituzioni di altri ordini religiosi, ma la prontezza nell'accogliere la novità e la scelta accurata dei testi biblici corrispondenti al contenuto dei rispettivi capitoli delle Costituzioni, dimostrano come i Capitolari fossero in sintonia con il rinnovamento biblico della Chiesa postconciliare.

Oltre all'attenzione e alla sensibilità biblica, si può constatare un entusiasmo per le cose bibliche, l'entusiasmo che si esprimeva nella gioia di poter lavorare e riflettere con la Bibbia in mano, la gioia di poter attingere alle ricchezze spirituali nascoste nei testi biblici. Questo fenomeno è difficilmente provabile con i testi concreti, ma si profila dietro la ricchezza delle citazioni e delle riflessioni teologiche che ne seguono. Crediamo che questo fenomeno sta alla base della sovrabbondanza dei testi biblici e della loro scelta, qualche volta affrettata, guidata più dall'entusiasmo che dalla maturità teologica. Naturalmente si tratta solo di alcuni casi, ma leggendo oggi questi documenti vi si nota il desiderio di dare il più possibile, di dire tutto quello che si può scoprire nel primo, entusiastico impatto con la Bibbia.

4. La Sacra Scrittura nel Capitolo Generale XXI

Il CG XXI continua la sensibilità biblica acquisita e manifestata nei lavori del CGS. La riflessione sulla vita della Congregazione nel sessennio decorso dal CGS è caratterizzata dagli abbondanti riferimenti delle citazioni bibliche e dai temi di teologia biblica riportati a rinforzo della riflessione capitolare sulla vita e sulla missione della Congregazione. Vi è tuttavia un certo ritorno indietro, chiaramente visibile nel restringere il numero dei passi biblici riportati nel testo e nel più attento selezionamento di argomenti biblici. Globalmente parlando, si possono osservare due linee di presenza scritturistica nei documenti del Capitolo. Da una parte vi si nota il desiderio di mantenere la linea biblica delle riflessioni capitolari tracciata dal CGS, dall'altra invece si ha una sensazione di saturità di ricorsi biblici e la tendenza di limitarli là, dove non

sono necessari. Ambedue le linee si possono osservare meglio nei postulati raccolti negli Schemi precapitolari.

La prima osservazione generale riguarda il loro denominatore comune: ambedue le tendenze confluiscono nello sforzo di approfondire il significato dei riferimenti biblici nel loro rapporto con l'esposizione contestuale. Lo si vede particolarmente negli esempi che confermano la prima tendenza.

Le richieste di alcune ispettorie riflettono il desiderio di approfondire meglio alcune motivazioni bibliche, come p. es. "celibato evangelico", "celibato per il regno",³⁵ oppure sottolineano maggiormente il concetto che "il vivere e il condividere come poveri il Vangelo" è essenziale al voto di povertà.³⁶ Nella stessa linea va la richiesta di precisare meglio l'obbedienza esercitata ad immagine dell'obbedienza di Gesù Cristo al Padre.³⁷

Vi sono invece altri esempi che rientrano nella linea di tendenza di correggere o limitare l'entusiasmo scritturistico del CGS. Per es. richieste, alquanto generiche, provenienti da varie aree culturali esprimono il desiderio di andar oltre alle formulazioni del CGS elaborando lo stile e i metodi della formazione all'ascolto della Parola di Dio come criterio di valutazione degli avvenimenti e del nostro impegno pastorale.³⁸ Alcune ispettorie chiedono addirittura la soppressione dell'art. 48 del Regolamento che raccomandava la lettura di alcuni versetti biblici nel refettorio,³⁹ oppure la verifica della postulazione del CGS circa la capacità di realizzare "un incessante confronto tra la Parola di Dio e gli avvenimenti che viviamo".⁴⁰

Riassumendo la dinamica dei testi biblici all'interno dei Documenti del CG XXI, possiamo costatarvi una certa restrizione della loro presenza riguardo a quella del CGS, ma anche una loro interpretazione più profonda e matura.

Mi permetto di affermare che il punto di arrivo di questo cammino della maturazione della sensibilità biblica nei Capitoli Generali post-conciliari è il CG XXII con le correzioni apportate ai passi biblici e alla loro interpretazione nel testo definitivo delle Costituzioni rinnovate. Questo argomento però costituisce un tema a parte.

Conclusioni

- 1) L'uso dei testi e dei temi biblici nei Capitoli Generali della nostra Congregazione riflette la mentalità e le usanze del tempo e del contesto storico.
- 2) Sin dall'inizio si nota un interesse particolare per la Sacra Scrittura. Esso si mostra nei Documenti capitolari in vari modi: innanzi tutto nei riferimenti ai passi biblici per quelle Deliberazioni e affermazioni che potevano avere il fondamento biblico senza forzare il testo ispirato; in secondo luogo esso si

mostra in una frequente insistenza sull'insegnamento della Sacra Scrittura sia ai ragazzi che ai Seminaristi e a tutti i Confratelli.

3) Questo interesse è particolarmente vivo nei documenti dei primi Capitoli, di cui i primi 4 furono guidati da Don Bosco stesso. Il che pare suggerire che la presenza della Sacra Scrittura nei Capitoli è innanzi tutto un patrimonio lasciato ai Salesiani da Don Bosco stesso.

4) L'interesse biblico riscontrato nei primi Capitoli Generali persiste, anche se con minore dinamica, in tutti i Capitoli Generali fino al Concilio Vaticano II e rifiorisce, in sintonia con la rifioritura della Sacra Scrittura nella Chiesa, a partire dal CG XIX, il primo Capitolo dell'epoca conciliare.

5) Un notevole aumento della presenza scritturistica e della sensibilità biblica si nota già nel CG XIX, ma il suo punto culminante avviene nel Capitolo Generale Speciale, di cui alcuni documenti costituiscono una vera e propria esposizione della dottrina biblica interpretata in chiave educativo-pastorale salesiana. Questa nuova sensibilità biblica continua nei Capitoli Generali XXI e XXII subendo un processo di maturazione e di approfondimento dottrinale e spirituale.

¹ Avevamo a disposizione le seguenti fonti:

a) E. CERIA, *Annali della Società Salesiana*, vol. 1-4, SEI, Torino 1941-1951

b) *Deliberazioni dei sei primi Capitoli Generali della Pia Società Salesiana*, San Benigno Canavese 1894

c) *Atti del Capitolo Superiore della Pia Società Salesiana*

d) *Atti del Capitolo Generale Speciale*, Roma 1972

e) *CG 21 - Schemi Precapitolari*, Roma 1978

f) *Capitolo Generale 21 della Società Salesiana: Documenti Capitolari*, Roma 1978.

² I primi 4 Capitoli Generali furono convocati da Don Bosco negli anni: 1877, 1880, 1883, 1886. Don Rua continuò per un certo tempo la frequenza triennale (fino all'anno 1904). I CG V e VI si tennero quindi negli anni 1889 e 1892.

³ Fino al CC X (1904) i Capitoli Generali venivano convocati ogni 3 anni. Nel 1904 si è deciso di farli ogni 6 anni. Il CG XI si riunì nel 1910 per le elezioni del 2° successore di Don Bosco: fu eletto Don P. Albera. A causa della guerra mondiale il seguente Capitolo Generale non fu convocato dopo sei anni, così che il CG XII si riunì nel 1922 per le elezioni del 3° successore di Don Bosco: fu eletto Don F. Rinaldi. Il CG XIII ebbe luogo nel 1929 e il CG XIV tre anni più tardi, nel 1932, per le elezioni del 4° successore di Don Bosco: fu eletto Don P. Ricaldone. I seguenti Capitoli Generali furono tenuti rispettivamente: il XV nel 1938, il XVI nel 1947, il XVII nel 1952 per le elezioni del 5° successore di Don Bosco, Don R. Ziggotti, il CG XVIII nel 1958.

⁴ Il CG XIX fu tenuto durante i lavori del Concilio Vat. II (1965). Il CG XX, chiamato anche Capitolo Generale Speciale, fu convocato nel 1971; il CG XXI convocato nel 1977, fu concluso nel febbraio del 1978, il CG XXII ebbe luogo nei mesi di gennaio-maggio del 1984.

⁵ Abbiamo ancora pochi studi su questo argomento. Uno dei contributi previsti in questo Con-

vegno (M. Wirth, *La preghiera dei Salmi in Don Bosco*), potrebbe dare inizio agli studi ulteriori. Per confermare questa prassi in Don Bosco, basta ricordare i suoi riferimenti agli esempi del "Divin Maestro" che il Santo Fondatore riporta nelle Costituzioni, nel Regolamento dell'Oratorio, nella esposizione del Sistema Preventivo.

⁶ *Annali*, vol. 1, p. 313.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Annali*, vol. 1; p. 319s.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Annali*, vol.1, p. 472.

¹¹ Nell'esempio riportato Don Bosco cita Mt 22,21 e passim Rom 13,4-7. Solo implicitamente fa anche riferimento a 1 Pt 2,13s. Tutte le citazioni sono fatte senza il riferimento al testo.

¹² *Annali*, vol. 2, p. 40.

¹³ *Deliberazioni*, San Benigno Canavese 1894, p. 215.

¹⁴ *Deliberazioni*, p. 287.

¹⁵ *Annali*, vol. 1, p. 653.

¹⁶ *Annali*, vol. 2, p. 39.

¹⁷ *Annali*, vol. 2, p. 243.

¹⁸ *Deliberazioni*, p. 345.

¹⁹ *Deliberazioni*, p. 265.

²⁰ *Annali*, vol. 2, 449s.

²¹ *Annali*, vol. 2, p. 452.

²² *Atti del Consiglio Superiore della Pia Società Salesiana XIX* (Maggio Giugno 1938), p. 8.

²³ *Atti del Consiglio Superiore XXVII* (Settembre - Ottobre 1947), p. 37s.

²⁴ *Ibid.*, p. 38.

²⁵ *Atti del Consiglio Superiore*, nr. 203 (Luglio-Ottobre 1958), p. 84 (804).

²⁶ *Atti del Consiglio Superiore XXVII* (1947), p.17.

²⁷ *Annali*, vol. 3, p. 548.

²⁸ *Atti del Capitolo Generale XIX, 8 aprile - 10 giugno 1965, Roma*, in: *Atti del Consiglio Superiore*, nr. 244 (1966), P. 244.

²⁹ *Ibid.*, p. 243.

³⁰ *Ibid.*, p. 244.

³¹ *Ibid.*, p. 253.

³² *Atti del Capitolo Generale XIX*, p. 147: il primo passo è nel Documento sulla Catechesi degli Adulti, il secondo nel Documento sull'Apostolato Familiare.

³³ *Atti del Capitolo Generale XIX*, p. 185, dove il Capitolo indica i pericoli che minacciano il giovane d'oggi e conclude in modo seguente: "Di qui la necessità più urgente che mai di potenziarlo con i mezzi soprannaturali della Parola di Dio e della grazia nella linea della tradizione educativa di Don Bosco".

³⁴ *Atti del Capitolo Generale Speciale*, p. 349 (Documento 8°, nr. 549)

³⁵ *Schemi Precapitolari*, vol. 1; p. 65.

³⁶ *Schemi Precapitolari*, vol. 1, p. 69.

³⁷ *Schemi Precapitolari*, vol. 1, p. 73.

³⁸ *Schemi Precapitolari*, vol. 1, p. 142.

³⁹ *Schemi Precapitolari*, vol. 1, p. 60.

⁴⁰ *Schemi Precapitolari*, vol. 1, p. 119.

GLI ORIENTAMENTI SULL'UTILIZZAZIONE-VALORIZZAZIONE DELLA BIBBIA NEL MAGISTERO SALESIANO "ORDINARIO" DA D. M. RUA A D. E. VIGANO'

Fausto PERRENCHIO, s.d.b., Torino, Italia

Introduzione:

Mi tocca spiegare innanzitutto il titolo della mia indagine che già tenta di evidenziarne le prospettive e i limiti.

Per "Magistero salesiano ordinario" intendo gli interventi dei Superiori Maggiori (quindi non esclusivamente quelli dei vari Rettori Maggiori) al di fuori dei Capitoli Generali.

Nell'analisi di questi interventi mi limito a mettere in luce gli orientamenti dei Superiori sul "perchè" e sul "come" utilizzare e valorizzare la Bibbia prescindendo dallo studio del "come" essi stessi abbiano usato il testo sacro. Questo studio, già di per sè arduo, avrebbe allargato esageratamente le dimensioni del mio contributo.

Infine il mio lavoro non dà sfondo storico agli interventi dei Superiori Maggiori, cioè non pretende di collocarli, a parte alcuni brevissimi cenni di passaggio, nel contesto storico, culturale, ecclesiale in cui sono nati, il che consentirebbe di spiegare meglio i motivi di certe posizioni e di certi cambi lungo il decorso dei cento anni (1888-1988) abbracciati dalla mia analisi. Sono perfettamente consapevole della gravità di questa lacuna, a cui però non mi è stato possibile ovviare per limiti e di tempo e di competenza.

Il mio è dunque un saggio di ricerca passibile di approfondimento, ha carattere di abbozzo, di raccolta di materiale ancora grezzo da valutare e da inquadrare. Eppure, nonostante questo carattere piuttosto compilatorio, non penso di aver fatto opera totalmente inutile, perchè il semplice accostamento di questo materiale con uno sguardo diacronico-sincronico può già consentirci di trarre delle conclusioni significative circa l'esistenza e la maturazione della sensibilità biblica nella nostra Congregazione.

Il Rettorato di Don Michele Rua

1. *La Bibbia nella formazione e nel ministero sacerdotale di D. Rua*

Pensò che questo sia un tratto poco conosciuto e tuttavia rimarchevole della figura di D. Rua.

La prima annotazione del biografo al riguardo risale al 1851-'52. D. Rua, appena quattordicenne, è ammesso con i chierici ad assistere alle lezioni settimanali di geografia sacra impartite da D. Bosco a Valdocco. Sente D. Bosco stigmatizzare chi si permette di scherzare con parole e sentenze della Bibbia e ne ricava un "tenero amore per il paese di Gesù, per il Vangelo e per tutti i Libri Santi".¹ Durante i due anni dello studio della filosofia (1853-'55), sotto la guida dell'abate Amedeo Peyron, approfondisce privatamente lo studio del greco fino a poter leggere i quattro Vangeli nella lingua originale.² Cominciata la Teologia, sotto la guida dello stesso professore, si dedica anche allo studio dell'ebraico.³ D. Bosco aveva pian piano sostituito le lezioni settimanali ai chierici sulla geografia dei luoghi santi con delle lezioni sui Vangeli, impegnando ogni volta i suoi ascoltatori a studiarne a memoria dieci versetti. Siccome l'impegno delle confessioni lo assorbiva sempre più, D. Bosco affida questo incarico al Ch. Rua, che lo espleta con successo.⁴ Non solo, ma poco più tardi, D. Bosco gli affida il compito di scrivere una Storia Sacra di ampie proporzioni che egli però non riuscirà a portare a termine.⁵

Dei tre anni (1881-'83) in cui D. Rua tiene la direzione dell'Angelo Custode in Vanchiglia si conservano gli appunti delle sue istruzioni domenicali tutte punteggiate di riferimenti alla Storia Sacra.⁶

Nel 1869 D. Rua comincia a predicare ogni domenica nella Basilica di Maria Ausiliatrice al posto di D. Bosco e dal 1872 fino al 1889 tiene istruzioni di Storia Sacra. "Semplicità, unzione ed esatta esposizione del testo biblico n'erano le doti"⁷.

Nel 1869-'70 vengono istituite all'Oratorio le scuole di Teologia e D. Bosco lo sceglie come professore di S. Scrittura; contemporaneamente continua al sabato a tenere una lezione sul Vangelo ai chierici studenti di filosofia. Testimonianze di ex-allievi ne esaltano il rigore metodologico e le doti didattiche.⁸

Mi pare eloquente concludere con un giudizio sintetico del biografo: "D. Rua esercitò meravigliosamente l'apostolato della Parola. Gli giovò assai lo studio diligente della S. Scrittura, da cui traeva fatti e detti opportuni per render più efficaci i suoi insegnamenti; e continuò sempre cotesto studio con diligenza e interessamento particolare"⁹.

2. *La Bibbia nel magistero di D. Rua*

Uno dei problemi più gravi che la Congregazione dovette affrontare durante il Rettorato di D. Rua fu l'organizzazione degli studentati, particolarmente di quelli teologici, sia a livello di formazione che di studio.¹⁰ I Chierici per lo più compivano i loro studi teologici stando nelle case: c'erano cinque ore di scuola alla settimana, degli incontri mensili in cui veniva ripresa sinteticamente la materia studiata lungo il mese, gli esami si svolgevano due volte all'anno e i voti dovevano essere inviati al Consigliere Scolastico Generale. In realtà anche questo minimo era spesso disatteso. D. Rua nelle sue circolari a più riprese lamenta questa mancanza ed offre indicazioni operative anche molto minute.¹¹ Sorprende il livello di motivazione che accompagna spesso queste esortazioni: "Abbiamo bisogno con la santità della vita e l'adempimento esatto e fedele dei nostri doveri, di renderci ogni dì più meritevoli delle benedizioni e delle grazie del Signore. Ora fra questi doveri, voi lo sapete, vien primo, dopo la pietà pe' preti e chierici lo studio della teologia... Il poco amore agli studi sacri o precede o segue l'indebolimento e talvolta la perdita della vocazione. D'altronde l'esperienza è lì ad attestare che quel che non si studia nei quattro anni del corso teologico, generalmente non si studia più".¹²

Ad accelerare un'impostazione più seria ed organica degli studi teologici contribuiscono gli interventi della S. Sede¹³ e i dibattiti e le deliberazioni dei Capitoli Generali¹⁴.

Nel IX Capitolo Generale (1-5 Settembre 1901) si delibera che dopo il corso di filosofia i chierici facciano 3 anni di tirocinio pratico e quindi 4 anni di Teologia in una casa di studentato¹⁵.

D. Cerruti, Consigliere Scolastico Generale, viene incaricato di formare una commissione con il compito di studiare l'organizzazione dei nuovi studentati. Le conclusioni della commissione vengono recepite dal Capitolo Superiore che in data 1 Agosto 1904 pubblica un Regolamento-Programma per gli Studentati Teologici¹⁶. Nel 1905 D. Rua annuncia con gioia la creazione di 4 studentati teologici e ribadisce l'importanza di ottemperare alle norme stabilite per favorire "il benessere intellettuale e morale dei nostri chierici che abbiamo dovere di formare sacerdoti pii e colti soprattutto nelle scienze del sacro ministero"¹⁷. Ma soltanto un anno dopo deve lamentare che gli studenti di teologia, dispersi nelle case, sommino ancora, nella sola Italia, a 156¹⁸. Nel 1909 però, a 4 anni dalla creazione degli studentati, D. Rua stila un bilancio più che positivo enumerando i vantaggi derivati a tutta la Congregazione da questa innovazione¹⁹.

In questo contesto a riguardo dello studio della Bibbia ci sono indicazioni specifiche? Non molte.

Già in un documento del 1878 in cui D. Bosco in forma di dialogo

In realtà l'esortazione ad un impegno di studio lungo tutto l'arco della vita in rispetto della propria identità di sacerdoti e di educatori è motivo ricorrente e pressante del magistero di D. Albera³⁷. Questo vale in particolare per il direttore della comunità soprattutto in riferimento alla scienza teologica; lo studio delle scienze sacre D. Albera lo elenca fra i doveri fondamentali del direttore salesiano.³⁸ Ed è sorprendente constatare con quale minuziosa rigosità venga specificato questo impegno: "A questo dovere bisogna fissare almeno un'ora nell'orario particolare che regola la giornata del direttore, la quale egli consacrerà allo studio delle scienze sacre con matematica precisione. Ma non basta aver fissato l'ora di studio: occorre un ordine nello studio medesimo. Il Ven. D. Bosco e D. Rua inculcavano tanto la lettura giornaliera di un capo della S. Scrittura col relativo commento: poi alcune pagine di dogmatica o di morale a giorni alterni. Nei giorni di vacanza stabilire anche qualche ora per la lettura della Storia Ecclesiastica. E noti di far questo prescindendo dal tempo che gli è necessario per preparare la conferenza ed istruzioni da tenersi, nei dati tempi, ai confratelli o ai giovani. E questo studio sacro lo faccia di preferenza sopra i testi adoperati nello studentato, sia perchè avendo fatto studii speciali sopra di essi, la Regola permette ne ritenga l'uso, e sia, principalmente, perchè avendoli già studiati, con più facilità si richiamerà alla mente le argomentazioni e le prove dei vari punti di dottrina"³⁹.

Ma il direttore, in questo sforzo di continua formazione e rinnovamento culturale, non deve badare soltanto a sè, ma anche ai suoi confratelli, in particolare ai chierici in formazione. Ed in proposito D. Albera richiama la scuola settimanale di NT molto utile "per conservare e accrescere nei chierici lo spirito di pietà e l'amore allo studio" ed una particolare vigilanza sul tipo di letture fatte talvolta dai chierici; "pur troppo si ha ragione di credere che tali letture abbiano prodotto funesto effetto in alcuni confratelli, se si tien conto del loro modo di parlare riguardo alla Chiesa e all'Augusto suo Capo, riguardo alla Teologia e alla Sacra Scrittura".⁴⁰

Un altro settore in cui il direttore deve svolgere opera di animazione è quello della predicazione dei suoi confratelli sacerdoti. "L'anima con le parole e con l'esempio ad essere avidi di ascoltare la parola di Dio, ricordando che il Ven. Padre fin dal 1856 aveva scritto in suo testamento questo significative parole: Figliuoli miei, se volete assicurarvi la vostra eterna salvezza, andate volentieri ad ascoltare la parola di Dio".⁴¹

A livello di corsi, di programmi scolastici e di testi adottati, per quanto

riguarda l'ambito biblico, non ci sono variazioni rispetto al rettorato di D. Rua.⁴² Invece un'innovazione importante per i giovani sacerdoti nel quinquennio dopo l'ordinazione veniva segnalata nel primo numero degli Atti del Capitolo Superiore a firma del Consigliere Scolastico Generale D. Fascie. Si tratta di un piano completo di approfondimento degli studi teologici con relativi esami regolari. Per la S. Scrittura si indica il programma seguente: Storia del Canone del V. e del N.T.; testi e versioni; regole per l'interpretazione (1° anno); Libri storici del VT (2° anno); Libri didattici del VT (3° anno); Libri profetici del VT (4° anno); Libri del NT (5° anno).⁴³

C'è però fra le circolari di D. Albera una pagina stupenda sull'importanza dello studio della Bibbia che rappresenta certo il vertice del suo magistero in questo settore. La lettera del 19 Marzo 1921, dunque a pochi mesi dalla morte, è diretta ai confratelli sacerdoti. D. Albera propone innanzitutto alcuni motivi dell'accostamento alla Bibbia: "Lo studio della Sacra Bibbia, il "liber sacerdotalis" per eccellenza, deve avere la precedenza su tutti gli altri, perchè al dire dell'Apostolo, essa è utile a insegnare, a convincere, a correggere, a formare alla giustizia (cfr 2 Tim 3,16). I Santi Padri si formarono sulla Sacra Bibbia, e sempre i grandi fondatori di Ordini religiosi diedero per regola ai loro seguaci di leggerne ogni giorno qualche tratto. Questo è raccomandato anche a noi da D. Bosco, che ce ne ha fatto una precisa prescrizione nelle Costituzioni, dove leggiamo che i sacerdoti, e tutti i soci che aspirano allo stato chiericale, devono dirigere, con tutto l'impegno, il loro studio principale alla Sacra Bibbia (art. 101-102)".

Poi prospetta alcune linee di metodo: "Siano dunque i santi libri nostro pascolo quotidiano: legghiamoli non come farebbe un curioso, un semplice letterato od un semplice storico, ma con profondo rispetto religioso, in forma di meditazione affettiva più che per semplice studio, sforzandoci di penetrarne bene quelle espressioni così luminose e profonde, e magari imparando a memoria quei versetti che meglio ci possono servire nelle meditazioni e nell'esercizio del ministero. Noi fortunati se potessimo formarci un linguaggio tutto scritturale! Allora non saremmo più noi a parlare, ma per mezzo nostro parlerebbe lo Spirito Santo, il quale opera quello che dice: "ipse dixit, et facta sunt" (Sal 32,9), e la cui parola è luce, vita, medicina ed ha un'efficacia tutta particolare sulle menti e sui cuori".

Segue una messa in guardia contro i rischi di uno studio non alimentato da principi di fede: "Una raccomandazione mi sta grandemente a cuore riguar-

do a questo ramo di studio: cioè, che nelle gravi controversie bibliche sollevate ai nostri giorni, specie nel campo della critica letteraria e storica dei testi ispirati, stiate bene in guardia contro le tendenze razionalistiche del pensiero contemporaneo, serbando intatta la vostra fede nell'autorità divina delle S. Scritture, e non abbandonando alcuno dei punti ammessi dagli esegeti cattolici. Se in questo non volete sbagliarvi mai non avete che da far sempre vostre le sentenze e le decisioni della Chiesa, unica maestra infallibile. Non perdiamoci vanamente nelle questioni esteriori di storia e di critica, ma fissiamo bene l'oggetto generale e il piano di ogni libro, l'idea madre e il pensiero dominante d'ogni capo, e mettiamo ogni autore nell'ambiente in cui vive: allora ci sarà facile gustare questa manna discesa dal Cielo a ristorarci nel nostro pellegrinaggio verso la Patria".⁴⁴

Il Rettorato di Don Filippo Rinaldi

D. Rinaldi non sortì da natura un temperamento da intellettuale, tant'è che, a giudizio del biografo, la sua renitenza a seguire D. Bosco nella vita salesiana derivava dal suo timore di non essere atto agli studi; per lo stesso motivo avrebbe pensato in un primo tempo di vivere in Congregazione da coadiutore.⁴⁵

La sua preparazione al sacerdozio fu alquanto affrettata⁴⁶ ed anche in seguito non si dedicò mai sistematicamente allo studio; l'ambito di interesse privilegiato e per un notevole periodo esclusivo, fu quello agiografico ed ascetico.⁴⁷

Per conseguenza, egli non fu mai molto sensibile al fatto culturale considerato a se stante. "Chi ha conosciuto D. Rinaldi sa molto bene che egli ebbe sempre una certa diffidenza per la scienza e che temeva si avverasse il sogno dei diavoli che tramavano alla distruzione della Congregazione... Egli sognava, come D. Bosco, una società di stile pratico, che si desse completamente all'educazione della gioventù, senza perdere gli anni più belli in un lungo lavoro di preparazione all'apostolato, ma sapendo sposare bellamente il lavoro allo studio, preparandosi alla vita con la vita..."⁴⁸ In una conferenza ai chierici di Foglizzo diceva: "Siete venuti qui per studiare teologia, ma di testi di teologia ne troverete in biblioteca. Qui dovete procurare di imparare la teologia viva, di istruirvi cioè nella scienza della vita pratica salesiana".⁴⁹

Ciò nonostante anche D. Rinaldi, o direttamente o tramite il Consigliere

Scolastico Generale, interviene a più riprese perchè il curriculum di studi in Congregazione assuma un ritmo più ordinato e regolare, segno evidente che le indicazioni date da D. Rua e D. Albera non erano state pienamente recepite. Gli interventi toccano vari temi e settori della formazione: gli ambienti di studentato, i programmi, gli esami, gli insegnanti, la durata dei corsi, i risultati ottenuti, le mete ulteriori a cui tendere.⁵⁰

Per quanto riguarda l'ambito più propriamente biblico non ci sono indicazioni particolarmente significative. I programmi scolastici non presentano novità;⁵¹ per il biennio filosofico si stabilisce che nell'orario scolastico 3 ore alla settimana siano dedicate all'istruzione religiosa e alla storia sacra;⁵² sulla base della lettera apostolica del 19 Marzo 1924 di Pio XI ai Superiori Maggiori delle famiglie religiose si richiede che per la S. Scrittura, la teologia dogmatica, la teologia morale e la storia ecclesiastica ci siano insegnanti distinti;⁵³ si ribadisce la lezione settimanale di NT per i chierici tirocinanti.⁵⁴

L'intervento più articolato ed originale da parte di D. Rinaldi risale al 1928.⁵⁵ Il punto di partenza è una constatazione: il risveglio dello studio del Vangelo promosso dai papi, dalla società di S. Gerolamo, "dai lavori pubblicati, anche dai nostri confratelli, per facilitare l'intelligenza del Libro divino al popolo", dai gruppi del Vangelo, dai Congressi Nazionali e dalle giornate del Vangelo per la sua diffusione nelle famiglie e nelle scuole.

D. Rinaldi rileva con soddisfazione che i salesiani hanno seguito con attenzione e contribuito attivamente a questo risveglio "sia con indovinati lavori sul sacro testo, e sia con l'ardente propaganda della parola", e valuta questa sensibilità "come conseguenza e frutto naturale di una delle più antiche tradizioni salesiane. Lo studio infatti del S. Vangelo da parte dei nostri chierici è stato sempre considerato come un vero obbligo fin dai primi tempi della Congregazione. Prima D. Bosco medesimo, per più anni, e poi il suo successore D. Rua, ogni settimana facevano ai chierici dell'Oratorio la scuola del NT, e i chierici dovevano ogni volta studiare a memoria un brano del Vangelo. Questa tradizione è consacrata dagli articoli 57 e 323 come un dovere da non trascurarsi in nessuna casa. E' un piccolo germe dello studio del Vangelo che D. Bosco ha immesso nella sua Congregazione, il quale, se non sempre e dappertutto è stato convenientemente sviluppato, ha però tenuto vivo in molti l'aspirazione di penetrare le meraviglie nascoste nel Libro della vita per cui poterono prendere parte viva e in modo competente all'attuale movimento del S. Vangelo. "

Dopo un'esortazione a continuare sulle orme di D. Bosco in questo impegno D. Rinaldi ne specifica le conseguenze per alcuni ambiti particolari. Negli studentati filosofici e in tutte le case dove ci sono dei chierici raccomanda caldamente la fedeltà alla scuola settimanale del Vangelo preparata con cura e condotta con zelo dal direttore in persona. "Così il direttore dalla parola di Dio medesimo caverà quella della paternità salesiana di cui è rivestito e che deve ad ogni momento saper dire ai suoi dipendenti". Chiede poi che anche gli Ascritti siano iniziati alla scuola del Vangelo⁵⁶ e che tutti i chierici siano forniti dei quattro Vangeli in lingua latina. Per l'anno di Noviziato il Vangelo deve essere considerato come materia obbligatoria di studio con un numero di lezioni che portino ad una conoscenza globale della vita di Gesù; a questo scopo si facciano studiare a memoria i Vangeli domenicali. "Così non avverrà che negli Oratori festivi e nelle scuole i nostri chierici abbiano a trovarsi con giovanotti meglio istruiti di loro".

Infine prega gli ispettori e i direttori di assecondare l'impulso delle autorità scolastiche pubbliche per introdurre lo studio del Vangelo nelle scuole primarie e secondarie.

La conclusione è particolarmente solenne: "Il S. Vangelo, ispirato dallo Spirito Santo, si eleva ad altezza di cielo sopra ogni altra opera letteraria umana. Il massimo nostro studio sia dunque rivolto a questo Libro dei libri. E se faremo tesoro delle parole di Gesù, come si fa raccolta di pietre preziose; se le impareremo a memoria e le conserveremo ulteriormente nel cuore, secondo l'esempio della Madre di Dio, possederemo certo il vero spirito religioso e salesiano e lo comunicheremo naturalmente a quanti ci avvicinano nel nostro apostolato".

Il Rettorato di Don Pietro Ricaldone

D. Ricaldone non svolse un curriculum di studi regolare.⁵⁷ In particolare, nulla è detto dal biografo circa la sua preparazione biblica.

La preoccupazione di garantire alle nuove generazioni un periodo di formazione sempre più solido assilla anche lui al pari dei suoi predecessori: "Concentriamo le migliori energie nel rafforzare le Case di formazione e facciamo sì che tutti, senza eccezione di sorta, chierici e coadiutori, possano compiere nel modo migliore i loro studi: l'avvenire della nostra Società è soprattutto nelle case dove si forma il personale".⁵⁸

Ma egli non si accontenta di indicazioni generiche, suggerisce anche obiettivi primari da perseguire, criteri da garantire, programmi, metodi e sussidi didattici da privilegiare, soprattutto sottolinea il carattere pratico, pastorale, esistenziale, attuale che deve avere l'insegnamento per la formazione di autentici salesiani.⁵⁹ In questa linea il capolavoro di D. Ricaldone fu la creazione dell'Ateneo Salesiano che ebbe una gestazione lunga e travagliata e che gli costò crucci, fatiche e uno sforzo organizzativo ingentissimo.⁶⁰ Oltre all'aspetto pastorale, pratico, a cui ho già fatto cenno, D. Ricaldone scorge nella dimensione pedagogica e catechetica il tratto che deve caratterizzare il massimo organismo culturale della Congregazione.⁶¹

Per quanto riguarda specificamente il tema biblico.

Innanzitutto, sotto l'espressione Parola di Dio, "uno dei mezzi più efficaci di formazione religiosa", "impartita convenientemente e abbondantemente da D. Bosco ai suoi giovani fin dagli inizi dell'Oratorio", D. Ricaldone non intende soltanto la Bibbia in quanto tale ma anche l'istruzione catechistica.⁶²

In secondo luogo, ribadisce con insistenza l'esortazione ai direttori ad essere fedeli nell'impartire ai chierici la lezione settimanale di NT.⁶³

Gli spunti più caratteristici per sondare il grado di sensibilità biblica in Congregazione durante questo periodo ci provengono dall'analisi dei programmi, degli ordinamenti e degli statuti scolastici a vari livelli.

Per il Ginnasio inferiore accennando ai contenuti della scuola di Religione, si prospetta nell'ambito biblico: nozioni sui principali avvenimenti dell'AT, con particolare riguardo ai Patriarchi, ai Giudici, ai Re e ai Profeti; la vita e l'insegnamento di Gesù.⁶⁴

Fra le materie di scuola dell'anno di Noviziato un'ora alla settimana va dedicata al Vangelo di Luca, due ore alla Storia Sacra.⁶⁵

Per il quinquennio teologico (cioè per i sacerdoti nei loro primi 5 anni di vita sacerdotale) si indica il programma biblico seguente: Storia del Canone del V. e del NT. Testi e versioni. Regole per l'interpretazione dei libri sacri (1° anno); Libri storici del VT (2° anno); Libri didattici del VT (3° anno); Libri profetici del VT (4° anno); Libri del NT (5° anno).⁶⁶

Gli elementi più significativi li si ricava evidentemente esaminando i programmi riguardanti gli studentati teologici. A dire il vero fino all'anno 1937-'38 il programma scolastico annuale inviato dal Consigliere Scolastico Generale non presenta variazioni significative rispetto agli anni precedenti.⁶⁷ Il quadro più organico delle singole discipline con programmi ed ore relative lo ritrovia-

mo in un documento sulla formazione del Personale Salesiano del 1946. In esso la S. Scrittura è collocata fra le discipline principali, le lingue ebraica e greco-biblica fra le ausiliari e il Salterio fra le speciali. La S. Scrittura comprende 4 anni di insegnamento. Il 1° anno è indipendente. Gli altri 3 sono riuniti in un corso ciclico triennale. Le ore settimanali di scuola sono 3. La materia d'insegnamento è divisa nelle parti seguenti: *1° anno*: 1/ Parte generale (nozioni generali; storia del testo e delle versioni del NT; principi fondamentali di ermeneutica); 2/ Parte speciale (i Santi Vangeli). *2° anno*: 1/ Parte generale (storia del testo e delle versioni dell'AT); Parte speciale (libri storici dell'AT). *3° anno*: 1/ Parte generale (storia del canone dell'AT); 2/ Parte speciale (libri profetici, didattici e sapienziali). *4° anno*: Parte generale (storia del canone del NT); 2/ Parte speciale (Atti, Epistole, Apocalisse).

La lingua ebraica comprende un anno d'insegnamento con un'ora settimanale di scuola. E' insegnata nel 1° corso. Il programma d'insegnamento ha per oggetto le nozioni più elementari della grammatica, della nomenclatura e dei modismi più caratteristici di tale lingua.

La lingua greco-biblica comprende un anno d'insegnamento con un'ora settimanale di scuola. E' insegnata nel 1° corso. Il programma d'insegnamento ha per oggetto le differenze specifiche della morfologia e della sintassi tra il greco dei Libri Santi e il greco classico, con esercizi di lettura e traduzione. Di passaggio si aggiunge che il professore del 1° corso potrà sfruttare l'ora destinata al greco biblico per dare maggiore sviluppo al programma di S. Scrittura.

Il Salterio è spiegato agli alunni del 4° corso in un'ora settimanale di scuola.

Sulla falsariga di alcuni interventi magisteriali esplicitamente citati: le encicliche "Providentissimus Deus" di Leone XIII, "Spiritus Paraclitus" di Benedetto XV, "Divino afflante Spiritu" di Pio XII e la Lettera Apostolica "Quoniam in re biblica" di Pio X, il documento aggiunge alcune preziose annotazioni per l'insegnamento. Il professore tenga presente che la S. Scrittura è la fonte delle dottrine rivelate, l'anima di tutta la teologia e la base "senza cui è vano sperare copiosi frutti di apostolato". Sarà sua cura far sì che gli alunni non solo ricavano dalla S. Scrittura il massimo profitto per l'anima propria, ma si rendano capaci di esporla ai fedeli e di difenderla dalle obiezioni di chi non la conosce e non l'apprezza.

Quanto ai passi da scegliere per l'esegesi, il documento si riferisce lette-

ralmente alla Lettera Apostolica "Quoniam in re biblica": "Non potendosi esporre nella scuola tutta la S. Scrittura, e d'altra parte essendo necessario che il sacerdote conosca in qualche modo tutta la Bibbia, si dia un'idea sommaria di ciascun libro e si commentino i passi più rilevanti, specialmente quelli che si riferiscono al Messia, e, in genere, quelli che servono di appoggio ai dogmi". Nel far questo sono da evitare due estremi: trattenersi a lungo su pochi libri o tratti di libri, sorvolando il resto; ovvero fare un rapido assaggio di tutto. Così pure è necessario stare attenti a non sovraccaricare gli alunni di notizie illustrative con pericolo di ingenerare confusione: tutto va misurato secondo il tempo disponibile e la capacità dei discenti. E' importante però che gli alunni acquistino un'idea sufficiente della geografia dell'Oriente antico e della storia orientale.

Una serie di norme prudenziali-pratiche vengono elencate infine ad uso degli insegnanti: instillare molta stima per la Volgata e i LXX; non negare ciò che molti Padri affermano a sostegno dei dogmi; nei passi controversi chiarire, nei limiti del possibile, il senso vero; procedere con castigatezza nel trattare fatti o questioni scabrose; tenere presenti e seguire le decisioni della Pontificia Commissione Biblica.⁶⁸

Una delle iniziative che D. Ricaldone curò personalmente e che, a giudizio del biografo,⁶⁹ contribuì ad accelerare il riconoscimento dell'Ateneo Salesiano, fu la realizzazione del Museo Biblico alla Crocetta, inaugurato solennemente dal Card. La Puma il 22 Maggio 1939. D. Ricaldone incaricò per questa impresa un confratello arabo, D. Giorgio Shalhub, che in viaggi successivi in Palestina, Siria ed Egitto raccolse il materiale, lo ordinò e lo classificò raffrontandolo con i rispettivi passi biblici. Mons. Ruffini (poi Cardinale) al termine di una visita al museo esclamava: "Mi dispiace dirlo, ma... forse supera il Museo Biblico di Roma,... mi pare che non abbia nulla da invidiare a quello dei Padri Bianchi di Gerusalemme".⁷⁰

Il Rettorato di Don Renato Ziggiotti

Noto subito che questo rettorato non presenta al riguardo degli studi biblici nessun orientamento particolarmente interessante o originale.

Per quanto concerne la situazione degli studi e degli studentati teologici è documentato ancora ogni tanto qualche richiamo;⁷¹ tuttavia si ha la sensazione che sia ormai stato raggiunto in tutta la Congregazione un assetto sufficien-

temente ordinato e regolare.⁷²

Uno sforzo notevole viene compiuto in questo periodo per perfezionare la struttura del Pontificio Ateneo Salesiano: programmi, biblioteca, pubblicazioni, numero e qualità di docenti e alunni.⁷³ In particolare si concentra l'attenzione e l'impegno della Congregazione nel contribuire con la preghiera, l'interessamento e l'apporto anche finanziario al buon esito della costruzione del nuovo Ateneo a Roma, ed in seguito, al suo buon andamento mediante l'invio di alunni particolarmente attrezzati a livello intellettuale e religioso e l'offerta generosa di confratelli atti alla docenza universitaria.⁷⁴

In ambito biblico soltanto due piccole annotazioni da registrare: la raccomandazione del Consigliere Scolastico Generale a non dimenticare le specializzazioni non presenti nel nostro Ateneo, tipo Storia Ecclesiastica e S. Scrittura;⁷⁵ ed il posto riservato alle materie bibliche nella "Ratio" pubblicata dalla Congregazione in seguito alla Costituzione "Sedes Sapientiae" emanata dalla S. Sede il 16 Febbraio 1959: da essa risulta che la S. Scrittura appartiene alle materie principali, il greco biblico alle ausiliari e lo studio del Salterio alle speciali.⁷⁶

Il Rettorato di Don Luigi Ricceri

Anche dal magistero esercitato sotto il rettorato di D. Ricceri non si registrano interventi particolarmente significativi in campo biblico.

Sempre viva rimane la preoccupazione che le case di formazione siano centri ricchi di valori a livello intellettuale e religioso, in sintonia con le indicazioni della Chiesa e con le esigenze dei tempi. Sono questi gli anni in cui l'atmosfera di contestazione del mondo giovanile rischia di contagiare i nostri ambienti di formazione.⁷⁷ Il PAS risente per qualche tempo in forma particolarmente violenta e drammatica dello squilibrio portato da questa nuova ventata ideologica, per cui è su di esso che si accentua l'attenzione dei Superiori nel tentativo di pilotarne il rinnovamento in modo sapiente ed equilibrato.⁷⁸

Pochi gli orientamenti biblici degni di nota. Nel Capitolo Generale e XIX le conclusioni della commissione VI, incaricata di studiare il problema della formazione, senza essere sottoposte alla discussione capitolare, vengono poi pubblicate sugli Atti del Consiglio. In esse si raccomanda fra l'altro che l'insegnamento della religione nello studentato filosofico (3 lezioni alla settimana) sia una vera e propria iniziazione teologica e biblica e che durante il tirocinio

pratico il direttore “abbia settimanalmente un incontro con i tirocinanti, nel quale tratti particolarmente argomenti di formazione religiosa-salesiana e dia loro una graduale iniziazione alla lettura della Sacra Scrittura.”⁷⁹

In uno schema di “Ratio Studiorum” di materie religiosamente e salesianamente formative per i coadiutori che frequentano corsi di Magistero, al secondo posto compare la S. Scrittura.⁸⁰

Infine, in un documento relativo alle tappe iniziali della Formazione Salesiana approvato dal Consiglio Superiore il 24 Luglio 1974⁸¹ riguardo alla preparazione immediata al Noviziato si afferma che è necessario portare i candidati ad acquisire “una proporzionata capacità di giudicare persone e avvenimenti alla luce della Parola di Dio”.

Per quanto riguarda il periodo di Noviziato si dice che l'ideale fondamentale da proporre: “servire comunitariamente e totalmente Cristo nei giovani secondo il nostro spirito” lo si trova riflesso a livello di pensiero e di vita nel Vangelo e nelle Costituzioni; questo implica di conseguenza l'ascolto e la meditazione della Parola di Dio.

Fra gli studi da fare in questo periodo vengono menzionate le discipline bibliche, in particolare il Vangelo “per permettere nel novizio di aderire pienamente alla persona di Cristo”. E si aggiunge: “Studiare nella Parola Sacra i misteri di Cristo, della comunità, dell'apostolato in se stessi, ma anche i modi “soggettivi” di comportarsi come discepoli di Cristo”.

Il Rettorato di Don Egidio Viganò

In nessun periodo della storia della Congregazione si riscontra tanto interesse e degli orientamenti magisteriali in ambito biblico così ricchi e abbondanti come sotto il rettorato di D. Viganò. E' evidente che in larga parte questo fatto è dovuto al risveglio biblico operatosi in seno alla Chiesa Universale in forza dell'evento conciliare.

La documentazione a cui mi rifarò è la seguente: gli interventi riportati negli Atti del Consiglio, la “Ratio” e i manuali del Direttore e dell'Ispettore.⁸²

Tenterò di imbrigliare e di ordinare questo materiale raccogliendolo sotto una serie di titoli-temi suggeriti dallo stesso materiale analizzato.

1. *L'importanza della Parola di Dio in quanto tale*

La parola di Dio abilita l'uomo ad una visione penetrante e globale della

realtà e gli fa capire il significato della propria vocazione.⁸³ In particolare per noi Salesiani essa "ha un posto privilegiato nella nostra regola di vita: convoca la comunità (cfr Cost 85), è fonte di vita spirituale, è alimento di preghiera, è luce per discernere e forza per vivere in fedeltà (cfr Cost 87). Ci orienta verso l'Eucarestia (cfr Cost 88), ci chiama a una continua conversione (cfr Cost 90)". Questo non significa mitizzare un libro in quanto tale, bensì mettere al centro della vita la persona di Cristo, Parola definitiva e totale del Padre e accoglierne la rivelazione che di Lui fa continuamente lo Spirito nella Chiesa. Perché questo avvenga comunque è indispensabile l'accostamento attento, assiduo, amoroso, orante alla Parola di Dio, la sua celebrazione nei santi misteri, fino a gustarne per conoscenza di connaturalità la verità e l'efficacia salvifica.⁸⁵ "Bisogna anzitutto che ci si disponga ad ascoltare, tanto più se questa parola la si deve comunicare. Il profeta non è l'uomo che rovescia molte parole, ma l'uomo che ascolta appassionatamente... Dopo l'ascolto, la custodia della Parola, il farla diventare familiare, l'assimilarla. Essa rivelerà la sua novità. Noi ci troveremo continuamente a confessare di non aver mai finito di capirla. Custodendola e assaporandola con tutto l'essere in obbedienza, la potremo immergere entro il terreno della nostra vita, che solo allora acquisterà il timbro di una vita convertita, di una vita che sa di Dio e sa di oggi... Finalmente la messa in opera della Parola nelle vicende e nel lavoro quotidiano. E' come restituirla a Dio, da cui proviene, con i frutti di chi ha trafficato i suoi talenti".⁸⁶

A questo riguardo D. Viganò mette in guardia da alcuni rischi e insieme denuncia alcune deviazioni. C'è la tendenza a sopravvalutare la ricerca ermeneutica fino a prescindere da ogni mediazione magisteriale disattendendo così l'intimo e indissolubile vincolo esistente tra Rivelazione, Tradizione e Magistero. L'interpretazione "storica" delle fonti della Rivelazione viene considerata come un superamento scientifico dell'interpretazione "dogmatica" ritenuta arcaica, prescientifica. Si dimentica così che la rivelazione è essa stessa propriamente parlando, la vera fonte di ciò che è oggetto della fede e che solo la Chiesa attraverso la Tradizione e il Magistero e la sua azione liturgica è in grado di assicurare l'autenticità e la genuinità di interpretazione della Parola stessa.

Inoltre pur nella sovrabbondanza di orientamenti per guidare la riflessione sulla Parola di Dio c'è stata troppo spesso una specie di sordità, di noncuranza, di superficialità che ha condotto a banalizzare la Parola senza permet-

terle di esprimersi nella totalità della sua ricchezza e dei suoi frutti.⁸⁷

2. *Parola di Dio e preghiera*

“L’insuccesso di alcune forme di preghiera, la sensazione della loro povertà, addirittura della loro quasi inutilità può dipendere, radicalmente, da una certa nostra estraneità; la Parola di Dio non ci è familiare, non ci è connaturale”.⁸⁸ Di qui l’invito ad una migliore formazione biblica mediante la lettura assidua e lo studio diligente dei testi, in particolare tramite l’iniziazione alla preghiera dei Salmi, così da giungere ad una conoscenza sapienziale della Scrittura che informi la mentalità e la vita.⁸⁹

Sotto questo profilo la vita liturgica diventa essa stessa un’occasione ed una scuola per affinare la sensibilità biblica. L’immersione continuata e costante nei testi della Parola di Dio di cui è ricca la liturgia rivela e comunica i criteri della storia della salvezza ed educa il discernimento nello Spirito.⁹⁰

Da ciò scaturisce l’esigenza di valorizzare al meglio le varie possibilità di celebrazione della Parola in connessione con la Liturgia propriamente detta: Eucarestia, Sacramenti, Ufficio Divino e con le espressioni della pietà tradizionale e popolare: vigilie, tridui, novene, ora santa, adorazione al Santissimo, funzioni mariane, S. Rosario, pellegrinaggi, veglie dei defunti ecc..⁹¹

Tempi privilegiati per questo ascolto-confronto con la Parola di Dio sono i ritiri mensili e trimestrali e gli Esercizi Spirituali, in cui la comunità e i singoli esprimono la loro volontà di conversione “nell’ascolto della Parola di Dio, nel discernimento della sua volontà e nella purificazione del cuore”(Cost 91). “Negli Esercizi la grazia della Parola risuona nella Liturgia, nell’insegnamento magisteriale e omiletico, nella catena di eventi di cui è intesa la vita dell’esercitante. Gli Esercizi, con il loro clima di silenzio e di raccoglimento, sono appunto un aiuto specifico offerto al germinare “nella terra buona” del seme della Parola”.⁹² E al di dentro di questi momenti forti, oltre che nel tempo di Avvento e di Quaresima, è molto opportuno che vengano inserite le celebrazioni comunitarie del Sacramento della Riconciliazione che per la completezza della loro struttura liturgica mettono meglio in evidenza la dimensione ecclesiale e la funzione della Parola.⁹³

Il garantire alla vita religiosa questo spazio contemplativo è d’importanza capitale per la sua autentica fecondità: “Per noi, così attivi, va assicurata la convinzione che ogni altra azione efficace sgorga da questo intimo movimento del cuore con cui Dio ci unisce a sè. L’azione è allora veramente figlia del

giudizio (la Parola che si accoglie e che si rivela) e della libertà (il cuore che acconsente e che ama). Non è semplicemente un reagire rispondendo agli stimoli dell'ambiente, neppure un impulso vitale o lo sprigionarsi della volontà di realizzare i propri progetti. E' il compimento, invece, della sua volontà".⁹⁴

3. *Parola di Dio e vita religiosa*

Sotto questo titolo raccolgo alcuni orientamenti attinenti la vita comunitaria e i voti.

La comunità religiosa nasce dalla Parola di Dio, è Lui che la raduna e la tiene unita con il suo invito, con la sua Parola e il suo amore, è così che essa diviene capace di nutrirsi di fede e di esprimersi nella carità senza ridursi ad un gruppo umano qualunque.⁹⁵ "Le comunità saranno nuove se in esse la Parola di Dio, viva ed efficace, avrà il suo giusto posto di ascolto e di celebrazione" (CGS 283). "La comunità salesiana, docile allo Spirito, cammina sforzandosi di discernere negli eventi, alla luce della Parola, la volontà del Signore". Leggere, rivedere insieme gli avvenimenti, le situazioni, gli atteggiamenti alla luce della Parola... è certamente un momento forte e di profonda incidenza formatrice nella vita di una comunità. Tutti i membri devono sentirsi impegnati in questo sforzo di decifrazione del progetto di Dio dentro i fatti quotidiani con un atteggiamento di ascolto profondo e condiviso, che suppone l'attenzione di un cuore libero e disponibile, capacità di silenzio e di preghiera.⁹⁶

In questa prospettiva un compito particolare spetta al superiore nel suscitare, discernere e valorizzare i doni di ogni confratello: compito delicato che postula la capacità congiunta di ascolto della Parola per cogliere i cenni e le movenze dello Spirito di Dio.⁹⁷

"La castità può essere reale e vittoriosa soltanto in un contesto di vita fatto di intimità col Signore"; ora, uno dei mezzi atti a tener vivo questo cuore a cuore con Dio è la lettura della Parola di Dio.⁹⁸

Vivere concretamente l'obbedienza in modo da capire ed accogliere i segni della volontà di Dio implica fra l'altro riconoscere la validità delle mediazioni: della Parola, della Chiesa, delle Costituzioni, del mondo, dei giovani, della fraternità, dell'autorità.⁹⁹

4. *Parola di Dio e missione*

Sono due gli aspetti che emergono dalla documentazione: il fatto e l'esigenza del ricorso alla Parola di Dio per svolgere in forma adeguata la missione

e la modalità di questo ricorso.

“Il Concilio ha voluto che i credenti entrino in viva sintonia con la S. Scrittura...; esigendo ciò, non ha solo enunciato un principio, ma ha creato una prassi che deve sfociare in una evangelizzazione e in una catechesi in cui al primo posto ci sia la Parola di Dio: la S. Scrittura non già come “sussidio”, o “esempio”, o “argomento”, o “citazione”, aggiunta dall'esterno a dei contenuti sostanziati su altre matrici, ma come materia prima e privilegiata di evangelizzazione e di catechesi”.¹⁰⁰

Una responsabilità particolare in questo compito è da attribuire ai superiori e agli animatori delle comunità. Non si esige evidentemente da loro una competenza scolastica o scientifica, bensì una “competenza spirituale”, la capacità cioè di tradurre la Parola di Dio in messaggio atto a illuminare situazioni personali e avvenimenti culturali, sociali, politici, avvolti spesso in un'atmosfera di ambivalenza. E' questo rimando, è questo confronto tra Scrittura e storia nel concreto della vita il ministero più urgente ed importante della missione sacerdotale ed educativa; imparare a “raccontare la storia antica di Dio e del suo popolo” in modo che essa risulti valida e orientatrice per l'oggi...¹⁰¹

Ed uno dei suggerimenti che D. Viganò propone per vivere in pienezza il centenario è di vedere in D. Bosco un profeta del Vangelo, di imitarlo nel saper comunicare la Parola di Dio con massima chiarezza ed incisività e di diffondere una spiritualità giovanile robustamente ancorata al messaggio della rivelazione. L'Oratorio, “luogo teologico” della missione salesiana non si spieghi senza Gesù Cristo e il suo Vangelo; è nella misura di questo rapportarsi più attento a Cristo nel Vangelo che l'azione pastorale anche oggi acquisterà incisività e mordente.¹⁰² Circa la modalità dell'annuncio è necessario innanzitutto che l'attenzione alle esigenze dell'interlocutore non porti a dimenticare la natura specifica della Parola. “La parola di Dio infatti non è propriamente maturazione umana o risposta di esplicitazione a una situazione problematica; è, invece, iniziativa di Dio, dono, interpellanza, vocazione, domanda. Il Vangelo prima ancora di rispondere, interroga. L'educatore deve essere cosciente e leale verso questa natura della Parola di Dio; la sua preoccupazione pedagogica di adeguamento alla condizione giovanile non deve ignorare o opporsi al suo impegno pastorale di “profeta” nel Vangelo”.¹⁰³

Il Papa sotto questo profilo è uno splendido modello. Nei suoi incontri con i giovani non si perde in approcci di facile benevolenza, ma li interpella con la chiarezza e la integrità del Vangelo; lo fa con predilezione e simpatia,

ma con estrema lealtà rispetto ai contenuti più esigenti.” E’ un esempio da seguire: presentare la Parola di Dio con franchezza e coraggio, fiduciosi nella sua misteriosa capacità di interpellare e di rispondere alle esigenze più vive e più vere del cuore dei giovani.¹⁰⁴

Luogo privilegiato per questo annuncio e questa proposta è il momento liturgico, in cui la vita in tutta la sua concretezza può essere illuminata e confortata dalla presenza viva di Cristo Risorto, parola e pane.¹⁰⁵

L’esistenza della stessa Associazione Biblica Salesiana è interpretata dal Rettor Maggiore precisamente nella linea della missione. “La Congregazione e le singole Ispettorie, hanno bisogno di studiosi della Bibbia che siano competenti nel cammino scientifico e in quello pastorale-catechetico... Così il contributo dell’ABS, nel campo specifico di mediazione nella triplice azione catechetica, liturgica e di animazione spirituale, potrà recare un forte slancio per la nostra missione salesiana a vantaggio dei giovani. Interessarsene non è un lusso, ma una necessità del nostro servizio alla Parola di Dio e alla stessa Chiesa...

Il fondamento migliore, dunque, di questa Associazione rimane la vocazione evangelizzatrice della nostra Congregazione e, con ciò, la stessa animazione spirituale biblica delle nostre case risulterà arricchita... Certo la Bibbia è assai più di casa che non in passato nelle nostre comunità... Ma si può dire che l’esperienza con la Parola di Dio ci spinge di più su quella “carità pastorale” ispirata al Sistema Preventivo di D. Bosco che caratterizza la nostra missione? Come vedete qui si aprono aree inedite di ermeneutica e di attualizzazione salesiana della Parola di Dio che potranno dare abbondanti risultati, se verranno sapientemente seguite...”¹⁰⁶

5. *Parola di Dio e tappe della formazione*

Che posto viene assegnato alla Parola di Dio nelle varie tappe del ciclo formativo?

– *Preparazione immediata al Noviziato.* Fra i diversi mezzi utili per approfondire l’opzione vocazionale viene segnalata l’apertura alla Parola di Dio.¹⁰⁷

– *Noviziato.* L’esperienza formativa di questa fase tende ad approfondire nel novizio la conoscenza di Cristo e la decisione di mettersi con slancio al suo seguito in piena disponibilità ai cenni dello Spirito. A questo atteggiamento viene condotto “dall’ascolto e dalla meditazione della Parola di Dio, dalla

celebrazione dell'Eucarestia e della Penitenza; dalla Liturgia delle Ore; da una devozione forte e filiale a Maria".¹⁰⁸ Lo studio in questo periodo non mira a far progredire in un determinato curriculum civile o ecclesiastico bensì a illuminare e a sostenere i comportamenti e le opzioni di fede e di carità del novizio. In concreto per favorire una graduale formazione al mistero cristiano si suggerisce "un'introduzione generale alla lettura e alla comprensione dei Vangeli, dei Salmi e dei testi biblici più ricorrenti nella liturgia in vista del loro uso nella preghiera personale e comunitaria e nella catechesi".¹⁰⁹

– *Postnoviziato*. Per questa fase si suggerisce una presentazione organica e fondamentale del mistero cristiano sulla base di testi adeguati; una presentazione che includa, fra l'altro, "particolari tematiche bibliche dell'Antico e del Nuovo Testamento per una più piena comprensione dell'annuncio che si fa nel Lezionario e quindi in vista della vita spirituale e della catechesi".¹¹⁰

– *Preparazione al Sacerdozio*.¹¹¹ Fra gli obiettivi che il CG 21 segnala, tenendo conto della specificità salesiana della formazione sacerdotale, c'è anche "la messa in evidenza della figura di Cristo-Pastore, di cui il salesiano, come D. Bosco, è segno-persona al servizio dei giovani bisognosi, specialmente con la predicazione della Parola e l'amministrazione dei sacramenti".¹¹²

In concreto, nell'ambito delle discipline teologiche, per quanto concerne la S. Scrittura si prospetta un'introduzione scientifica generale e ai singoli libri dell'AT e del NT; l'esegesi, cioè la lettura scientifica del testo e la comprensione del suo messaggio, tenendo però conto che la Scrittura, trasmessa e nata nella Chiesa, deve essere letta e compresa alla luce della tradizione ecclesiale. Un accenno viene pure fatto alla necessità di studiare le lingue bibliche.¹¹³

Il ministero del lettorato abilita il candidato a proclamare la Parola di Dio nell'assemblea liturgica e lo impegna contemporaneamente a conoscere, a meditare assiduamente e ad amare vivamente la S. Scrittura.¹¹⁴

Anche per il diacono una delle aree da privilegiare nell'esercizio del suo ministero è quella della proclamazione della Parola di Dio nella sua dimensione concreta di annuncio della Buona Novella nell'oggi della Chiesa, in sintonia con le situazioni concrete delle persone e della comunità a cui si annuncia. Il diacono deve essere perciò educato nel preparare le sue omelie, mediante confronti "critici", discussioni e correzioni, ad operare la sutura tra i contenuti del testo biblico ed i problemi dei destinatari, evitando ad un tempo sterili archeologismi e forzate attualizzazioni.¹¹⁵

– *Formazione specifica del salesiano laico*. Per una graduale formazione

al mistero cristiano si segnala, fra gli altri aspetti, l'approfondimento dei temi centrali della storia della salvezza soprattutto in vista di una loro maggior comprensione nell'azione liturgica e nella catechesi dell'iniziazione cristiana e dell'anno liturgico.¹¹⁶

– *Formazione permanente.* La comunità è il luogo privilegiato della formazione permanente. La vita di comunione e di lavoro apostolico è occasione continua di sviluppo personale. Fra i mezzi che agevolano questo processo sono annoverati i tempi di preghiera comunitaria, di meditazione partecipata, di riflessione sul Vangelo, di revisione di vita; i ritiri mensili e trimestrali.¹¹⁷

Conclusione

A modo di breve consuntivo finale tento di ricavare alcune conclusioni risultanti dal materiale analizzato.

1) Un dato costante che emerge dal Magistero di tutti i primi Superiori (in forma esplicita fino a D. Ricaldone) è l'esortazione ad essere fedeli alla scuola settimanale di NT ai chierici. L'insistenza nel richiamare alla fedeltà a questa prassi è dovuta certamente al fatto che D. Bosco l'aveva inaugurata.

E' questo un elemento che potrebbe essere giudicato come marginale, poco o nulla incidente sulla spiritualità dei primi Salesiani, tanto più che ogni tanto fa capolino la motivazione di creare così un'occasione in più d'incontro tra i chierici e il direttore.

Riesce difficile a distanza valutare quanto effettivamente questa esperienza abbia giovato alla formazione biblica dei giovani confratelli; penso che molto sia dipeso della preparazione e dal modo con cui i singoli direttori l'hanno gestita e condotta.

2) Per quanto concerne la presenza della S. Scrittura nei programmi scolastici: c'è un'impostazione abbastanza lineare e precisa fin dal Rettorato di D. Rua per i corsi di Teologia. Il 1° anno è dedicato ai problemi introduttivi, con 2 ore alla settimana, 2 anni con 5 ore alla settimana sono dedicati al VT, il 4° anno è dedicato al NT con 5 ore alla settimana. L'Ebraico ed il Greco Biblico sono materie facoltative. Si può notare una certa sproporzione fra i due anni consacrati allo studio del VT ed uno solo a quello del NT. Eccessivo pure sembra spendere un anno intero in problemi d'introduzione.

Con D. Albera e D. Rinaldi gli anni di studio della S. Scrittura diventano 5, di cui 3 trascorsi nello studio del VT, 1 nello studio di problemi introduttivi e l'ultimo nello studio del NT. Anche qui è evidente una certa sproporzione.

Con D. Ricaldone si raggiunge un migliore equilibrio. Il curriculum teologico è ripartito in 4 anni: nel 1° si affronta lo studio dei Vangeli, nel 2° e 3° anno i libri del VT, nel 4° anno gli Atti, le Epistole e l'Apocalisse. I temi a carattere introduttorio vengono distribuiti lungo i 4 anni. L'Ebraico ed il Greco Biblico sono materie del primo anno. In aggiunta, vengono proposti alcuni orientamenti didattici brevi ma particolarmente pertinenti, circa l'insegnamento della S. Scrittura.

Praticamente quest'impostazione, concentrata però in 3 anni e con carattere ciclico, perdura, con la stessa proporzione fra i corsi, fino ad oggi.

In modo preciso ed organico vengono offerte alcune indicazioni relative all'utilizzazione della Bibbia nelle altre tappe di formazione e nell'attività scolastica e catechetica, tenendo conto che spesso si opera una sorta d'identificazione tra S. Scrittura e Storia Sacra.

3) Si registrano ancora alcuni suggerimenti di tipo piuttosto generico e a carattere esortativo circa l'esigenza di accostare il Libro Sacro per nutrire la propria vita spirituale e la propria azione pastorale, in particolare la predicazione. In questo ambito, D. Albera interviene in forma particolarmente illuminata ed incisiva.

4) Ma è soltanto con il Rettorato di D. Viganò che alla S. Scrittura viene riconosciuto il suo ruolo autentico e pieno e che il processo di attenzione e di valorizzazione della Bibbia in Congregazione giunge, per così dire, al suo estuario. La Parola di Dio deve informare tutta l'esistenza e l'attività del Salesiano: modellare la sua formazione, fondare la sua consacrazione, alimentare la sua preghiera, vivificare la sua vita comunitaria, ispirare la sua missione.

Questo processo presuppone però un accostamento, una frequentazione assidua e continuata, in spirito di fede, con radicamento ecclesiale: la Parola di Dio è una casa in cui dimorare, non un ponte su cui passare di fretta. E' essa che deve determinare e permeare i punti nodali dell'itinerario religioso del salesiano. E' essa il filtro che permette di decifrare correttamente il disegno di Dio dentro la trama spesso opaca degli eventi di ogni giorno. Ed è ancora essa che deve dettare l'impostazione ed il contenuto fondamentale della missione catalizzando una sensibilità che sa armonizzare l'integrità dell'annuncio con l'attenzione agli interlocutori.

Al termine di questa carrellata, in base a queste conclusioni, qual'è il compito che si prospetta a noi Biblisti Salesiani perchè questo processo di accostamento e di amore alla Parola di Dio non s'interrompa in Congregazio-

ne ma abbia ulteriormente a crescere e ad approfondirsi? Rispondo riprendendo alcuni preziosi suggerimenti che D. Aubry ci proponeva in uno dei Bollettini di Collegamento della nostra Associazione.¹¹⁸

Partendo dalla convinzione "che la nostra formazione biblica è piuttosto buona (globalmente parlando), ma ancora notevolmente insufficiente, il che ha due conseguenze: una vita personale non abbastanza radicata nella Parola di Dio e alimentata da essa, un'azione pastorale che non ha ancora trovato i mezzi adatti per fondare veramente sulla Parola la vita di fede dei nostri destinatari, per dare loro una cultura biblica autentica, cioè una struttura mentale biblica ed evangelica", D. Aubry sintetizza in tre punti l'impegno dei Biblisti Salesiani per gli anni a venire:

1) Insegnare al Salesiano a fondare la propria vita e azione nella Parola. Illustrare "biblicamente" gli aspetti fondamentali della nostra vocazione, fondando e spiegando biblicamente il valore dei temi: iniziativa di Dio, vocazione, carisma, consacrazione-unzione per Cristo nello Spirito, mozione, offerta totale di sè (olocausto), alleanza, fedeltà, vita nello Spirito. In particolare aiutare ad acquistare una visione chiara della situazione teologale, ecclesiale e spirituale del Salesiano professo che Dio ha consacrato a sè e stabilito in alleanza speciale di amore con sè..., e dello stile di vita e di azione "nello Spirito" che deriva da tale situazione.

2) Fondare biblicamente i contenuti maggiori della vocazione salesiana.

Esporre come D. Bosco ha visto e "praticato" la Bibbia... Quali testi della Bibbia l'hanno attratto di più...

D. Bosco e le grandi figure bibliche..., D. Bosco e Cristo...

Manifestare il radicamento biblico, la motivazione biblica della nostra vocazione e della nostra vita, tenendo conto in particolare del testo costituzionale.

3) Preparare-animare Salesiani capaci di essere catecheti validi.

In questi ultimi anni si è detto e ridetto... che il Salesiano è essenzialmente un educatore della fede e una guida della vita cristiana dei giovani... Ora la fede è adesione personale a Cristo vivo e la vita cristiana è la vita umana ispirata al Vangelo e ai suoi criteri e vissuta dentro la comunità ecclesiale... Gli insegnanti biblisti hanno qui una responsabilità tremenda: formare educatori salesiani realmente validi, che conoscano bene la Bibbia e a fondo il Vangelo, che siano capaci di annunciare la Parola, di far conoscere Cristo in maniera vera e gustosa, di parlare del Dio vivo e vero, capaci di instillare lo

spirito evangelico nelle coscienze, capaci di motivare biblicamente le grandi scelte da fare oggi riguardo ai problemi di fondo: senso della vita e della morte, vera libertà, responsabilità e peccato, felicità e sofferenza, sessualità e amore, lavoro e denaro, matrimonio e famiglia, vita sociale e giustizia, violenza e pace ecc. Come mai si trovano così difficilmente insegnanti di religione validi per le scuole statali (e per quelle salesiane!)? Come mai si stenta a trovare Salesiani per giornate di spiritualità e esercizi spirituali a ragazzi e ragazze di 15, 18, 22 anni? Come mai tante omelie sono così povere e senza effetto? Come mai si preferisce la coca-cola di tanti libri o libretti di spiritualità di poco valore al vino forte e succulento della Bibbia?... Se si potesse definire il Salesiano: uno che sa parlare veramente di Gesù Cristo ai giovani!

Sono convinto che attuando questo programma potremo dare un aiuto decisivo a rendere concrete e operative in Congregazione le indicazioni del Concilio Vaticano 2° nella "Dei Verbum" e contribuire così ad eliminare quella "superficialità spirituale", così spesso denunciata dal nostro Rettor Maggiore, D. Viganò.

¹ AMADEI Angelo, *Il servo di Dio Michele Rua*, I (Torino 1931) 34.

² Cfr *Ivi*, I 55.60.

³ Cfr *Ivi*, I 70. "Il sac. Giacomo Mezzacasa, salesiano, ricorda che il Servo di Dio, recatosi nel 1906 in Sicilia, ed avendo sentito che egli stava ultimando una nuova traduzione dei Proverbi di Salomone, lo pregò a favorirgli il manoscritto, che volle portare con sé sino a Malta, e, al ritorno, glie lo restituì, spiegandogli, a una a una, le postille che gli aveva poste di propria mano, e in fine dicendogli: "Questo libro è sempre stato il mio prediletto, e la S. Scrittura il mio studio favorito. Avrei desiderato dedicarmi tutto alla Sacra Bibbia, se altre cure non me lo avessero impedito". E, come rievocando un ricordo lontano, prese a trastullarsi con l'ebraico, infilando un gran numero di frasi e di parole, e: "Vedi - gli diceva sorridendo - come ricordo ancora il mio ebraico. Eran tempi belli!... Cagliari componeva musica, Francesia infilava versi, ed io studiavo l'ebraico" (AMADEI, *Il servo di Dio*, I 70-71).

⁴ Cfr AMADEI, *Il servo di Dio* I 94.

⁵ Cfr *Ivi* I 115-120.

⁶ Cfr *Ivi* I 154.

⁷ *Ivi* I 218-219.

⁸ Cfr *Ivi* I 219-220.

⁹ *Ivi* II (Torino 1934) 160.

- ¹⁰ "Analogamente a quanto avveniva per i novizi, gradatamente si cercò di dare migliore assetto agli studi filosofici e teologici in ambienti adatti, sotto la guida di professori responsabili. Diminui il numero di coloro che, come Don Francesco Bodrato, Don Giambattista Baccino e Don Angelo Piccono alla qualifica di maestro elementare e di laureato in legge aggiungevano nel giro di un anno o di un triennio la cultura filosofica e teologica necessaria per accedere al sacerdozio. Ma ancora a lungo, vivente Don Bosco, prevalse la figura del chierico che attendeva ai propri studi filosofici e teologici mentre assisteva i giovani in collegio e faceva regolare scuola delle più disparate discipline, animava i giochi nei cortili e dava a tutto il complesso educativo un tono di giovanilità e di scioltezza, di immediatezza e di freschezza che agevolmente conglutinava i giovani alla famiglia educativa salesiana" (STELLA Pietro, *D. Bosco nella storia della religiosità cattolica*, Vol. II, *Mentalità religiosa e spiritualità* (Zürich 1969)392). Un altro storico della Congregazione, dopo aver notato l'importanza dei problemi di formazione per una società religiosa dedita all'educazione ed insieme la consapevolezza della delicatezza del compito dimostrata dai superiori responsabili, caratterizza così il progressivo assestamento nell'ambito delle strutture formative: "Si assiste da una parte alla permanenza sotto i rettorati successivi dei metodi tradizionali ereditati da D. Bosco, e dall'altra ad uno sviluppo spettacolare delle istituzioni di formazione" (WIRTH Morand, *D. Bosco e i Salesiani. Centocinquanta anni di storia* (Torino 1969)301).
- ¹¹ Cfr *Lettere circolari di D. Michele Rua ai Salesiani*, Direzione generale delle opere salesiane (Torino 1965) 37-38.49.59-60.76.113-116.135-136.194-195.254-255.305; CERIA Eugenio, *Annali della Società Salesiana*, III (Torino 1946) 9-10. Per una breve puntualizzazione di questo sviluppo, cfr ZIGGIOTTI Renato, *D. Francesco Cerruti* (Torino 1949) 288-291.
- ¹² *Lettere circolari di D. M. Rua* 113-114.
- ¹³ Cfr *Ivi* 219. CERIA, *Annali* II (Torino 1943) 24-25. E' su suggerimento di Leone XIII che D. Rua si decide ad inviare dei confratelli a frequentare l'Università Gregoriana. Fra i primi due c'è il diacono Angelo Festa che tradurrà e pubblicherà in italiano il Manuale Biblico del Vigouroux presso la tipografia salesiana di Sampierdarena (Cfr CERIA, *Annali* II 25).
- ¹⁴ Cfr CERIA, *Annali* II 37-39.238-243.452; III 155.
- ¹⁵ Cfr *Lettere circolari di D. M. Rua* 318. Da notare che fin dal 2° Capitolo Generale (1880) si era stabilito che "il corso teologico abbracciasse quattro anni e che, finito il quadriennio, i Soci attendessero per due anni allo studio della morale casistica; inoltre, che in ogni Ispettorìa vi fosse uno studentato per gli studi teologici". Ma queste disposizioni, un tantino irrealistiche, per 21 anni erano rimaste quasi del tutto disattese (Cfr CERIA, *Annali* III 155-156).
- ¹⁶ Il Regolamento è molto analitico ed articolato. Vengono indicati in successione: anni di studio, giorni di scuola, numero di lezioni, programmi, materie, esami (Cfr *Archivio Salesiano Centrale* 241 Studi). Rimonta a questo anno, 1904, la fondazione dell'Istituto Teologico di Foglizzo che acquistò pian piano il carattere di internazionalità. Fino al 1923, quando fu trasportato alla Crocetta-Torino, questo costituì il centro di studi più importante della Congregazione (Cfr CERIA, *Annali* III 564; *Pontificium Aethaeneum Salesianum* 1940-1965 (Romae 1966) 5).
- ¹⁷ Cfr *Lettere circolari di D. M. Rua* 395.400-401.
- ¹⁸ Cfr *Ivi* 404.406.
- ¹⁹ Cfr *Ivi* 492.
- ²⁰ Cfr CERIA, *Annali* I 120.
- ²¹ Questi programmi scolastici sono stampati a partire dall'anno 1886-'87 fino al 1937-'38 (con qualche vuoto di cui è difficile trovare spiegazione). In essi appaiono le materie con il rispettivo contenuto da svolgere, i testi da adottare e, per i primi anni, un estratto di norme attinenti gli studi deliberate nel 2° Capitolo Generale del 1880. A partire dal 1899-'900 vengono date altre

indicazioni sotto la voce: Norme generali e norme speciali (Cfr *Archivio Salesiano Centrale* 241 Studi).

- ²² JANSSENS J.H., *Hermeneutica Sacra seu Introductio in omnes et singulos libros sacros Veteris et Novi Foederis, in usum praelectionum publicarum seminarii Leodiensis* (Liegé 1818). Quest'opera ebbe varie edizioni. Una nuova edizione "mendis innumeris expurgata" apparve a Torino nel 1858. Nel 1897 ne veniva pubblicata la 19 edizione.
- ²³ VIGOUROUX F.G., *Manuel Biblique ou cours d'Ecriture Sainte à l'usage des Séminaires. Ancien Testament I-II* (Paris 1879-'80). L'opera fu successivamente completata da Bacuez e Brassac con l'allargamento al NT.
- ²⁴ CORNELY Rudolf, *Historicae et criticae introductionis in Utriusque Testamenti libros sacros Compendium* (Parisiis 1889). Anche quest'opera ebbe numerose edizioni.
- ²⁵ PIZZI I., *Elementa Grammaticae Hebraicae cum Chrestomatia et Glossario* (Torino 1898). Nel 1932 si pubblicava l'ottava edizione.
- ²⁶ Cfr *Archivio Salesiano Centrale* 241 Studi.
- ²⁷ Cfr *Regolamento per le case della pia società di S. Francesco di Sales* (Torino 1906) art. 693.
- ²⁸ Cfr *Ivi* art. 10.
- ²⁹ Cfr *Lettere circolari di D. M. Rua* 410.
- ³⁰ Cfr *Regolamento per le case* art. 95 *Archivio Salesiano Centrale* 241 Studi. Viene suggerita anche l'edizione: MARTINI Antonio, *La Sacra Bibbia* 1-8 (Milano 1862).
- ³¹ Cfr. *Lettere circolari di D. M. Rua* 124. *Regolamento per le case* art. 91-92.340-341.
- ³² Cfr *Lettere circolari di D. M. Rua* 136; *Regolamento per le case* art. 101.112.
- ³³ Cfr *Lettere circolari di D. M. Rua* 254-255. *Regolamento per le case di Noviziato della pia società di S. Francesco di Sales* (Torino 1906) art. 906. 929.
- ³⁴ Cfr *Regolamento per gli Oratori festivi della pia società di S. Francesco di Sales* (Torino 1906) art. 1096-1097.1155.1258.1366.
- ³⁵ Cfr *Lettere circolari di D. Paolo Albera ai Salesiani* (Torino 1922) 74.305.353-355. ALBERA Paolo, *Manuale del Direttore* (S. Benigno Canavese 1915) n. 107. Interessante al riguardo la testimonianza di D. Ricceri: "Il periodo della mia formazione e sacerdotale coincise con gli anni che si possono definire della grande guerra e del dopo guerra... Per questo i pochi salesiani in quegli anni dovettero adattarsi alla situazione, che esigeva sacrifici anche nel campo degli studi; bisognava in concreto aiutare a tenere in vita le varie opere, e di conseguenza rinunciare all'interruzione della attività dei tirocinanti, necessaria per attendere convenientemente agli studi teologici. In sintesi, continuare a lavorare studiando teologia con i maestri disponibili, utilizzando il tempo disponibile e dandosi attorno per rispondere il meglio possibile alle due opposte esigenze: servire gli interessi immediati dell'Ispettorato, e servire insieme gli interessi essenziali non solo dell'Ispettorato ma della Congregazione, cui sarebbero occorsi col tempo sacerdoti adeguatamente preparati" (RICCERI Luigi, *Così mi prese D. Bosco. Storie vere di vita salesiana* (Torino 1986)42).
- ³⁶ *Lettere circolari di D. P. Albera* 74.
- ³⁷ Cfr *Ivi* 392-394.400. "Allo studio dobbiamo attendere con serietà, fermo volere e costanza, procurando di assegnargli un posto fisso nel nostro orario giornaliero, secondo la possibilità e le esigenze del proprio ufficio e non solamente il tempo in cui non sapessimo che cosa fare. Poco o molto conviene studiare ogni giorno, perchè uno studio fatto in modo saltuario non raggiunge il suo intento, a poco a poco si finisce per abbandonarlo del tutto... Come fa pena il vedere talvolta qualche giovane sacerdote che sciupa il suo tempo libero girando qua e là, chiacchierando, divagandosi in mille cose vane, o leggendo libri e giornali di nessuna utilità -

ed esegesi dei S. Vangeli (4° anno); Introduzione ed esegesi degli scritti apostolici (5° anno). In più, per un anno, un'ora alla settimana, Ebraico e Greco biblico (Cfr *Statuto e Ordinamenti Scolastici della Scuola Superiore di Teologia dell'Istituto Internazionale D. Bosco* (Torino 1938) 21).

Il secondo documento riguarda lo studentato della Crocetta dopo l'approvazione dell'Ateneo; da esso risulta che la S. Scrittura è fra le materie principali e viene insegnata per 4 anni, 3 ore alla settimana; l'ebraico ed il greco biblico appartengono invece alle discipline ausiliarie e vengono insegnate per un anno, un'ora alla settimana (Cfr *Pontificium Aethiopicum Salesianum Societatis S. Francisci Salesii. Statuta* (Augustae Taurinorum 1940) 40).

⁶⁸ Cfr ACS 138bis (Nov. Dic. 1946) 38-54.

Forse vale la pena registrare anche un'ulteriore dettagliata distribuzione del Programma di Scrittura che il documento giudica buona, a sperimentazione avvenuta.

1° ANNO: Parte generale: Nozioni generali - storia del testo e delle versioni del Nuovo Testamento - principi fondamentali di ermeneutica (i sensi, le scuole).

N.B.- Le nozioni generali potranno impartirsi subito all'inizio del primo mese; la storia del testo e delle versioni e le nozioni di ermeneutica invece si impartiranno preferibilmente verso la fine.

Parte speciale:

1) Introduzione ai Vangeli - Questione sinottica e questione giovannea (questione del Logos di S. Giovanni).

2) Inquadatura cronologica della vita di Nostro Signore.

3) Infanzia del Salvatore (Marco-Luca)

4) Il ministero di S. Giovanni Battista (dai quattro Vangeli)

5) Il discorso della Montagna (Marco e Luca)

6) Le Parabole (specialmente Matteo) - Introduzione generale alle parabole e spiegazione di alcune (per es. le 8 parabole del regno dei Cieli).

7) I miracoli di Gesù (nei sinottici e in S. Giovanni).

8) Il primato di Pietro e la trasfigurazione (nei sinottici con rimando a Gv 21).

9) Il discorso escatologico.

10) Passione risurrezione.

2° ANNO: Parte generale: Storia del Testo e delle Versioni dell'Antico Testamento.

Parte speciale: Libri storici dell'Antico Testamento.

1) I primi tre capi del Genesi con le relative decisioni della Commissione Biblica.

2) Il diluvio.

3) La dispersione delle genti.

4) La cronologia dei Patriarchi e gli insegnamenti delle scienze moderne sull'antichità dell'uomo.

5) La vocazione di Abramo (sincronismi con la storia orientale babilonese). I punti salienti della sua vita (capi 14,15) - Sacrificio di Isacco, ecc.

6) Giacobbe e Giuseppe - Discesa in Egitto - Profezia finale di Giacobbe.

7) Mosè e le piaghe d'Egitto - Uscita dall'Egitto - La Pasqua - Al Sinai.

8) La legislazione (specialmente dall'Esodo, con riferimento alla legislazione orientale antica).

9) Il culto (tabernacolo, ministri, sacrifici, solennità, ecc.).

10) La questione del Pentateuco.

11) Giosuè e l'ingresso in Palestina - Divisione delle tribù.

12) L'epoca dei Giudici, con cenni sui Giudici principali.

13) Introduzione ai libri dei Re e Paralipomeni.

14) Samuele e la fondazione della monarchia.

15) Storia di Davide e di Salomone.

16) Elia ed Eliseo.

17) Ezechia e Sennacheribbo - Caduta di Samaria

18) Giosia e i suoi tempi

19) Introduzione ai libri storici rimanenti.

3° ANNO: Parte generale: Storia del Canone dell'Antico Testamento.

Parte speciale: Libri profetici, didattici e sapienziali.

A) I Profeti:

1) Introduzione generale sul profetismo.

2) Giona (questioni d'introduzione)

3) Osea (spec. cap. 1,2,3,14)

4) Amos (visioni simboliche, cap.7).

5) Gioele (profezie messianiche)

6) Isaia. - Questioni d'introduzione (autenticità, testo). Egesesi (spec. dei cap. 6,7,12,14,38,44,45; i carmi del servo di Jahvè, passim).

7) Geremia (c.1: vocazione - c. 2-20: estratti della predizione -c. 36-45: vita, azioni simboliche, lamentazioni).

8) Ezechiele (vocazione e visioni iniziali; c. 16-18: loro significato - Accenni alla seconda parte).

9) Daniele: i sogni e le profezie messianiche

10) Aggeo e Zaccaria (Malachia - Con Esdra e Neemia).

B) Libri didattici e sapienziali:

1) Giobbe: Questioni introduttive - Schema del libro con sviluppo del pensiero - Lettura dei passi più importanti (Per es. C. 7,10,13,14,19,28,38,39).

2) I Salmi: Questioni introduttive - Egesesi dei Salmi messianici, specie di quelli che sono messianici in senso letterale.

3) I Proverbi: Egesesi specialmente dei c. 8,25,31; Sapienza: Egesesi specialmente dei c. 7,8,9; Ecclesiastico c.24,44.

4° ANNO: Parte generale: Storia del Canone del Nuovo Testamento.

Parte speciale: Atti, Epistole, Apocalisse.

1) Inquadramento cronologico e dottrinale (presentazione delle idee fondamentali di S. Paolo secondo il loro sviluppo organico nelle lettere).

2) Atti degli Apostoli: Questioni introduttive e spiegazione almeno dei discorsi iniziali di S. Pietro e S. Paolo, con trattazione più o meno diffusa in relazione a quanto è stato preso nella scuola di Storia (Cercare di dare, più che altro, l'inquadramento cronologico della vita di S. Paolo: per questo potrebbe essere trattato col primo punto).

3) Egesesi di almeno una delle lettere maggiori (1 ai Corinti, ai Romani), con le questioni connesse.

4) Egesesi di una lettera della cattività (Colossesi, Efesini, Filippesi).

5) Egesesi di una lettera fra le pastorali (A Timoteo).

6) Lettere cattoliche: Lettera di S. Giacomo; 1 di S. Pietro.

7) Questioni introduttive e accenni agli scritti rimasti: Lettere e Apocalisse.

⁶⁹ Cfr RASTELLO, D.P. *Ricaldone* II 464.

⁷⁰ Cfr *Cronaca del Pontificio Ateneo Salesiano. Anno Accademico 1940-'41*, 14-15.21.46. *Salesianum* 3 (Lug. Ag. Sett. 1939) 380-381.

⁷¹ Cfr ACS 169 (Ag. 1952) 23-28; 173 (Mar. Ap. 1953) 14; 174 (Mag. Giu. 1953) 17; 195 (Nov. Dic. 1956) 3-5.12.34; 210 (Nov. Dic. 1959) 15-17; 214 (Lug. Ag. 1960) 4-15; 220 (Lug. Ag. 1961)9; 236 (Mag. Giu. 1964) 18; 230 (Mar. Ap. 1963) 8-17.

⁷² Cfr *Ivi* 173 (Mar. Ap. 1953) 4; 210 (Nov. Dic. 1959) 15.

⁷³ Cfr *Ivi* 172 (Genn. Febb. 1953) 21-23; 173 (Mar. Ap. 1953) 16; 174 (Mag. Giu. 1953) 16-17; 203 (Lug. Ott. 1958) 38-39.82-86.

⁷⁴ Cfr *Ivi* 204 (Nov. Dic. 1958) 12-13; 206 (Mar. Ap. 1959) 26-27; 207 (Mag. Giu. 1959) 16-17; 212 (Mag. Giu. 1960) 24-27; 214 (Lug. Ag. 1960) 4-6; 216 (Nov. Dic. 1960) 5-7; 222 (Nov. Dic. 1961) 8-9.

- ⁷⁵ Cfr *Ivi* 214 (Lug. Ag. 1960) 13.
- ⁷⁶ Cfr *Generalis Ratio Studiorum Societatis Salesianae* (Augustae Taurinorum 1959) art. 112. Da notare che gli Statuti generali della "Sedes Sapientiae" all'art. 23 prescrivono dopo il corso teologico un anno intero di tirocinio pastorale, prescrizione che si cominciò ad attuare in questi anni in Congregazione.
- ⁷⁷ Cfr *Ivi* 244 (Genn. 1966) 13-14; 247 (Genn. 1967) 45; 275 (Lug. Sett. 1974) 11-12; 276 (Ott. Dic. 1974) 65-67.
Si moltiplicano, tra l'altro, per raggiungere questo obiettivo gli incontri tra Superiori e formatori (Cfr ACS 246 (Sett. 1966) 42; 273 (Genn. Mar. 1974) 55; 274 (Ap. Giu. 1974) 52; 280 (Ott. Dic. 1975) 11-12).
In questo stesso periodo inizia l'esperienza dei Corsi di Formazione Permanente (Cfr ACS 271 (Lug. Sett. 1973) 35-37; 274 (Ap. Giu. 1974) 52-53).
- ⁷⁸ Cfr ACS 245 (Mar. 1966) 43-44; 246 (Sett. 1966) 20-21; 257 (Mag. 1969) 35; 267 (Lug. 1972) 46.67-71; 268 (Ott. 1972) 30-31; 286 (Ap. Giu. 1977) 46-58
- ⁷⁹ Cfr *Ivi* 244 (Genn. 1966) 58-60.
- ⁸⁰ Cfr *Ivi* 249 (Ag. 1967) 26.
- ⁸¹ Cfr *Ivi* 276 (Ott. Dic. 1974) 65-90.
- ⁸² Per la "Ratio" come per il Manuale del Direttore mi riferirò alla seconda edizione, eccetto che nella prima compaiano aspetti significativi non più riportati nella seconda.
- ⁸³ Cfr ACS 296 (Ap. Giu. 1980) 12; 321 (Ap. Giu. 1987) 38.
- ⁸⁴ *Il Direttore Salesiano. Un ministero per l'animazione e il governo della comunità locale* (Roma 1986²) 197.
- ⁸⁵ Cfr *La formazione dei Salesiani di D. Bosco. Principi e Norme. Ratio fundamentalis Institutionis et Studiorum* (Roma 1985²) 40.96.
- ⁸⁶ *Il Direttore Salesiano* 14-15.
- ⁸⁷ Cfr ACS 303 (Genn. Mar. 1982) 63-64; 315 (Ott. Dic. 1985) 14-15; 316 (Genn. Mar. 1986) 9-10. 18-19.
- ⁸⁸ *Il Direttore Salesiano* 197.
- ⁸⁹ Cfr *La formazione dei Salesiani* 103.177; *Il Direttore Salesiano* 190.
- ⁹⁰ Cfr *Il Direttore Salesiano* 193. 201.
- ⁹¹ Cfr *La formazione dei Salesiani* 96; *L'Ispettore Salesiano. Un ministero per l'animazione e il governo della comunità ispettoriale* (Roma 1984) 274.
- ⁹² *L'Ispettore Salesiano. Un ministero per l'animazione* 281.
- ⁹³ Cfr *La formazione dei Salesiani di D. Bosco* 107-109; *Il Direttore Salesiano* 204.
- ⁹⁴ *Il Direttore Salesiano* 180
- ⁹⁵ Cfr *La formazione dei Salesiani di D. Bosco* 33.80; *Il Direttore Salesiano* 223; *L'Ispettore Salesiano* 273.
- ⁹⁶ Cfr *Il Direttore Salesiano* 55. 240-242.
- ⁹⁷ Cfr *Il Direttore Salesiano* 69.
- ⁹⁸ Cfr *Ivi* 178.
- ⁹⁹ Cfr *Ivi* 173.
- ¹⁰⁰ ACS 296 (Ap. Giu. 1980) 12.
- ¹⁰¹ Cfr ACS 303 (Genn. Mar. 1982) 64; 306 (Ott. Dic 1982) 64; 306 (Ott. Dic 1982) 14-15.18.20; *Il Direttore Salesiano* 79.111; *L'Ispettore Salesiano* 86.96-97.

- ¹⁰² Cfr ACS 313 (Ap. Giu. 1985) 3-7.9-10.
- ¹⁰³ *Ivi* 290 (Lug. Dic. 1978) 35.
- ¹⁰⁴ Cfr *Ivi* 314 (Lug. Sett. 1985) 11-12.15.
- ¹⁰⁵ Cfr *Ivi* 324 (Ap. Giu. 1987) 44-45; *Il Direttore Salesiano* 195-196; *La formazione dei Salesiani* 95-96.
- ¹⁰⁶ ACS 309 (Lug. Sett. 1983) 64-65.
- ¹⁰⁷ Cfr *La formazione dei Salesiani* 310
- ¹⁰⁸ *Ivi* 318.
- ¹⁰⁹ Cfr *Ivi* 324, Allegato n.1 p.274.
- ¹¹⁰ *Ivi* Allegato n. 1 p.278
- ¹¹¹ Fra le funzioni che la "Ratio" attribuisce alla Teologia nella sua natura di scienza unificatrice del sapere ce ne sono alcune strettamente collegate all'approfondimento biblico. La funzione profetica: leggere criticamente e alla luce del Vangelo i segni dei tempi, cioè quei fenomeni che per la loro diffusione e frequenza caratterizzano un'epoca, al fine di saper cogliere e integrare nella vita e missione della Chiesa gli appelli, gli imperativi e i valori in essi emergenti. La funzione acculturante: elaborare linguaggi teologici adatti alle nuove situazioni culturali in modo che in essi venga compiutamente espresso il messaggio evangelico contenuto nei linguaggi della Bibbia e della tradizione ecclesiale. La funzione pastorale: analizzare e valutare, alla luce della fede, le nuove prassi ecclesiali, dare risposte teologicamente vagliate ai nuovi problemi, formulare progetti di azione pastorale e definirne la strategia d'attuazione attinente gli operatori, i processi, i metodi, i tempi, le strutture, la verifica e la rettifica, il tutto alla luce del Vangelo e dei segni dei tempi (Cfr *La formazione dei Salesiani* 214.216.218).
- ¹¹² *La formazione dei Salesiani* 430.
- ¹¹³ Cfr *Ivi* 275, Allegato n.1 p. 279.281.
Nella prima edizione della "Ratio" (p.316) la proposta è ancora più dettagliata. Vale la pena registrarla.
- a) L'introduzione generale all'AT e al NT venga fatta nel quadro della storia della salvezza.
 - b) Si contempli una introduzione ai libri della Bibbia e una conveniente loro ambientazione nel contesto sociale, culturale e religioso loro proprio.
 - c) L'esegesi risponda a una duplice esigenza:
 - introdurre a una lettura scientificamente valida del testo biblico;
 - far percepire il messaggio essenziale dei libri scritturistici.
- A questo scopo è consigliabile la scelta dei testi della Bibbia che presentano i principali temi biblici.
- d) Per evitare che identici temi siano studiati in sede di "scrittura" e di "sistematica" è necessaria l'intesa tra i professori interessati.
 - e) Per aiutare gli studenti a percepire la dimensione pastorale della Scrittura si illustrino adeguatamente:
 - la situazione socio-religiosa dei destinatari del testo in esame;
 - il messaggio religioso-morale e catechistico-spirituale da esso espresso;
 - il linguaggio da esso utilizzato;
 - gli atteggiamenti catechistici e spirituali messi in luce dal medesimo;
 - il significato che esso assume nell'attuale situazione sociale.
 - f) Si eviti il rischio sia di fare dell'esegesi non seriamente attualizzata (archeologismi esegetici) sia di manipolare la Scrittura, utilizzandola non correttamente per rispondere a interrogativi e problemi d'oggi.
- ¹¹⁴ Cfr *La formazione dei Salesiani* 434.

¹¹⁵ Cfr *Ivi* 440.

Le indicazioni date per la formazione del diacono che si prepara al sacerdozio valgono anche per il diacono permanente. Fra le aree da privilegiare nella programmazione del curriculum formativo si ricorda: "la spiritualità ministeriale, l'annuncio della Parola di Dio, l'animazione e il servizio liturgico specialmente nella preparazione e celebrazione dei sacramenti, la catechesi e la pastorale giovanile, il servizio di carità e solidarietà" (*La formazione dei Salesiani* 451).

¹¹⁶ Cfr *La formazione dei Salesiani*, Allegato n.1 p.281.

¹¹⁷ Cfr. *Ivi* 502.

¹¹⁸ Cfr AUBRY Joseph, *Biblisti Salesiani e Vita Salesiana*, in Associazione Biblica Salesiana, *La Parola di Dio corra e sia ben accolta. Bollettino di Collegamento* 2 (1985) 32-36. Tengo a sottolineare che il Convegno già risponde in parte ai voti espressi da questo confratello.

INTERPRETAZIONE

LEER LA BIBLIA COMO SALESIANO: REFLEXION SOBRE UNA PRACTICA

Para una mejor utilización de la Biblia en la vida salesiana

Juan J. BARTOLOMÉ s.d.b., Madrid, España

I. Excusatio non petita...

Comienzo pidiendo excusas por haber alterado el Título de la relación que me fue encomendada. Si añado inmediatamente una explicación, deseo, más que justificarme por el cambio introducido, evitar que surjan en vosotros unas expectativas que no se verían luego satisfechas; quisiera que desde un principio quede centrada la problemática que afronto en la ponencia y que aparezca lógico su desarrollo.

1. El título que me fue propuesto, *Para una correcta y eficaz valoración de la Biblia en la praxis salesiana*, me resultó incómodo desde el primer momento: si fundamentar el valor de la Biblia para la actuación del salesiano parecía, por un lado, demasiado obvio y, por lo mismo, innecesario, se me antojaba aventurado, por otro lado, indicar las condiciones para que la utilización *salesiana* de la Biblia sea correcta y eficaz; si existe un modo *específicamente* salesiano de leer la Escritura, éste deberá ser correcto y eficaz para que pueda presentarse como válido. Y aquí está *el problema*: no parece legítimo preguntarse por los criterios hermenéuticos de una lectura salesiana de la Biblia, sin haber justificado previamente la posibilidad misma de semejante lectura; el hecho, en cambio, de que la intervención que se me ha pedido sea la única que aparece bajo el epígrafe 'criterios hermenéuticos', sugiere que se da por supuesta la existencia de una lectura auténticamente salesiana de la Escritura y que se espera de la relación el que contribuya a individuar un método correcto para hacerla.

Lo cual, por otra parte, nada tendría de extraño; va siendo común entre nosotros la convicción de que “existe una ‘lectura salesiana del Evangelio’” (*Proyecto* 186)¹, que Don Bosco habría iniciado y que nosotros tenemos el deber de continuar². Pero de la afirmación de la existencia de un modo salesiano de leer la Biblia no se sigue su legitimidad ni, menos aún se consigue descubrir el camino metodológico que, en concreto, la realiza.

2. El título que propongo, *Leer la Biblia como salesiano: reflexión sobre una práctica*, recoge mejor el contenido de la relación; ya que, sin plantearse la cuestión sobre la existencia de una lectura de la Biblia específicamente salesiana, presenta una práctica salesiana de lectura bíblica; el subtítulo, *Para una mejor utilización de la Biblia en la vida salesiana*, indica que es la vida del salesiano, o mejor, el cambio de su vida, el objetivo primordial de esa lectura. De mi intervención no habrá que esperar, pues, *ni una demostración teórica* que intentase justificar la salesianidad de nuestros modos de leer la Biblia: un proyecto, estimo, imposible; *ni la metodología precisa* que deberíamos seguir para lograr leer salesianamente la Escritura: dudo de que exista semejante metodología; no intento otra cosa más que presentar una experiencia personal de lectura salesiana, experiencia hecha *como salesiano*, y quiero decir con ello que es una forma de leer la Biblia hecha *para salesianos*.

Mi intervención, pues, no pretende más que exponer *una práctica concreta de lectura de la Biblia para salesianos*, ofreciendo, en una primera parte de tono más sistemático, *una reflexión personal* sobre los riesgos que he querido evitar, los criterios que he intentado seguir, los diversos caminos que he recorrido y presentando, en un segundo momento y a modo de ilustración, *un ejemplo concreto* de lectura bíblica para salesianos; mientras la primera parte quiere plantearse cuestiones de principio, la segunda, ofreciendo una realización concreta, aporta la prueba mejor, creo, sobre la existencia de un modo salesiano de leer la Biblia. Con ello, espero haber respondido a lo que se me pidió, cuando se me encargó esta relación.³

II. De la Sagrada Escritura a la Palabra de Dios:

reflexiones en torno a una lectura de la Biblia para salesianos

El retorno a la Biblia que ha caracterizado la Iglesia del posconcilio, es sin duda un regalo del Espíritu, del que también es beneficiaria la Congregación Salesiana. La presencia masiva de la Palabra de Dios en las Constituciones,⁴ por citar sólo un ejemplo significativo, lejos de ser una mera innovación formal (cfr *Proyecto* 78), testimonia la voluntad de la Congregación de mostrar que el texto constitucional, y por ende la forma de vida que en él se

propone normativamente, está “plenamente cimentado en el evangelio” (*Proyecto* 80).

Pues bien, son las mismas Constituciones las que, repitiendo la exhortación del Vaticano II a “tener diariamente en nuestras manos la Sagrada Escritura” (C 87; PC 6),⁵ señalan la lectura frecuente de la Palabra de Dios como tarea de nuestra vida común (cfr *Proyecto* 750); no podía ser de otra forma: el origen mismo de nuestra comunidad está en la común escucha de la Palabra del Dios vivo (C 87.85).

Con todo, *sería ingenuo pensar que, sólo por sernos necesaria, la lectura de la Biblia ha de resultar una empresa fácil*.⁶ Jamás lo ha sido y nunca lo será; siempre la Palabra de Dios trascenderá nuestras palabras de hombres y su Respuesta sobrepasará tanto nuestra capacidad de preguntar como nuestra voluntad de hacerlo.

1. La lectura de la Biblia como problema

La Biblia ha nacido para expresar *una peculiar experiencia de Dios*: el encuentro con un Dios Salvador en la salida de Egipto y el descubrimiento de ese Dios en la resurrección de Jesús. La manifestación de esta doble experiencia ha originado *un lenguaje múltiple*, producto de tradiciones constantes en continua reactualización hasta su consignación por escrito y, a partir de ese momento, objeto de continua relectura.

Ello quiere decir que la escucha del Dios bíblico pasa necesariamente por la lectura de la Escritura; aquí está, sin duda, *el problema*: de un lado, *es la lectura el camino de ida hacia la ‘audición’ de Dios*: se trata, pues, de leer un libro o, mejor, una verdadera biblioteca, para escuchar la Palabra de Dios; ello implica e impone unos mecanismos, unos métodos, una sensibilidad ‘neutra’ con respecto al objetivo de escucha de la Palabra, a saber, la lectura; de otro lado, *el interés que el lector creyente muestra por la Escritura nace de su voluntad de oír a Dios*: no será el cómo lee ni siquiera el qué ha de leer lo que le anime a la lectura, sino su deseo de dialogar con su Dios. Es decir, la motivación está radicada en un acto de fe, la realización es una operación natural, pero no se la lee sólo por ser otra obra de literatura; el creyente lee como cualquier hombre, pero lee porque cree que Dios le habla en cuanto lee.

1.1 *dos actitudes que evitar en la lectura bíblica.*

Toda lectura, por ingenua que se quiera, presupone una actitud previa en el lector, que asume una postura frente al texto al iniciar su esfuerzo de comprensión; aunque incluya, además, un ‘método’, es decir, un conjunto de

operaciones a realizar a las que subyacen una mentalidad determinada, aquí interesa resaltar dos modos constantes de situarse ante el texto bíblico que han acompañado siempre la lectura creyente de la Biblia; son como dos talentos que el creyente asume cuando lee la Escritura:

a) *la interpretación literalista*

Es la forma más obvia y se presenta como la más fiel. Se atiene a la letra del texto bíblico, porque retiene que cuanto Dios quiso decirnos lo dejó dicho 'textualmente'. Esta su fidelidad a lo escrito le salva de distracciones y le impide introducir sentidos ajenos al texto. Se consigue así una comprensión escueta, rigurosa del mensaje. Este modo de lectura se inclina a considerar la verdad bíblica como hecho literario, reduciendo Palabra de Dios a palabras textuales, el mensaje a la escritura, llegando a, en cierto modo, fosilizar la Palabra de Dios, quien nos hablaría sólo cuanto y como está escrito y se lee en el Libro Sagrado. Este talante encierra una comprensión 'fundamentalista' de la Escritura, que caracteriza los sectores más conservadores del cristianismo; curiosamente, en nuestros días aparece en los movimientos, sectarios o no, más activos y con mayor atractivo proselitista.

A la base, en esta actitud, profundamente creyente - pues se quiere fiel a la Palabra hasta en su literalidad - se esconde un miedo al presente cristiano y una desconfianza en la capacidad de la comunidad lectora de la Biblia: la tendencia fundamentalista representa una huída a la historia pasada, aquella historia que, por habérsenos revelado salvífica, no nos ofrece mayores dificultades de aceptación. Y por lo mismo, asume una actitud regresiva, nostálgica, peligrosa para el presente y el futuro cristiano, ya que el recuerdo del pasado no motiva su reactualización; la memoria de las hazañas de Dios no hace que el lector intuya hoy los gestos salvíficos del mismo Dios ni le prepara a prever los que está por realizar mañana. Cuando el recuerdo de Dios no es recreador, cuando la memoria no lleva a la celebración, cuando en el pasado de nuestra fe no se encuentra la imaginación suficiente para anticipar el futuro, la lectura de la Biblia no nos acerca a la Palabra del Dios vivo: una lectura bíblica que no mantenga la esperanza ni se recree actualizando el futuro de Dios, no es digna de la comunidad lectora ni del Dios que le ha hablado en el Libro.

b) *la interpretación alegorizante*

Este modo de lectura nace de un dato innegable: puesto que en la Biblia habla Dios, siempre habrá 'otro' sentido, más profundo, más espiritual, que el que ha podido captar la palabra humana. Si en la Escritura habla el mismo Dios, sus afirmaciones no podrán agotarse en narraciones humanas. Para llegar al sentido querido por Dios, habrá que saltar sobre el sentido obvio, apoyarse

a lo sumo en él sin detenerse sobre él; por lo que se acude a la analogía y al símbolo como instrumentos ordinarios de interpretación, liberándose del imperio de la letra e indagando siempre el sentido más rico, más escondido. Esta forma de lectura la utilizaron ya los primeros cristianos, cuando se vieron obligados a 'releer' el AT como profecía de lo sucedido a Jesús (Hch 2,22-36; 3,17-26; 4,9-12) e interpretarlo de forma que justificara su nueva fe (1 Cor 10,1-12; Hb 11,1-40).

La lectura alegorizante tiene sus peligros.⁸ Sin querer insistir en la ausencia de criterios objetivos que permitan comprobar sus resultados, el riesgo más grave está en que fomenta una doble tendencia, perjudicial en ambos casos para la vida cristiana: de una parte, un cierto optimismo irenista con todo lo que no siendo cristiano podría estar o verse implícitamente incluido en la Escritura; se atenta así contra la especificidad de la experiencia cristiana; por otra parte, desvaloriza el presente salvífico que la comunidad está ya viviendo, proyectando toda su esperanza en una situación por venir: reduciendo el momento actual a signo y figura del futuro se falsea la salvación cristiana, que es tesoro que ya se posee, aunque sea en vasija de barro (2 Cor 4,7).

Esta doble actitud domina cualquier ejercicio de lectura creyente de la Escritura: de forma espontánea, el lector se inclina a subrayar la literalidad de lo escrito o prefiere buscar su profundidad. Ambos modos de lectura han estado presentes siempre en la historia de la Iglesia y siguen siendo hoy *las formas normales de acercamiento a la Escritura*. Tienen una ventaja indudable: se sitúan ante la Biblia adoptando una postura de subordinación, fruto y reflejo de la fe; sus excesos son, en cambio, contrapuestos; mientras una no hace más preguntas que las que quedan resueltas en el texto escrito, la otra tiende a tomar el texto como pretexto de respuestas más espirituales. Por obediencia a Dios, la lectura literal no comprende más que lo que 'dice' el texto sagrado; por obediencia a Dios, la lectura alegórica va necesariamente más allá de lo que 'dice' la palabra humana de los autores sagrados.

1.2 tres dimensiones⁹ del texto que respetar

La Biblia se deja leer con métodos y actitudes previas, pero no habla si no encuentra obediencia: no es la comprensión de lo leído sino su cumplimiento la meta de una lectura cristiana de la Escritura. La Biblia leída exige respuestas más que ofrecerlas; antes que aportar soluciones plantea problemas. La preocupación básica, si no la única, con la que hay que afrontar la lectura de la Biblia, no será si lograremos llegar al sentido exacto del texto bíblico, sino si estamos dispuestos a obedecer a cuanto entendamos: el mejor lector de la Biblia es su oyente mejor; su mejor intérprete es quien más la obedece.¹⁰

a) *la vida común como 'contexto'*

Tomar la Biblia como objeto de lectura implica el ponerse *en contacto con una comunidad de lectores*; y es que la Iglesia es esencialmente 'la comunidad del Libro': de un lado, en la Biblia, la comunidad ve expresada su propia existencia creyente; unas veces en narraciones, otras mediante reflexiones, en prosa o con versos, el pueblo de Dios, verdadero autor histórico del Libro, ha ido creado y recreando una literatura que recogía su larga aventura de fe en un Dios Aliado y Compañero, que estaba continuamente protagonizando. Así, al mismo tiempo que hablaba de su Dios, el pueblo tuvo que hablar de sí: exponiendo su fe tuvo que hacer crónica de su historia.

Sin la Biblia la Iglesia pierde la memoria de su pasado con Dios, la razón de su celebración del presente como salvación y el futuro se le convierte en motivo para la desesperanza. Sin la Iglesia la Biblia se convierte en texto histórico, anclado en otros tiempos y pensado por otros hombres. Bien entendido, podría decirse que son los creyentes que viven según Dios, quienes rescatan la Biblia del pasado donde nació y la convierten en Palabra viva de Dios. Fuera de la comunidad cristiana la Biblia pierde su vida y su capacidad para crearla; lejos de la Iglesia, la Biblia no pasaría de ser material de archivo y fondo para bibliotecas. Sólo en medio de quien tiene tiempo para la escucha y fuerzas para la obediencia, la Escritura se torna Palabra con sentido y con futuro.¹¹

Ello implica que cualquier lectura de la Biblia que se quiera creyente, ha de ser *una lectura comunitaria*, no necesariamente, aunque sí con preferencia en común. Una lectura, en primer lugar, que se haga en común, por gentes que comparten su fe y su esfuerzo de obediencia; esta es la única lectura que saca de su extrañeza a la Biblia y la hace actual; es entre hermanos donde el Libro habla con voz propia, se convierte en patrimonio de familia. Una lectura privada, en segundo lugar, sólo es legítima cuando el lector se sabe y se quiere miembro vivo de la comunidad lectora: quien se siente 'enviado' por su comunidad a leer la Escritura, sentirá la Palabra de Dios más fácilmente y volverá a la comunidad para contarle cuanto ha oído: la inserción en la vida común, el descubrimiento de la fraternidad, mientras se lee la Escritura, es la garantía mejor que el lector de la Biblia tiene de haber escuchado a Dios.¹²

b) *el 'texto' bíblico como objeto*

La Biblia es, ante todo, un libro, mejor, una literatura. Que Dios nos hable por medio de un escrito impone ciertos condicionamientos a quien lo confiese: esta voluntad divina de encarnación ha de ser respetada; el creyente que quiera oír a su Dios, tendrá que educar su *sensibilidad literaria*, familiari-

zarse con las diferentes formas y géneros de la literatura y sus leyes, conocer el peculiar proceso formativo de la literatura bíblica. No puede verse como simple coincidencia el hecho de que la época moderna en la exégesis bíblica haya surgido cuando se empezó a considerar la Biblia como literatura antigua; hoy nadie daría por bueno un acceso a la Biblia que pasara por alto su naturaleza literaria.¹³ Pero por más obvio que nos resulte, no deja de tener consecuencias para quien, debiendo oír a su Dios, tenga que leer unos libros antiguos.

1) *de la lectura a la audición*

Puede, en efecto, convertirse en obstáculo para la escucha de la Palabra de Dios el tener que leerla. Esta dificultad surge tanto de la incardinación del creyente en un mundo 'nuevo' (moderno) cuanto de la encarnación de la Palabra en una literatura antigua.

En una cultura donde apenas se lee, un mensaje que nos viene encerrado en literatura no merece mayor atención; la insensibilidad ante lo escrito, propio de nuestra situación cultural, bloquea la mayor parte de los intentos por acercarse al texto bíblico; mal puede entender la Biblia, quien no ha leído una novela o no resiste un libro de poesías. Inmersos como estamos en una cultura de la imagen, nos estamos quedando sin imaginación: una sociedad que sobrevalora el dato exacto y la técnica desestima el sentimiento y la belleza: tener que transformar el mundo, no nos ha dejado tiempo para contemplarlo; hacer cosas con eficacia es prioritario a saber decirlas con arte. Hoy es más difícil leer la Biblia porque, sencillamente, no se lee apenas nada.

Quien supera este primer escollo, se tiene que enfrentar al sentimiento de extrañeza que le produce cuanto lee en la Biblia. El mundo bíblico, si es que llega a interesarnos, nos sorprende: esos hombres y ese Dios no se comportan según nuestras normas; su actuación y sus razones hieren, con frecuencia, nuestra sensibilidad o, cuando menos, se presentan como moralmente impresentables. Atender voces tan extrañas, ¿no nos hace extraños a nuestro mundo?: ¿habrá que dejar de ser modernos, para empezar a ser creyentes en el Dios bíblico?

Detrás de esta objeción late un reparo más radical aún: no se desea entender cuanto se lee, para no tener que responder de ello. El lector creyente sabe que la Escritura ha nacido de la voluntad de diálogo de Dios; antes de ser consignada por escrito, la Palabra de Dios fue transmitida oralmente; a través de su presentación escrita, desde ella y según sus leyes, se puede alcanzar la fase más primitiva de la Biblia, *su estado original: la comunicación de Dios con su pueblo*.¹⁴ El creyente bíblico 'sabe' que el Dios verdadero es el único que tiene voz y voluntad de hablar: los demás son ídolos mudos (Sal 115,4-8; 135,19-20).

La familiaridad con la Palabra escrita de Dios puede familiarizarnos con los modos, los tiempos, las consecuencias, las características del diálogo divino: conociendo las palabras que Dios pronunció de una manera fragmentaria y reiterada en el pasado, en los últimos tiempos por medio de su Hijo (Heb 1,1-2), se reconoce más fácilmente su Palabra hoy. Nos estamos jugando el saber de Dios, si no sabemos bien cómo, cuándo, qué suele decir Dios cuando habla al hombre. La escucha del Dios bíblico pasa necesariamente por la lectura de la Escritura.

2) *de la audición al encuentro*

La Palabra de Dios es Jesús el Cristo: Biblia y biografía de Jesús son dos momentos de una única encarnación de Dios. Dios tomó carne de María y letra en la Escritura: ambos datos pertenecen al mismo misterio de amor. Y los primeros cristianos ya lo percibieron cuando para explicarse qué había sucedido a su maestro, tras los sucesos pascuales, acudieron a la Escritura: allí descubrieron la lógica de los sucesos y las leyes del comportamiento de Dios. Todo el testimonio de la Escritura es *un testimonio sobre Jesús*.¹⁵ Cristo es la clave de interpretación de las Escrituras;¹⁶ y es que Dios no tiene más Palabra que la pronunciada en Cristo Jesús.

Lo cual significa que cuanto sepamos sobre la Biblia es un saber sobre Jesús: en ella todo nos habla de él; en consecuencia, la mejor exégesis de toda la Escritura está narrada en la biografía de Jesús; su meditación y su recuerdo es la mejor lectura de la Palabra de Dios, y la mejor preparación para su relectura. El mejor método de lectura, por tanto, se consigue cuando se vive a partir de las convicciones que guiaron la vida de Jesús: quien está viviendo lo que está leyendo, hace propia la palabra leída. El diálogo con Dios se convierte en encuentro personal con el Hijo.

3) *del encuentro a la práctica*

Además de ser la mejor narración de la vida de Jesús la Biblia es la más completa: empieza cuando la Palabra crea el mundo y acabará cuando nos lo recree de nuevo. Todavía faltan algunas 'palabras' al diálogo que Dios inició consigo mismo y con el mundo: aún le faltan a 'la vida' de Jesús algunas acciones por decir. Quien lee la Biblia en cristiano, no sólo recuerda el pasado, presente el porvenir. Mientras no realice definitivamente su salvación, Dios estará por venir: su última palabra, aunque pronunciada, no ha acabado de resonar todavía.

Así entendida, la Biblia es *un Libro inacabado, por hacer*: es el relato de una vida, la de Dios que se hizo uno de los nuestros. Y como narración de una forma de ser de Dios, tiene por intención posibilitar nuevas formas de vivir entre los hombres. La Biblia no es un producto literario al azar: relató

la relación con unos hombres y tiende a mantener esa relación con sus lectores. El lector creyente no lee por curiosidad, ni siquiera por interés: quien lee en cristiano se sabe comprometido por cuanto lee y lee para poder realizarlo con su vida.

El lector de la Biblia está emplazado por el mismo texto, Palabra escrita de Dios, a convertirlo en vida propia: éste es el criterio que garantiza la lectura de la Escritura como auténticamente cristiana. Leer la Biblia para escuchar a Dios comporta prestar la vida para que se convierta en palabra de Dios. Como lectores de la Biblia tenemos la capacidad - y la responsabilidad - de conceder vida a la Palabra escrita, de dar 'carne' a la Palabra del Dios vivo. María, la virgen que supo acoger en su seno y en su corazón la Palabra de Dios, sin comprenderla, fue su mejor exegeta: dio luz y carne a esa Palabra.

c) *la misión salesiana como 'pretexto'*

La lectura creyente convierte al lector en creador de cuanto lee: lo introduce en el seno de un pueblo cuyo nacimiento histórico se debe a su voluntad de escucha (lector = *miembro*); lo devuelve a la situación original en la que surgió la Escritura (lector = *oyente*); le descubre la persona de Jesús de Nazaret como la personificación de la Palabra de Dios (lector = *cristiano*); le obliga a responder de la Palabra oída con la vida propia (lector = *obediente*). Pero que el salesiano lector de la Biblia consiga *leerla de forma auténticamente creyente no significa, todavía, que su lectura pueda considerarse como auténticamente salesiana.*

Me aventuro a proponer *dos condiciones indispensables* para lograr que nuestra lectura de la Biblia sea salesiana. Estas condiciones o actitudes del lector salesiano de la Biblia deben responder a las exigencias de la misión salesiana y no a exigencias de metodología exegética; no creo que exista un método salesiano de lectura de la Biblia, pero sí tiene que sernos posible la lectura de la Biblia en cuanto salesianos.

1) *Don Bosco, modelo de lector de la Biblia*

El salesiano debe conocer el Cristo del evangelio teniendo como guía y norma "el modo con que Don Bosco lo ha comprendido e imitado" (CGE 89). Ciertamente él hizo una lectura personal del evangelio: "Don Bosco miró a Cristo para intentar parecésele en los rasgos que mejor respondían a su misión providencial y al espíritu que debe animarla" (*Proyecto* 186); el artículo 11 de las Constituciones identifica esos rasgos del Señor a los que Don Bosco fue particularmente sensible;¹⁷ son algunas de esas actitudes de Cristo Pastor que nosotros, salesianos, "leemos a la luz de la vivencia de Fundador" (*Proyecto* 187). A mi entender, con todo, previa a esta identificación ha faltado un

estudio crítico sobre la forma como Don Bosco citaba y comprendía la Escritura, sus opciones preferidas y la finalidad que le guiaba.¹⁸ De todas formas, el artículo, si es que no ha acertado totalmente en los contenidos, sí que indica *la norma a seguir*: la experiencia personal de Cristo que Don Bosco ha hecho, se convierte así en clave de la interpretación salesiana de la Palabra de Dios; es decir, para nosotros la vida de Don Bosco es “una Palabra de Dios encarnada”,¹⁹ una lectura vivida de la Palabra de Dios.

En esta lectura reside, antes que nada, “nuestro patrimonio espiritual: en él debemos reconocer el don que hace el Espíritu hoy a la Congregación de un ‘redescubrimiento’ de las mismas percepciones evangélicas de Don Bosco, es decir, de un cierto ‘modo salesiano’ de intuir el rostro y la misión de Cristo” (CGE 89). La lectura salesiana de la Biblia se verifica, pues, recordando a Don Bosco y su experiencia de fe; el salesiano ha de *comprender el evangelio con memoria histórica*, rescatando del pasado la experiencia de Dios que tuvo Don Bosco y su peculiar modo de expresarlo apostólicamente.

Pues bien, para leer hoy el evangelio como Don Bosco es preciso leerlo *dentro de la tradición salesiana* que de él nació; es dentro de ella donde se han mantenido y testimoniado, profundizado y multiplicado esas intuiciones evangélicas del Fundador; “la fidelidad dinámica y viva de la Congregación a la misión de Don Bosco en la historia” (CG21 377) constituye la mejor garantía de mantenimiento de esa lectura salesiana del Evangelio que Don Bosco inició y promovió.

2) *los jóvenes como lugar y meta de lectura*

Ello significa que la vida salesiana actúa como memoria eficaz de la vivencia evangélica de Don Bosco y como factor de discernimiento de aspectos de la Palabra de Dios aún por descubrir. *La lectura salesiana de la Escritura no depende tanto de una exégesis técnica y actualizada, cuanto de la fidelidad renovada a sus orígenes: la salvación de la juventud*. Lo cual impone al salesiano, lector de la Biblia, la escucha de la voz de los jóvenes: ellos son, efectivamente, “la otra fuente de nuestra inspiración evangélica” (CG21 12; cfr 155); sus necesidades mueven y orientan nuestra acción pastoral (C 7.26): al fin y al cabo, han sido ellas las que nos han impuesto esa lectura del Evangelio que ha quedado plasmada en el texto constitucional.

Que la juventud sea la meta e inspiración de nuestra lectura del evangelio, ha de tener consecuencias; señalo una, a la que hay que conceder suma importancia: no ha de ser aceptable una lectura salesiana que se presente como la única posible; no existiendo ‘la juventud’ como una realidad única y universalmente homogénea, sino lo que se ha dado en llamar franjas juveniles’,²⁰ la lectura de la Biblia que ella nos inspire no podrá ser unívoca ni mucho menos

universalmente normativa: el salesiano no podrá leer la Biblia lo mismo si está en Europa o en Latinoamérica, lo mismo si trabaja en un colegio de clase media baja o entre marginados de una gran ciudad.

Así pues, el conocimiento experiencial de Don Bosco, trámite la tradición salesiana, y ese estado de 'adoración' de la realidad salesiana (ACS 305 8) que incluye la atención a los acontecimientos actuales, especialmente aquéllos protagonizados por la juventud más necesitada, son las condiciones previas para convertir en salesiana nuestra lectura de la Palabra de Dios. Debemos a la Iglesia, que, aceptando nuestras Constituciones, ha legitimado nuestra lectura del evangelio (CG21 21 378; C 192), y debemos a los jóvenes, para quienes esta lectura es "prenda de esperanza" (C 196), el esfuerzo de fidelidad a la tradición salesiana de lectura de la Biblia; "esto nos hace más capaces de *reactualizar* las intuiciones evangélicas del espíritu salesiano y de *potenciarlas* según las posibilidades y las inmensas necesidades del mundo actual" (CGE 89).

Y aunque parezca paradójico, la lectura salesiana de la Escritura será posible sólo cuando comprendamos la vida salesiana a la luz de la Palabra de Dios, y en esa misma medida. Sometiéndonos como institución eclesial y como personas creyentes, en la reflexión teórica de nuestro carisma y en la vivencia cotidiana de sus compromisos, a la soberanía de la Palabra, lograremos que nos nazca espontáneo ese modo de ver las cosas y los acontecimientos como 'palabras de Dios': la búsqueda cordial y constante de la voluntad de Dios (como María: C 87; con los jóvenes: C 36), en medio de las situaciones urgentes del momento y de los lugares (C 19), nos obligará a mantener la Escritura entre nuestras manos (C 87: cfr PC 6).

2. Modos de leer salesianamente la Biblia

Aunque hayamos tardado en reconocerlo, siempre ha existido una lectura salesiana de la Biblia: Don Bosco la hizo y la continuaron sus hijos ininterrumpidamente hasta el día de hoy. Quizá lo que falte - y ésta puede ser *nuestra tarea y nuestra responsabilidad* -, es abrir una reflexión común que se centre en el discernimiento de las opciones de base que ellos usaron y en el descubrimiento del procedimiento metodológico que las haga operativas.

2.1 *Las Constituciones, un modo autorizado de lectura*

Como Don Bosco, la Congregación ha sabido leer el evangelio desde los jóvenes y para ellos. Un sólo ejemplo: la Congregación ha querido que el salesiano que abre las Constituciones se tope con la Palabra de Dios; es ella la que le introduce a su Regla de Vida, quedando ésta 'bajo tutela bíblica'; al

mismo tiempo, las Constituciones, prologados como están sus capítulos por frases de la Escritura, se presentan al salesiano como un comentario autorizado de esas citas bíblicas.

Pues bien, sin negar que puedan, y aún deban, darse otras comprensiones legítimas de la cita bíblica, el texto constitucional ha querido explicitar y desarrollar el sentido que el texto bíblico aporta para la vida salesiana; así, describiendo “cómo vivir el evangelio ‘salesianamente’”,²¹ las Constituciones nos ofrecen “un interesante ejemplo de lectura salesiana de la Palabra de Dios”;²² son, de hecho, *un legítimo ejercicio de lectura salesiana de la Biblia*, realizado desde la sensibilidad creyente que da el estar trabajando, como Don Bosco, por la salvación de la juventud.

En consecuencia, el examen crítico de esta forma salesiana de leer la Escritura nos debería llevar no sólo a conocer el modo y las circunstancias en las que ha sido hecha, sino las opciones de fondo que la motivan, los aciertos y defectos que la acompañan y, muy en especial, el procedimiento seguido para conseguirla. Nuestra convicción de que existe una forma salesiana de lectura bíblica se verá legitimada, si se apoya en un trabajo de reflexión sobre esa práctica y en el esfuerzo por inducir de ella el método utilizado. Sin duda, es una tarea por hacer y un servicio que podríamos realizar a la Congregación.

2.2 *Mi práctica*

La Biblia ha nacido para expresar *la experiencia de Dios* que un pueblo creyente ha realizado. Tal experiencia, en cuanto experiencia *humana*, presupone siempre *un suceso* que la produce y provoca *un lenguaje* que la publica.

La experiencia humana es la apropiación subjetiva de la realidad: el hombre no inventa lo real, resulta más bien impresionado por algo que ya existe; pero lo que es, no se identifica necesariamente con la impresión que produce. La experiencia humana necesita ser afirmada para poder ser aceptada socialmente como real; pero su afirmación no agota la esencia de lo experimentado. En la Biblia no tenemos *acceso directo* a Dios ni tampoco a los sucesos que produjeron su experiencia; sólo podemos hacernos, caso de entenderlo, con *el testimonio literario* de quienes los protagonizaron y en ellos creyeron experimentar a Dios. Nos queda, pues, sólo un lenguaje que comunica una experiencia que no fue la nuestra, un testimonio.

A través de él, y mediante una labor de discernimiento del género literario que ha empleado, se puede, no obstante, identificar *la situación de necesidad* en que vivimos, descubriendo *el dato común* que vincula nuestra realidad con los hechos que están tras la experiencia narrada en la Biblia. Así se abre *un camino de regreso* hacia el Dios experimentado que se recorre si la lectura de

la experiencia nos hace '*contemporáneos*' con los hechos que la desencadenaron; el relato de lo sucedido, pues, ha de desvelar al lector su situación a sanar: una lectura de la Biblia que no logre 'poner en crisis', llamar a la conversión, no es fiable, porque no resulta eficaz. Descubierta su estado de necesidad, el lector está en condiciones de iniciar su propia experiencia de salvación, siempre que se someta a '*la pedagogía*' que Dios utilizó al darse a conocer: una lectura de la Biblia que no imponga la obediencia a Dios no logra su experiencia.

Semejante tipo de lectura bíblica puede tomar como *punto de partida* un libro, un personaje o una temática concreta.

1. Escoger *un libro*²³ como objeto de la lectura ofrece la ventaja de lograr *una cercanía al texto* que confiera a su lectura un matiz bíblico más neto, al seguir con mayor fidelidad la Palabra revelada. Pero, siendo los libros bíblicos escritos que surgen de una determinada circunstancia histórica y con problemáticas muy concretas, optar por la lectura de un libro, sólo un libro y todo el libro, dificulta el esfuerzo de identificación con la experiencia que transmite o lo hace inútil, no cuadrando las soluciones que ofrece con los interrogantes que guían la lectura.

2. Los *personajes bíblicos*²⁴ son mejores *modelos de realización* de una experiencia de Dios, pues tipifican un modo de acceder a Dios desde situaciones humanas muy concretas. En sus aventuras de fe hay mucho de intransferible; la relación personal de Dios con unos hombres concretos, siendo siempre histórica, no es repetible miméticamente; pero sus biografías permiten comprender *el comportamiento de Dios*, cuando busca hombres con quienes relacionarse. Desde esta perspectiva, sus biografías están abiertas a una lectura que sepa hacer de sus experiencias individuales un boceto de nuestra posible experiencia de Dios.

3. Partir de *un tema*,²⁵ cuanto más central tanto mejor, ofrece el inconveniente de privarse del apoyo de esa guía concreta hacia Dios, que es la experiencia del hombre que lo encontró en su vida. La función 'pedagógica' de la biografía espiritual puede, con todo, recuperarse con creces si se opta por partir del núcleo mismo de la experiencia de Dios que la Biblia testimonia: el éxodo de Egipto (AT) y la resurrección de Jesús (NT). Y es que el Dios bíblico, al definirse a sí mismo en ambos sucesos, los convirtió en *norma obligada de su conocimiento*: que Dios se diera nombre, liberando unos esclavos y dando vida a un muerto, significa que esclavos y muertos pueden poner su esperanza en él; si la pérdida de libertad o de la vida puede ser una experiencia de Dios.

III. Un ejemplo: una lectura salesiana de Heb 11,27b²⁶

El artículo 21 de las Constituciones, cerrando su segundo capítulo, nos presenta a Don Bosco como la realización histórica del espíritu salesiano: “afirma que el espíritu salesiano se encarna en el Fundador y que para vivirlo necesitamos referirnos a su ejemplo” (*Proyecto* 258). Básicamente, son tres la afirmaciones que hace:

- 1a. la paternidad y el magisterio de Don Bosco son don de Dios para la Congregación.
- 2a. ‘una espléndida armonía entre naturaleza y gracia’ es el rasgo típico de su personalidad creyente.
- 3a. ‘el servicio a los jóvenes’ fue el proyecto único de su vida.

La segunda afirmación toca, en especial, *el misterio personal de Don Bosco*: “profundamente humano y rico en las virtudes de su pueblo, estaba abierto a las realidades terrenas; profundamente hombre de Dios y lleno de los dones del Espíritu Santo, vivía ‘como si viera al Invisible’” (C 21).

Es un acierto indudable, más que una mera coincidencia, el que el texto constitucional haya recurrido a una expresión bíblica cuando quiso describir el componente espiritual de la personalidad de Don Bosco. De este modo, se ha encargado a la Palabra de Dios que defina la actuación de Dios en Don Bosco; según la imagen ‘normativa’ que de él tenemos, Don Bosco hizo experiencia de Dios durante su vida, porque vivía *como si lo viera*. Si Heb 11, 27b ha podido expresar con propiedad el núcleo de la vivencia espiritual de Don Bosco, tal como lo vieron el CG 20 y el CG 22, quiere ello decir que una mejor comprensión del sentido de la cita bíblica ha de hacer más evidente la originalidad de la vida de ‘Don Bosco con Dios’.

1 *la fe, como visión de lo invisible*

‘Como si viera al Invisible’ es una expresión que el autor de la Carta a los Hebreos utiliza alabando la fe de Moisés: “Por su fe abandonó Egipto, no temiendo la cólera del rey; pues se mantuvo firme, como quien ve al Invisible” (Heb 11,27). Al atribuirle a Don Bosco, el texto constitucional modifica sensiblemente su alcance: mientras que para Moisés la visión del Invisible se localiza en una etapa de su vida, la del autoexilio, sin duda trágica pero única, de Don Bosco se afirma que su vida era como una visión del Invisible: Don Bosco habría convertido en modo ordinario de vida lo que Moisés había vivido como un momento puntual de su fe. Esta generalización del sentido de la cita, operada por el texto constitucional, hace más necesaria la comprensión exacta de su sentido original.

a) *el contexto*

Heb 11, “uno de los pasajes clásicos del NT”,²⁷ presenta un resumen de la historia sagrada concentrada en la alabanza de la fe de los padres; el autor propone una definición de la fe (11,1-3) y la desarrolla, gráficamente, mencionando una larga cadena de héroes de la fe, desde Abel hasta los mártires macabeos, resaltando sobre todo a Abrahán (11,8-19) y Moisés (11,23-31); en realidad, no se exalta tanto la persona concreta cuanto el protagonismo que la fe en Dios tuvo en sus vidas: el autor va mostrando cuánto debieron hacer o padecer los antiguos creyentes, exhortando así con mayor fuerza a su emulación: más que promover entre sus lectores un nuevo concepto de fe, intenta inducirles a que recreen el comportamiento creyente de los padres. Desde los tiempos remotos, señala, hubo hombres que no contaban con más apoyo para su fe que la promesa de su Dios; todas sus evidencias radicaban en saber a Dios comprometido con ellos.²⁸

La comunidad cristiana, destinataria de esta homilía, necesitaba recordar a sus padres en la fe: vivían en situación de diáspora espiritual, afrontando un incierto futuro sin sentirse seguros de su presente, en trance de olvidar su pasado de fidelidad; eran creyentes veteranos ya, pero que, por lo mismo, no contaban con la presencia de quienes le educaron en la fe; habían conocido la persecución, aunque su fidelidad probada no les ahorra las nuevas dificultades ni les preparaba para resistir las desviaciones doctrinales de la actualidad; algunos de entre ellos habían dejado de asistir a las asambleas comunitarias, cuyo nivel espiritual dejaba que desear; el desencanto reinaba en sus filas.²⁹ El ejemplo de los antiguos creyentes tenía que resultar por fuerza alentador a cristianos cansados de esperar la realización de su fe y desanimados por no haber obtenido de ella más que dificultades.

b) *una definición de la fe*

Para superar esa situación, el autor va a repasar la historia de salvación, de la que sus desalentados lectores se saben continuadores: pero antes de hacerlo, ofrece una definición de la fe que movió a los padres:³⁰ “la fe es la forma de poseer ya lo que aún se espera, la prueba de las cosas que no se ven” (11,1). Descrita no por su objeto sino en sus efectos, la fe es puesta en relación con el futuro prometido y con el presente no visible: tiende hacia cuanto no existe todavía y se fija en lo que no se ve aún, es soporte de lo que se espera y modo de conocer lo que no puede verse. La definición, construida en paralelismo, presenta dos elementos centrales de la fe y los considera equivalentes:

– *Sustancia de las cosas que se esperan*: la fe vive ya lo que todavía es objeto de espera, adelanta la posesión de cuanto ha sido prometido.³¹ La fe es

fianza nacida de la promesa: el futuro prometido es la base de la fe: Dios en la Escritura, antes de pedir fe, se compromete a crear un futuro: se cree en quien puede prometernos cuanto no nos ha dado el presente. El creyente anticipa el futuro soñado por Dios, vive en la actualidad de cuanto aún espera, pues está seguro de la fidelidad de Dios a su propia palabra: saber a Dios comprometido con nuestro porvenir lleva a experimentarlo en el presente, sin tener que ver ya la realización de cuanto espera. Semejante fe vive sólo en quienes soportan su esperanza, en cuantos mantienen vivas las razones de su esperar. Partir con promesas como viático es hazaña de creyentes progenitores del Pueblo de Dios (Gn 15,5; Lc 1,30): la fe del padre es la de quien, pudiendo cargar con el peso de las promesas de Dios, camina hacia el futuro de Dios, porque ha podido creer en él.

– *Prueba de lo que no se ve*: siendo un modo de poseer anticipadamente cuanto se espera, la fe conlleva el convencimiento de que existe cuanto, por ser futuro, no es todavía visible hoy. El creyente puede asegurar la realidad de lo que aún no ha percibido, si le fue ya prometido; su fe no crea ilusiones; al basarse en la realidad invisible de un Dios que promete, sabe contar con un Dios comprometido con crearle un porvenir por encima de sus ilusiones y de su necesidad, a la medida, únicamente, de la imaginación creadora de Dios: la realidad de la promesa no depende de que sea visible al hombre, sino de las ganas por inventarla que tenga Dios. Precisamente porque el futuro prometido no depende de la penuria del presente, no se ha de ver en la actualidad la realización de la promesa, pero se puede, en su ausencia, vivir con asombro y sorpresa lo que todavía es imperceptible.

Quien está seguro de su Dios, puede vivir el presente como si viviera ya del porvenir, puede ver hoy lo que está todavía por acontecer:³² un Dios que promete es, en efecto, un Dios que crea más realidad de la que puede ser percibida e, incluso, imaginada por quien la cree; la existencia de lo creído no depende de que no escape a la mirada del hombre ni de que le quepa en sus ojos, sino de que haya sido previsto por Dios y le haya cabido en su corazón.

c) '*ver al Invisible*', privilegio de mediadores

"Ver a Dios 'con los propios ojos' (Is 52,8) es el deseo más profundo" del creyente,³³ quien corre el peligro, si lo intentara, de esforzarse inútilmente (Dios es 'un Dios escondido': Is 45,15, a quien nadie ha visto ni puede ver jamás: 1 Tim 6,16; 1 Jn 4,12) o de morir en la empresa (Ex 18,21; 33,20; Lv 16,2; Nm 4,20). No es la visión sino la audición el modo de entrar en contacto con el Dios sin imagen pero con palabras: el Dios bíblico es un Dios inimaginable, pero perceptible, un Dios cuyo rostro es su Palabra. Por eso, quien cree

en él no aspira a ser su vidente, tendrá que contentarse con ser su oyente: 'Escucha, Israel' (Dt 6,4; 4,1; 5,1) es el inicio de su profesión de fe y su oración preferida.

Sólo de un hombre se cuenta que vio 'la imagen de Dios' (Nm 12,8), 'su espalda, que no su rostro' (Ex 33,23); ese hombre, Moisés, habló con su Dios 'boca a boca' (Nm 12,8), 'cara a cara, como habla un hombre con su amigo' (Ex 33,11; Dt 34,10; Eclo 45,1); pero, a pesar de tamaña intimidad, no logró ver a Dios ni su gloria (Ex 33, 18-22). Y es que la visión de Dios no está al alcance de sus fieles; con todo, Dios ha empeñado su palabra en dejarse ver un día 'por los limpios de corazón' (Mt 5,8); el porvenir que les prepara incluye la visión de su rostro y el estigma de su nombre sobre sus frentes (Ap 22,4). Quien lo sabe, como Moisés, puede ya vivir 'como si viera al Invisible'.

Esta expresión que el autor de Hebreos utiliza en su descripción de la experiencia creyente de Moisés (Heb 11,23-29), aparece en un contexto fuertemente polémico: la fe se prueba en la dificultad.³⁴ Sólo en un ambiente hostil, bajo circunstancias adversas, puede el creyente aspirar a vivir viendo a Dios: sin pagar cara la fidelidad a Dios, no es creíble la protesta de intimidad con él. En concreto, Heb 11,27 identifica la prueba que la fe de Moisés superó con su huida a Madián evitando así la justicia del Faraón (cfr Ex 3,2-6): su fe en Quien le promete un futuro mejor es más fuerte que su actual miedo a morir en esclavitud; el Invisible le era más real que sus propios temores. Porque prefirió el porvenir no visto, pudo perseverar en medio de la presente adversidad; la acumulación de peligro, en vez de debilitar su fe, agrandó su esperanza, concentrada su mirada en el Dios que aún no había visto; resistió al Faraón "quia Deum inconspicuum ita praesentem habebat animo, quasi eum conspiceret"³⁵.

Quien presiente a Dios donde brilla su ausencia, quien reconoce un plan de liberación cuando se conoce la situación de irredención del pueblo, quien se imagina a su Dios donde el mal lo hace irreconocible, quien se sabe llamado a serle testigo cuando no aparece ni rastro de su presencia, quien se topa con Dios donde los demás palpan su ausencia y sufren la injusticia, ése vive 'como si viera al Invisible'. Vivir 'como viendo al Invisible' caracteriza una vida de fe que intuye a Dios en situaciones de opresión y de peligro. Cuando la realidad adversa hace opaca la realidad de Dios, creer en Dios y ser testigo de su cercanía supone descubrirle trascendiendo el mal, pero sin negarle realidad; supone verle donde no es visible, precisamente porque mejor se inventará uno su rostro cuanto menos se le puede identificar con la realidad.

Y un Dios así, percibido donde no parece estar presentido, donde no se le ve, convierte a su testigo en un 'vidente del Invisible' y en un mediador de salvaciones por venir. Quien posee, como Moisés, la capacidad de intuir a

no soporta el sufrimiento de su pueblo (Ex 3,16-17), es creerse estar viendo al Invisible; convencerse que debe darse un éxodo sólo porque existe un Dios que desea verse celebrado a solas (Ex 3,12.18), es creerse estar viendo al Invisible. Como en los tiempos de Moisés, hacen falta creyentes que viven como si vieran a este Dios sin rostro, para que tengan ilusión en salvar imponiéndose a sí mismo un exilio previo (Ex 2,11-15) para proponérselo después al pueblo fehacientemente como la salvación querida por Dios (Ex 5,19-6,1).

— *líderes del pueblo*: creyentes que siguen los caminos de Dios, aunque les lleven al desierto, porque saben que los hijos de Dios nacen cuando no existen otras posibilidades de vida que las procuradas por Dios en persona. “El desarrollo material y cultural ha creado en la juventud de hoy una extraordinaria y ambigua voluntad de vivir y experimentar todas las posibilidades que les ofrezcan sus energías. Quieren vivir personalmente, al margen de las formas tradicionales, prescindiendo de los modos oficiales que se les presentan, quieren ser responsables de una experiencia nueva, completamente suya” (CG20 40).

Como en tiempos de Moisés, el pueblo de Dios necesita de líderes que, acompañándole en su extravío, les convenzan de la presencia del Dios Invisible, porque intuyen su realidad en las nubes de sus días y en el fuego de sus noches (Ex 13,21-22); guías que resistan al pueblo desencantado de su Dios porque ven más allá de las apariencias (Ex 14,5-14) y de sus necesidades diarias (Ex 15,24-16,8).

— *hombres de alianza*: creyentes que sirven de puente entre Dios y su pueblo, porque con ambos conviven y se saben a disposición de ambos.

Como en los tiempos de Moisés, el pueblo de Dios necesita de hombres que sepan hablar de Dios, porque vienen de hablar con él, creyentes cuyo rostro visualice la gloria del Dios Invisible (Ex 33,11; 34,30-35), representantes ante el pueblo de la voluntad de ese Dios inaccesible (Ex 19,3-20,21). Como en tiempos de Moisés, es el mismo Dios quien, necesitando conocer las quejas de su pueblo, precisa de intermediarios que las conozcan, porque viven dentro del pueblo, y se las presenten (Ex 16,3-8; 17,2-7): salvadores del pueblo de Dios, porque se atreven a presentarse ante el Dios ofendido y afrontar su ira en lugar del pueblo (Ex 32,7-14).

Don Bosco, que vivía como si viera al Invisible, supo estar a la altura de las exigencias de Dios y de las expectativas de su pueblo joven. Estamos llamados a revivir su experiencia; el problema “consiste en saber si los hijos de Don Bosco tienen una misión providencial para esta categoría de jóvenes pobres que esperan liberadores en los que puedan reconocer al Salvador” (CG20 44). *Quien, como Moisés y Don Bosco, piense en salvaciones que mediar, ha de vivir como si fuera vidente del Invisible.*

- ¹ "En efecto, los Salesianos reciben del Espíritu Santo el don de un redescubrimiento de las mismas percepciones evangélicas de Don Bosco, es decir, de un cierto 'modo salesiano' de intuir el rostro y la misión de Cristo" (CGE 89).
- ² "Don Bosco, alla sua epoca, ha fatto la sua lettura salesiana del Vangelo: dietro di lui, nella sua corrente, alla sua luce, in spirito filiale, noi dobbiamo fare oggi, per la nostra vita attuale, la nostra lettura salesiana del Vangelo" (J. AUBRY, *Lo Spirito Salesiano*. Lineamenti [Roma 1974] 53).
- ³ "Tuo tema riguarda un leggere la Bibbia da salesiano: criteri ermeneutici e indicazioni pratiche. La relazione ha un ruolo ben preciso: non di dire tutto, ma di introdurre una riflessione che sarà portata avanti successivamente in assemblea. Abbia perciò la sufficienza del quadro teorico, mostri implicanze pratiche" (Carta de D. Bissoli. 06.11.86).
 "A te io torno a chiedere di portare la tua prassi di lettura della Bibbia per Salesiani, mostrando le modalità di tale prassi, a cosa ti ispiri, non dovendo necessariamente inventare vie nuove, ma soltanto dire quello che fai, di cosa ti avvali come biblista che parla a salesiani in funzione del nostro carisma e lavoro... Insomma porti una o più esperienze e ne derivi alcune riflessioni di metodo" (Carta de D. Bissoli. 04.12.86).
- ⁴ Así C. BISSOLI, 'La Linea Bíblica nelle Costituzioni Salesiane' en *Contributi di Studio su Costituzioni e Regolamenti SDB*. Vol. 2 (Roma 1982) 279. "Un real aunque exteriormente sobrio hilo bíblico, dispuesto programáticamente, cruza como espina dorsal las Constituciones de los Salesianos, fieles no sólo al mandato conciliar, sino también a una herencia de familia, como es posible constatar en los 'Escritos de Don Bosco' puestos como apéndice de las Constituciones" (*Proyecto* 81).
- ⁵ "Quapropter clericos, omnes, imprimis Christi sacerdotes ceterosque qui ut diaconi vel catechistae ministerio verbi legitime instant, assidua lectione sacra atque exquisito studio in Scripturis haerere necesse est, ne quis eorum fiat 'verbi Dei inanis forinsecus praedicator, qui non est intus auditor' (SAN AGUSTIN, *Serm.* 179, 1: PL 38,966)" (DV 25).
- ⁶ El principio luterano de que el sentido de la Escritura había quedado abierto a cualquier lector creyente, - "sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, indicans et illuminans" (WA 7,97,23-24) -, surgió de la necesidad de liberar la lectura e interpretación bíblica de la tutela de la Iglesia. Cfr W.G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg/München: Karl Alber Verlag 1970) 12-16.
- ⁷ "Historia manifesta est, littera patet: Spiritus requiratur" (SAN JERONIMO, *In Marci evangelium* 8,22-26: CCL 78 474). "Dum recognoscimus exteriora verba, pervenimus ad interiorem intelligentiam" (SAN GREGORIO MAGNO, *In Canticum* 2: CCL 114 4).
- ⁸ Incluso la exégesis patristica, proclive a este tipo de interpretación, los reconocía. Metodio de Olimpo llega a afirmar que "la cosa más grave es el desprecio del texto en su tenor literal" (*De Principiis*. IV: GCS V 322). Y Basileo de Cesarea, el mayor detractor quizá de la exégesis alegórica, decía en una de sus homilías: "Sé que hay quienes no aceptan el sentido obvio o común de lo que está escrito; dicen que el agua no es agua, sino cualquier otra cosa simbolizada en el agua; e interpretan a su gusto plantas y peces, explicando como les parece bien la creación de los reptiles o de las bestias salvajes, como hacen los intérpretes de sueños que construyen sus explicaciones de las fantasías oníricas según los fines que se han propuesto. Yo, en cambio, si oigo 'hierba', pienso en la hierba y lo mismo pienso en las plantas, en el pez, las bestias del campo o el animal doméstico. Acepto todo como está escrito y no me avergüenzo del Evangelio" (*Homélies sur l'Hexaemeron*. Texte grec, introduction et traduction (Paris 1968) 478-80).
- ⁹ He tomado la idea y la terminología de C. MESTERS, aunque la desarrollo de forma diversa; él habla de tres fuerzas que entran en juego en la interpretación de la Biblia: "la fuerza del problema concreto che affligge la vita del popolo; la forza dell'indagine scientifica dell'esegesi

che mette in discussione le certezze stabilite; la forza della fede della Chiesa che si sta ridestando nella 'memoria' dei cristiani. Vita, scienza e fede; popolo, esegesi e Chiesa". La vida del pueblo "è il *pre-testo*, tutto quello, cioè, che preesiste prima ancora di entrare in contatto con il testo, nel quale ci spingerà a cercare un *senso per la vita*"; la ciencia exegética "è il *testo* della Bibbia, in quanto letto e interpretato con i criteri della scienza indipendentemente da ogni idea precon-cetta, che fa arrivare e scoprirne il *senso letterale*"; la fe de la Iglesia "funziona come *con-testo* nella lettura del testo. E' lo Spirito di Dio, autore divino della Bibbia, che toglie il velo degli occhi del lettore dando vita così alla lettura scritta e, per suo mezzo, dando un *senso nuovo al suo popolo*" (*Il popolo interpreta la Bibbia*. Assisi: Cittadella 1978, 85-86).

- ¹⁰ Comentando 2 Cor 13,16, Orígenes propone la conversión como medio y causa de la remoción del velo que nos oculta al Señor; "si leyendo la Sagrada Escritura no logramos entenderla, si se nos hace oscura e impenetrable, quiere decir que no nos hemos convertido todavía al Señor" (*In Exodum*, Hom XII: GCS VI 263).
- ¹¹ Cfr H.de LUBAC, *Esegesi Medievale*. I quattro sensi della Scrittura (Roma 1962) 99. Ya Hermas, en el siglo II, pensaba que la Escritura ha de ser leída por la Iglesia, ha sido a ella confiada y debe ser por ella explicada (cfr. F.BARBERET, 'Hermas', en *DSp* IV.1 142).
- ¹² La lectura de la Biblia que hacían los Padres, una lectura 'in Ecclesia' ("Scio enim quia plerumque multa in sacro eloquio quae solus intelligere non potui coram fratribus meis positus intellexi... Patet enim quia hoc mihi pro illis datur quibus mihi praesentibus datur. Ex qua re, largiente Deo, agitur ut et sensus crescat, et elatio decrescat, dum propter vos disco quid inter vos doceo, quia (verum fateor) plerumque vobiscum audio quod dico": SAN GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem*, Hom. II, Lib II: PL 76 948) y 'pro Ecclesia', sabiéndose responsable ante ella (cfr *DV* 12), debe seguir siendo ideal y norma de lectura reyente.
- ¹³ Cfr *DV* 12.
- ¹⁴ "Illum alloquimur, cum oramus; illum audimus, cum divina legimus oracula" (SAN AMBROSIO, *De officiis ministerium* I 20, 88; PL 16,50. Cfr *DV* 25).
- ¹⁵ San Jerónimo, en frase célebre, expuso en negativo el mismo principio: "Ignoratio enim Scripturarum ignoratio Christi est" (SAN JERONIMO, *Com. in Is.*, prol.: PL 24,17. Cfr *DV* 25).
- ¹⁶ En ello reside la verdad de la posición luterana: "Darym stymmen alle rechtschaffene heylige bucher uber eyens, das sie alle sampt Christum predigen und treyben, Auch ist das der rechte prufesteyn alle bucher zu taddelln, wenn man sihet, ob sie Christum treyben odder nicht, Syntemal alle Schrift Christum zeyget Ro. 3 unnd Paulus nichts demn Christum wissen will 1. Cor. 2. Was Christum nicht leret, das ist nicht Apostolisch, wens gleich Petrus odder Paulus leret, Widerumb, was Christum predigt, das ist Apostolisch, wens gleych Judas, Annas, Pilatus und Herodes thett" (LUTERO, 'Vorrhede auff die Epistel Sanct Jacobi unnd Judas, WA, Deutsche Bibel VII, 384).
- ¹⁷ Cfr un comentario autorizado en CGE 90-95. No hay que ocultar cierta perplejidad ante la elección de estos rasgos de Cristo a los que somos más sensibles en nuestra lectura del evangelio (cfr. C. COLLI, 'Elementi di Spiritualità Salesiana contenuti nelle Costituzioni SDB' en *Contributi di Studio su Costituzioni e Regolamenti SDB*. Vol 2 (Roma 1982) 130-32) pero el hecho es que ésta ha sido la lectura que la tradición salesiana ha visto en el Don Bosco de la historia y ha querido ver normada en el texto constitucional.
- ¹⁸ La celebración del Centenario de la Muerte de Don Bosco ha guiado la elección del ejemplo que propongo de lectura salesiana, aun corriendo el riesgo de no ser, quizá, el más representativo de ella.
- ¹⁹ C. BISSOLI, 'Linea' 292.
- ²⁰ "La juventud se presenta hoy con muchos rostros y con muchas voces. Se ha abandonado ya la tendencia a describirla y tratarla como una realidad única, porque objetivamente aparece

fragmentada.

Se prefiere hablar de *frangias juveniles*. Antaño las franjas se diferenciaban por continentes o mundos: la del primero, la del segundo, la del tercer mundo. Con el advenimiento del cuarto y del quinto, todos los mundos se mezclaron y hoy tenemos en Europa inmigrantes, marginados de las instituciones educativas y de los procesos de socialización, desocupados, no preparados para las nuevas exigencias de trabajo, venidos a menos en las propias posibilidades profesionales, discriminados por diferentes motivos, delinquentes de diversos grados, categorías varias de riesgo. Es el fenómeno de 'las dos velocidades' a las que corren las sociedades que se benefician de los avances tecnológicos.. El *panorama religioso* no se presenta muy diverso" (JUAN E. VECCHI, 'la juventud desafía hoy nuestra misión', VR 64 (1988/97).

- ²¹ J. AUBRY, 'Dalle antiche alle nuove Costituzioni. Continuità e novità,' en J. AUBRY-M. MIDALI (eds.), *Fedeltà e Rinnovamento*. Studi sulle Costituzioni Salesiane (Roma 1974) 236.
- ²² C. BISSOLI, 'Linea' 281.
- ²³ Cfr. JUAN J. BARTOLOMÉ, *¡Ay de mi, si no evangelizara! (1 Cor 9,16)*. Una lectura de la primera carta a los Corintios para apóstoles de Cristo (Madrid 1986).
- ²⁴ Cfr. JUAN J. BARTOLOMÉ, *Experiencia de Dios y Misión Salesiana* (Madrid 1981) 53-124.146-194.
- ²⁵ Cfr. JUAN J. BARTOLOMÉ, *Escucharás la voz del Señor, tu Dios.. (Dt 27,9)*. 10 Meditaciones bíblicas en torno a la escucha de Dios (Madrid 1984).
- ²⁶ La celebración del Centenario de la Muerte de Don Bosco ha guiado la elección del ejemplo que propongo de lectura salesiana, aun corriendo el riesgo de no ser, quizá, el más representativo de ella.
- ²⁷ L. M. EVANS, *Hebrews* (Waco: Tex 1985) 195.
- ²⁸ Cfr. F. F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids 1964) 277.
- ²⁹ Cfr. A. VANHOYE, 'La carta a los Hebreos', en A. GEORGE - P. GRELOT (eds.), *Introducción crítica al NT*. Vol II (Barcelona 1983) 65.
- ³⁰ Sin reflejar una concepción típicamente cristiana, ni exclusivamente religiosa, es la única definición que ofrece el NT (cfr. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* [Göttingen 1984] 373), es "la más famosa, la que se cita con mayor frecuencia" (O. KUSS, *Der Brief an die Hebräer* [Regensburg 1966] 16).
- ³¹ "Fide possidemus sperantes nos tenere quod credimus" (SAN JERONIMO, PL 26 448).
- ³² "Sic apostolus admonet, non habere Deo fidem de praesentibus, sed quorum exspectatio adhuc suspensa est" (J. CALVINO, *Commentarius in Epistolam ad Hebraeos*, CR 83 143).
- ³³ Cfr. X. LEON-DUFOUR (ed.), *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona 1967) 819.
- ³⁴ Cfr. A. VANHOYE, *Quarta Pars Epistolae ad Hebraeos*. De fide et patientia (Hebr 11,1-12,12) (Romae 1972/73) 98.
- ³⁵ H. GROTIUS, *Annotationes Novi Testamenti*, II (Erlagen-Lipsia 1757) 925.

COMUNICAZIONI

SOGNI DI DON BOSCO E GENERE APOCALLITTICO*

Alcide PINTO DA SILVA, s.d.b., São Carlos, Brasile

Introduzione

Dopo aver letto i tre sogni raccontati nelle MB, vol. XVIII, pp. 25 e 26, anche pp. 283 e 284, uno si accorge che ci sono sogni di Don Bosco che sembrano poco importanti. Infatti, dopo l'ultimo di questa serie, dice in proposito Don Ceria: "Anche a questo sogno egli (Don Bosco) raccontandolo *mostrò di non dare importanza*, ma concluse sorridendo: - è un sogno!" Scrivendo a Don Rua nel 1883 un antico allievo, Agostino Semeria, affermava che Don Bosco "prima di palesarli ci diceva che di sogni ve ne sono di tre qualità: parte venivano da Dio per animarci al bene, parte dal demonio per stimolarci al male, e *parte dalla posizione in cui si trova uno dormendo*" (MB, VIII, 314).

Esistono, però, molti sogni di Don Bosco che meritano una attenzione più grande. Lo stesso Don Bosco ha certamente imparato poco a poco a discernarli dagli altri: "(...) nei primi anni io andava a rilento nel prestare a que' sogni tutta quella credenza che meritavano. Molte volte li attribuiva a scherzi di fantasia" (MB, V, 376). Le parole di Don Cafasso, allora, gli servirono di prezioso orientamento. Se Don Bosco li raccontava ai membri del Consiglio Superiore (cfr. MB, XI, 32; XIV, 358; XVII, 643...), allo stesso Pio IX (MB, V, 882), è sicuramente perché li considerava importanti. Dopo il sogno dei grandi funerali a corte si è sentito in dovere di scrivere delle lettere al Re e al Papa (MB, V, 177)!

Proprio su una parte di questo secondo gruppo di sogni vorrei attirare l'attenzione. Sarei contento se potessi arricchire la classificazione proposta da Pietro Stella in uno dei suoi studi più interessanti su Don Bosco¹, con un nuovo gruppo di sogni, che chiamerei volentieri *apocalittici*.

Sogni di Don Bosco e sogni biblici

Sappiamo che Don Bosco è stato un attento e fervido lettore della Bibbia. Il suo linguaggio è "impregnato di reminiscenze bibliche"². Impossibile, dunque, pensare ch'egli non abbia, in un qualche momento della sua vita, fatto un paragone tra i sogni biblici - soprattutto quelli dei due più abili sognatori

della Bibbia, cioè Giuseppe d'Egitto e Daniele - con i suoi propri sogni. E ne avrà probabilmente ricevuto influenza. Appunto su questo vorrei soffermarmi.

a) *Sogni di Giuseppe e sogni di Don Bosco*

I sogni di Giuseppe, il libro della Genesi ce li presenta a partire dal capo 37. Diremmo che sono semplicemente dei *sogni ut tales*: Giuseppe non soltanto li fa, ma diventa interprete di sogni altrui (dei ministri, del Faraone).

A me sembra che ci sia qualche influsso su Don Bosco, ma influsso della *persona di Giuseppe* che sogna, come ce lo descrive la Bibbia, piuttosto che dei *sogni stessi* fatti da Giuseppe. Vediamo:

- L'ambiente di vita in cui tutti e due sognano è simile: sono in azione pastori e pecore. Gn 37,2 dice di Giuseppe che "pascolava il gregge con i suoi fratelli", mentre nel sogno di Giovannino Bosco "al posto di animali feroci, comparvero altrettanti agnelli mansueti, che saltellavano, correvano, belavano" (MB, I, 123);
- Si tratta di due *giovani*, uno di 17 e l'altro di appena 9 anni, *i più piccoli* delle loro famiglie;
- Tutti e due sono dei *sognatori* e i *primi* sogni per Giuseppe, il *primo* sogno per Giovannino Bosco sono decisivi;
- Entrambi Dio li illumina in sogno sulla loro *missione futura*;
- *Per i due i sogni vengono interpretati nell'ambiente familiare* e ambedue trovano dura opposizione da parte di qualche fratello (i fratelli, per Giuseppe; il fratello Antonio, per Don Bosco). Direi che altri sogni di Don Bosco potrebbero anche essere di categoria simile a quelli fatti da Giuseppe. Oserei indicare alcuni: il sogno delle due colonne (MB, VII, 169-171), il secondo sogno missionario (MB, XVI, 385-394), quello raccontato nella famosa lettera da Roma (MB, XVII, 107-114) e altri.

b) *Sogni apocalittici di Daniele e sogni di Don Bosco*

Sin dall'inizio di quel libro biblico che porta il suo nome, Daniele - pure lui un "giovane" (cf. Dan 1,4) - è interprete di sogni; dal capo 7° in poi Daniele fa i suoi propri sogni. Così in Dan 7, 1 viene detto: "L'anno primo di Baldassar, re di Babilonia, Daniele fece un sogno ed ebbe visioni nella sua mente sul suo giaciglio".

Don Bosco ha ogni tanto dei sogni più simili a quelli di Daniele che a quelli di Giuseppe, a causa di diversi elementi classificati come apocalittici e riscontrabili piuttosto in Daniele e nella letteratura apocalittica in genere³.

Cerchiamo di approfondire un po' le caratteristiche del genere apocalittico, guardando ai sogni di Don Bosco:

1) Il genere apocalittico, sorto e sviluppato soprattutto in tempo di crisi e di persecuzione, risulta, essere per degli *iniziati*. C'è in Don Bosco questa preoccupazione di un linguaggio chiuso in determinato cerchio di persone? Qualche volta sembra di sì: cf. MB, IX, 156; XII, 586.

2) I sogni di Daniele sono anche delle *visioni* (Dan 7, 1s; 8, 1s; 10,1...), espressione più adatta al genere apocalittico. Riguardo a Don Bosco, esiste un interessante dialogo tra lui e Don Lemoyne:

- Lei sa meglio di me che la Madonna è sempre tanto buona con lei.
- Oh, sì, è vero.
- E che tanti suoi sogni si sono avverati a puntino.
- E' vero.
- E quindi, se mi permette, a gloria di Dio, li chiamo *visioni*, perché sono tali.
- Hai ragione "(MB, XVIII, 255).

Don Rua lo ha confermato *con giuramento* nei processi apostolici per la sua beatificazione: "Io sono portato a chiamare *vere visioni* quelli che egli chiamava *sogni*, dal vedere come siano andate e si vadano verificando esattamente le cose nei medesimi simboleggiate" (Apud Ceria, San Giovanni Bosco, 291).

3) Nei sogni e nelle visioni apocalittiche compare la figura di un *interprete*, ma in modo assai diverso: mentre nel sogno l'interprete è qualcuno di *questo mondo*, nelle visioni apocalittiche appare *l'angelo o qualche essere misterioso* (cf. Dan 10,10.16.18). Sui *sogni* si può vedere Gn 41,8..., dove appaiono degli *indovini, sapienti*; possono tentare l'interpretazione anche i *familiari* della persona che ha sognato (cfr. per Giuseppe Gn 37,8.10, e per Don Bosco il sogno dei nove anni!). E' interessante paragonare l'espressione di Dan 10,10 ("Ma ecco *una mano mi toccò e mi fece alzare...*") con quella del sogno delle 22 lune, nelle MB, V, 377s ("*una mano mi trattiene e vedo uno sconosciuto serio e di nobile aspetto...*").

Nei sogni di Don Bosco la guida o interprete appare assai diversificata: è la Madonna, Domenico Savio, qualche allievo morto, un pastore, un uomo venerando, ecc.

4) Si dice che nel genere apocalittico il peso maggiore è sulla previsione dell'*avvenire*, non sull'aspetto *morale, pratico*. E' vero, ma non si deve dimenticare, ad es., la parte prima dell'Apocalisse giovannea, le 7 lettere, in cui l'aspetto morale è dominante, come pure alcune visioni di Zaccaria.

Nei sogni di Don Bosco ambedue gli aspetti sono da mettere in risalto: l'aspetto pratico, morale, è sottolineato molto, ma anche l'avvenire delle nazio-

ni e della Chiesa, della sua missione, dei suoi ragazzi (pensiamo ai suoi frequenti annunci di morte!). Esempio interessante sono i due sogni, uno completando l'altro, dei grandi funerali a corte (MB, V, 176-179).

5) C'è nel genere apocalittico una presenza costante di *angeli*, come interpreti, ma anche come *ministri* di Dio (nel genere dei sogni essi sono rari, comunque ci sono degli esempi: cfr. Gn 28,12, sogno di Giacobbe!).

Gli angeli sono presenti pure nei sogni di Don Bosco (cfr. MB, VIII, 129-132: la processione dei suoi giovani con fiori, frutti, animali da offrire alla Madonna; MB, IX, 999s: processione che esce dal Vaticano...). Ma sembra che le schiere dei suoi giovani presenti o futuri, viventi o ormai morti e salvi, sostituiscano un po' gli angeli..

6) L'uso di quegli *artifici* caratteristici del genere apocalittico, come il simbolismo di *cose*, *animali*, *numeri*, *colori*:

- cose: gli oggetti offerti alla Madonna (MB, VIII, 132: *fiori senza odore* sono le opere buone con fini umani; *coltello nel cuore*, simbolo del sacrilegio, ecc.);
- animali: gli animali offerti alla Madonna nel sogno appena presentato sopra: porco = impurità; gatto = furto; rospi = scandali... Ci sono anche diversi mostri: gattone con delle corna (MB, VIII, 34), rospo gigantesco (MB, IX, 155), ecc.;
- numeri: Don Bosco conosce l'*artificio* dei numeri; non, però il suo valore *qualitativo* come nelle apocalissi in genere, eccetto forse il caso del toro furibondo di 7 corna, *simboli dei 7 vizi capitali* (MB, XII, 463-469. Pensiamo pure al segno della ruota misteriosa e profetica (MB, VI, 901-906) o a quello delle 22 lune (MB, V, 377);
- colori: nel sogno del '70, lo stendardo da nero diventa *bianco come la neve* (MB, IX, 781); l'enorme cavallo rosso (MB, VII, 217s)⁵; la veste di Domenico Savio: "una tunica *candidissima*... Un'ampia fascia *rossa* tempestata di gemme, gli cingeva i fianchi" (MB, XII, 588).

7) Esistono nel genere apocalittico delle cose difficili da decifrare, che rimangono *oscuri allo stesso veggente*. Nel 1886, dopo aver raccontato un sogno, dice Don Bosco: "Non saprei neppure io che interpretazione dare al sogno" (MB, XVIII, 21). Altre volte diventa difficile *esporle agli altri*; così, riguardo alla famosa profezia del 1870, troviamo queste parole di Don Bosco: "Sebbene di forma, di apparenze sensibili, tuttavia non si possono *se non con grande*

difficoltà comunicare ad altri con segni esterni e sensibili. Se ne ha un'idea da quanto segue. Ivi è *la parola di Dio accomodata alla parola dell'uomo*" (MB, IX, 780). Si possono vedere anche MB, VI, 898 e XVII, 643.

Lista di possibili sogni apocalittici di Don Bosco

- MB, V, 176-179: Grandi funerali a corte
- MB, V, 576s: Don Bosco vede sua madre (I)
- MB, VI, 954s: I 2 pini⁶
- MB, VII, 217s: Il cavallo rosso
- MB, VIII, 34: Il gattone
- MB, VIII, 129-132: Ragazzi portano dei doni a Maria
- MB, IX, 155s: "Perché non parli?"
- MB, IX, 779-784: Profezia del '70 (Parigi, Chiesa, Italia)
- MB, IX, 999s: Processione che esce dal Vaticano
- MB, XII, 463-469: Un toro furibondo
- MB, XII, 586-595: Don Bosco vede Domenico Savio
- MB, XVI, 123-125: San Francesco di Sales e il piccolo libro
- MB, XIV, 538: Pioggia di spine e di rose
- MB, XV, 183-187: I 10 diamanti
- MB, XVII, 643-645: Sogno missionario (Africa - Cina)

Concludendo

I sogni di Don Bosco sono senz'altro un fenomeno originalissimo quanto al *contenuto* ma anche quanto alla sua *durata*. "Fu mirabile infatti - dice i Lemoyne - il ripetersi in lui quasi continuo *per sessant'anni* di questo fenomeno" (MB, I, 254).

A ragione, dunque, inizia G. Sangalli la sua introduzione al libro di Pietro Zerbino, dicendo: "Fu scritto che narrare la vita di Don Bosco e non parlare dei suoi sogni sarebbe come narrare la vita di Gesù senza parlare delle sue parabole".⁷ Così, la preparazione di uno studio sui sogni di Don Bosco pareva quanto mai opportuna nel contesto del convegno dell'ABS, anche se - in appena tre casi tra quelli presentati sopra - avevo la compagnia sicura di chi aveva scritto che "alla base di qualsiasi possibile indagine sui sogni di Don Bosco sottostà come lavoro preliminare l'analisi dei documenti".⁸

Se il mio abbozzo di analisi è esatto, c'è un gruppo di sogni di Don Bosco che possiamo chiamare *apocalittici*. Secondo Eduard Schick, "come opera tardiva di questo genere si potrebbe anche designare la *Divina Commedia* di Dante".⁹ Potremmo aggiungere ora anche i sogni di Don Bosco.

*Verrebbe da dire che Don Bosco non ha assimilato soltanto dei contenuti biblici. Egli ha assimilato anche il linguaggio vivo delle immagini bibliche, soprattutto di quelle apocalittiche. L'effetto pedagogico sui giovani fu enorme: ne parlano abbondantemente le fonti.*¹⁰

* Il mio è un saggio ancora grezzo. Lo propongo come interessante pista di approfondimento.

¹ STELLA Pietro, *Bosco nella Storia della Religiosità Cattolica*, vol. II, Zürich 1969, p. 507-508 (appendice).

² STELLA Pietro, *ib.*, p. 489.

³ Penso che non si dovrebbe escludere qualche influsso anche dell'*Apocalisse Giovannea*. Alcuni elementi dei sogni di Don Bosco sono stati presi con ogni probabilità dall'*Apocalisse*: il gigantesco *cavallo rosso* (MB, VII, 218), il toro furibondo di *7 corna* (MB, XII, 464), alcune frasi che usava, parlando del paradiso e della purezza (MB, XII, 590). Ma penserei anche al cavaliere del sogno del 1870, simile a quello di Apoc 11, 11-16 (MB, IX, 780s), alle 10 colline, con accento speciale sulla *settima* come in Apoc 17, 9-11 (MB, VII, 797-801), a certe descrizioni meravigliose di personaggi e di luoghi come in Apoc 21, 11.18-21 (MB, XV, 183 e XII, 586-588) e così via. Il saper di chiamarsi *Giovanni* come l'autore dell'*Apocalisse* (Apoc 1,1.4) e l'aver avuto come lui delle *visioni*, non potrebbero aver influenzato Don Bosco anche solo, forse, a livello inconscio?

⁴ I suoi giovani sono come gli angeli: sono "venustissimi giovanetti" come angeli (MB, XIV, 553). Si osservi questo brano di Don Bosco: "Una turba meravigliosa di *Angeli* di cui non ho saputo o potuto ritenere il nome, lo circondava. *Fra questi vi era Luigi Colle*, a cui faceva corona una moltitudine di giovanetti, a cui egli insegnava a cantare le lodi di Dio, cantando lui stesso" (MB, XVII, 644).

⁵ "Chiesi ad uno - dice Don Bosco: che cosa è questo cavallaccio? Mi fu risposto: Questo è il cavallo rosso dell'*Apocalisse*!"

⁶ Il sogno è simile a quello di Dan 4, 1-15: "Il pino colossale il cui tronco non ha meno di 100 metri di diametro che sollevasi ritto nel mezzo della terra non ha riscontro coll'albero visto da Nabuchodonosor e descritto dal profeta Daniele la cui altezza toccava il cielo e ricco di rami verdeggianti si da parere in lontananza simile ad una foresta?" (Don Lemoyne). Per Don Bosco, però, in primo piano stavano le persecuzioni di quanti sono fedeli alla Chiesa.

⁷ ZERBINO Pietro, *I sogni di Don Bosco*, LDC, Leumann Torino, 1987, p. 5.

- ⁸ STELLA Pietro, *Don Bosco...*, p. 568. I "tre casi" di cui ho parlato, sono: il sogno di Lanzo (p. 508-526), il sogno di S. Benigno Canavese (p. 526-532) e i vaticini su avvenimenti del 1870-74 (p. 532-547).
- ⁹ SCHICK Eduard, *L'Apocalisse. Commenti Spirituali del Nuovo Testamento*, 2a ed., Roma 1984, p. 9.
- ¹⁰ Tra molti, l'esempio del *sogno dell'elefante*: "I giovani, commenta il biografo Don Lemoyne, meditando tal sogno, per una settimana e più non lo lasciarono in pace. Al mattino molte confessioni; dopo pranzo furono quasi tutti da lui per sapere qual luogo tenessero in quel sogno misterioso" (MB, VII, 360).

IL PENSIERO E LA PRASSI DI DON BOSCO A RIGUARDO DELL'EBRAISMO ED ISLAMISMO.

Mario PROVERA, s.d.b., Cremisan-Betlemme, Israele

Nell'anno centenario della morte di Don Bosco ed anche quarantesimo della fondazione dello Stato d'Israele in Terra Santa, ove la presenza salesiana è viva sin dal 1891, è utile ed interessante richiamare il pensiero e la prassi del Santo dei giovani a riguardo degli Ebrei e Musulmani. Mentre infatti l'epoca nostra è caratterizzata dalle aperture ecumeniche del Concilio Vaticano II e dai molti studi e ricerche fatte su tali soggetti, al tempo di Don Bosco la cultura e la situazione erano molto diverse.

Sono a tutti note le controversie, lotte e difficoltà suscitate da capi politici e gruppi religiosi estremisti, contro la Chiesa ed il Papato, per cui il Santo scrisse a proposito d'uno di essi: "Questi fatti devono rendere avvertiti i cristiani a guardarsi bene dal trattare e famigliarizzare con questa razza di gente" (M. B. III, 309).

La carità cristiana però animò sempre Don Bosco, particolarmente verso i giovani ebrei. Chiude poi il suo studio sotto citato affermando: "Sulle orme del divin Maestro comportiamoci sempre con carità e benevolenza verso tutti gli Israeliti, che con noi avessero da trattare".

Il Santo ha attinto le sue informazioni dalle opere che cita nel Trattenimento XIV dei suoi volumi: "Il Cattolico istruito nella sua religione" Torino 1853 p. 59 ed "Il Cattolico nel secolo" Torino 1883 p. 75. Le sue ricerche sono divise in tre parti: 1° I fondamenti della Chiesa Cattolica; 2° La credenza dei non cristiani; 3° Le obiezioni ed argomenti dei nemici della fede. Il tema dell'Ebraismo è svolto nella seconda, dopo quello relativo alla divinità di Gesù, la sua risurrezione ed ascensione al cielo. Don Bosco si pone sotto lo pseudonimo d'un padre di famiglia (P), che compì con successo corsi letterari, filosofici e di giurisprudenza, divenendo celebre avvocato e presidente del primo tribunale dello Stato. Era un buon cristiano ed onesto cittadino, di buona indole e grande propensione allo studio. Si procacciò quindi un corredo di cognizioni morali e religiose che lo rendevano stimato e caro a tutti, non leggendo libri proibiti. Aveva una numerosa figliolanza, che volle istruire nella fede, civiltà e letteratura. Ottenuta la pensione a 50 anni, rivolse ogni studio al benessere spirituale e temporale dei suoi figli, perchè non fossero ingannati

dalle seduzioni del mondo, a danno irreparabile delle loro anime. Era infatti molto preoccupato della loro sorte, a causa dei cattivi esempi che ricevevano dai loro compagni. Raccoltili allora insieme, li informò delle gravi difficoltà che li attendevano. Il figlio (F) maggiore lo rassicurò dicendo che le buone letture fatte, le istruzioni avute da lui, dal parroco, erano un ottimo antidoto contro i pericoli e difficoltà che avrebbero incontrato. Ad ogni modo essi avrebbero ascoltato con molta attenzione le sue istruzioni sulla Chiesa Cattolica, le credenze dei non cristiani e le loro obiezioni contro la nostra fede.

La prima domanda dell'interlocutore riguarda la possibilità di salvezza per chi seguiva la religione ebraica prima della venuta di Cristo e se essa continuò anche dopo. La risposta del padre mette in risalto che questo avveniva in attesa e nella speranza della venuta del Messia, che pose termine alla Legge mosaica ed all'Antico Testamento. Don Bosco si rifà, pur non citandoli, ai testi paolini che specificano come la Legge era solo un "pedagogo a Cristo" (Gal. 3,24), cancellata per mezzo della sua carne (Ef. 2,15), per cui nessuno è giustificato dalle sue opere (Rom. 3,20). Non tratta perciò del rapporto fra Legge e Vangelo che non distrugge, ma conferma e compie la prima (Mt. 5,17 e Rom. 3,31). Passando al secondo punto sulla possibilità di salvezza per quanti seguissero ancora l'ebraismo, Don Bosco è pure categorico. Solo la fede in Cristo, col battesimo e l'effusione dello Spirito Santo può salvare. La sua risposta si basa su quanto disse Gesù a Nicodemo: "In verità, in verità ti dico, chi non rinascerà da acqua e Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio" (Giov. 3,5). Non tratta quindi di quanti vivono in buona fede, che dice pochi, ma di coloro che rifiutano coscientemente l'apertura al Vangelo e sono atei, come specifica nel trattenimento successivo. La "Lumen Gentium 16" e "Nostra Aetate" del Concilio Vaticano II hanno chiarito ed esplicitato questo problema ecumenico. Esse affermano che tutte le genti sono ordinate al popolo di Dio e per prime il popolo ancora "carissimo" a Dio a motivo dei suoi padri, perchè i doni di Dio sono irrevocabili, come afferma S. Paolo (Rom. 11,29). Esso perciò non deve essere presentato come rigettato da Dio, nè maledetto. Il disegno salvifico divino abbraccia poi anche i musulmani, che s'appoggiano sulla fede di Abramo.

Trattando del rifiuto della maggioranza degli Ebrei ad accogliere il Vangelo, Don Bosco nota che essi hanno compiuto la profezia a questo riguardo. Non sono specificate però quelle che riguardano la distruzione del Tempio, l'esilio babilonese e la guerra del 70 d.C. con la distruzione di Gerusalemme, com'è indicato nel discorso escatologico di Mt. 24, lss. Nelle risposte successive il Santo sottolinea che tali profezie si sono perfettamente avverate, come riferisce Giuseppe Flavio. Da lui riporta il fatto di Anano che avrebbe predetto la fine del Tempio, i segni, nel cielo, degli eserciti e spade di fuoco, con il

milione e centomila vittime. Non cita però il testo della Guerra Giudaica a questo riguardo, testo che oggi non è accettato letteralmente dalla maggioranza degli autori. E' in particolare interessante nella risposta ottava di questo trattenimento il tema della dispersione degli Ebrei nel mondo, della loro ostinazione ed impossibilità del ritorno in patria, ritenuto come prova della verità evangelica. Come si è accennato all'inizio, Israele ha già celebrato il 40° anno della sua fondazione in Terra Santa, ove stanno raccogliendosi Ebrei provenienti da ogni parte del mondo e si stanno moltiplicando gli insediamenti, i nuovi quartieri presso le città antiche e moderne.

Nel Trattenimento si chiede perchè gli Ebrei non si convertono e non accettano il cristianesimo. Nella risposta è detto che essi attendono ancora il Messia, ritenuto come guerriero, conquistatore e restauratore del regno di Davide. Essi ignorano e non prestano attenzione alle profezie che annunziano la sua venuta sotto umili spoglie, come mansueto agnello, per fondare il regno spirituale ed eterno della Chiesa.

Don Bosco si rifà, particolarmente, alle profezie di Zaccaria 9,9 ed Isaia 16,1, secondo la traduzione latina della Volgata, mentre il testo ebraico masoretico di Isaia parla di agnelli da inviare al sovrano o signore del paese. Alla domanda se si possono avere segni certi della sua futura venuta, risponde negativamente, adducendo tre prove. Nella prima ricorda la profezia di Giacobbe di Genesi 49,10 sulla venuta del Messia finito il regno di Giuda e nota che ormai da 19 secoli non esiste più. Nella seconda afferma che egli deve venire dalla discendenza di Davide ed anch'essa non si trova più fra i Giudei dispersi in tutto il mondo. Nella terza cita il profeta Aggeo 1,8, secondo il quale il Messia doveva visitare il tempio ricostruito dopo l'esilio ed ora da 18 secoli non resta pietra su pietra. Quanto al testo della Genesi però c'è nuovamente da notare che il suo significato originale è oscuro e diversamente interpretato.

Merita un'attenzione particolare l'elenco riportato da Don Bosco dei falsi messia apparsi lungo il corso dei secoli. E' citato anzitutto Barcocheba nella comune data del 130 d. C., mentre ora la sua rivolta è precisata fra il 132-135 d.C. dalle monete ritrovate in Israele. Dopo viene ricordato Bar Coriba di Candia o Creta, che operò nel 448, l'etiope Dunaunau ed altri sconosciuti apparsi nel 1137, 1138, 1157 e 1167; Davide Almusser nel 1186 vissuto in Moravia. Non vengono elencati Ibn Aryeh del 1100; Mosè al Dar'i del 1127; David el Roy del secolo 12° ed Abulafia di quello seguente. Seguono poi Ismael Soir del 1497, Salomon Mosè del 1532, un indiano innominato del 1625, mentre non c'è nell'elenco David Reubeni del secolo 16°. Dopo vien riportato Dser Sabato del 1666, nato in Turchia, o Shabbetai Zevi che proclamatosi messia a Smirne si portò in Egitto con molti seguaci e di lì salì in Terra

Santa, ove fu respinto e scomunicato dal rabbinato locale, per cui se ne tornò a Smirne ove si fece musulmano. Chiude la serie l'ebreo tedesco Mardocai del 1682, mentre non s'accenna a Jacob Franc, il messia sofferente polacco del 18° secolo.

Nelle tre domande e risposte successive si tratta della situazione sociale e religiosa degli Ebrei torinesi nel secolo 19°. Don Bosco sottolinea che si trovano persone oneste e caritatevoli fra di loro, ma in fatto di religione ed attesa messianica sono indifferenti e s'interessano piuttosto dei problemi economici e sociali, in una parola del denaro.

Richiesto infine perchè gli Ebrei non si convertono, risponde dicendo che ha conosciuto molti giovani che desideravano farsi cristiani, ma ne erano impediti dai loro parenti. Cita il caso d'una ragazza ed un giovane impediti dai loro genitori a farsi cristiani e persino, il secondo, soppresso. Non è perciò ricordato l'ebreo Giona o Jacob Levi di Chieri che, nonostante i dolorosi conflitti familiari, catechizzato da Giovanni Bosco, si fece battezzare il 18 agosto 1834 e visse cristianamente (Cf. D. Agasso, *Don Bosco*, Ed. Paoline, 1988, p. 27).

Don Bosco poi definisce il comportamento degli Ebrei del suo tempo come un vero ateismo ed empietà, che traggono dal libro più diffuso fra di loro e più venerato della Bibbia stessa, il Talmud, anche se contiene delle massime irreligiose, immorali, rigorosamente proibite dalla Chiesa cattolica. Egli ha attinto le sue note da P. Medici: "Riti e costumi degli Ebrei" ed accoglie il giudizio pessimistico che s'era diffuso sul Talmud presso molti autori del suo tempo. In realtà contiene anche dottrine giudaiche superstiziose, temi di demonologia, magia e scienze incerte che riflettono le teorie e conoscenze del tempo. Così afferma pure Y. Glikson nel suo studio sul Talmud, riportato nell' E.J. (1971) XV, 750-779. Meno espliciti sono E. Zolli in E.C. XI, 1714-1715 e U. Cassuto in E.I. XXXIII, 207-210. Il Talmud però contiene pure dottrine rette sull'unità di Dio e la condanna dell'idolatria, sul mondo, sull'uomo e le sue relazioni con Dio. Una fiera controversia sorse già nel 1240 in vari stati europei a motivo delle teorie talmudiche contrarie ai principi cristiani. Stampato a Venezia da Daniel Bomberg nel 1520, l'Inquisizione proibì la sua diffusione nel 1553 con la condanna alle fiamme. Il Concilio di Trento però ne permise la stampa, purchè fossero tolti i soli passi incriminati. Gli emendamenti non furono pienamente attuati, per cui risorse la polemica a cui si rifà Don Bosco. L'edizione babilonese con i suoi 39 trattati è la più nota ed apprezzata. Condannando gli idolatri, accenna ai gnostici ed eretici o minim, a cui sono associati i cristiani. Nella preghiera poi delle 18 benedizioni o Shemonè Eshrè, nel 2° secolo venne aggiunta la 13ª formula che invoca la pronta dispersione dalla terra dei Nazirei o Cristiani. Richiesto infatti dal suo

interlocutore di precisazioni su tale soggetto, il Santo cita a malincuore le imprecazioni tremende contro i cristiani, che gli Ebrei devono recitare tre volte al giorno!: "Confondere e sterminare i cristiani. spogliarli delle loro sostanze; considerarli come animali; toglier loro la vita, mandarli in precipizio."

A riguardo poi di Dio, cita le particolarità che Egli legge 3 ore al giorno la Toráh; piange su Israele e Gerusalemme, versando due lacrime sull'oceano. fa scuola e prega con i bimbi morti prematuramente. Gioca 3 ore al giorno, disputando con rabbini, dai quali rimane vinto. Sulla preghiera poi, riferisce D. Bosco, il Talmud dice che rivolgendosi verso sud s'ottiene la sapienza; verso nord, la ricchezza. Chi mangia 3 volte di sabato avrà la vita eterna; nello stesso giorno poi ogni ebreo ha due anime, ma dopo gliene resta solo una. Le anime dei dannati soffrono le pene infernali, che però non sono eterne, e di sabato ne sono esenti.

Nella domanda finale Don Bosco si chiede se non sia gente perversa da maledire. La risposta del Santo è negativa ed aggiunge che meritano tutta la nostra compassione e si devono trattare con carità e benevolenza, come ci ha insegnato il Signore.

Aggiunge anche, nella sua prima opera citata, sogno che tutti gli Ebrei abbracceranno la religione cristiana, per unirsi al pastore supremo che è Gesù Cristo (p. 72/266). Dio è misericordioso e se trova cuori ben disposti, sa trarli da ogni impaccio e salvarli, inviando anche un angelo dal cielo in loro aiuto ed operando prodigi, come ha fatto con l'eunuco della regina Candace ed il centurione Cornelio di Cesarea.

Don Bosco e l'Islamismo

Il tema del Maomettismo od Islamismo è sviluppato nei volumi: "Il cattolico istruito nella sua religione, Torino 1853, Tratten. XIII" ed "Il cattolico nel secolo, Torino 1883, Tratten. I° pp. 177-187, della Parte II.

Nel suo breve studio Don Bosco presenta la persona e la vita di Maometto, la sua vocazione profetica, il Corano e l'espansione dell'Islam dopo la sua morte. Nella sommaria presentazione d'ogni parte, non sono citate le fonti, ma si rifà al noto autore, Mons. Marchetti col suo libro "Storia delle Religioni" e vede il soggetto piuttosto nella sua luce negativa, con vocaboli impropri ed interpretati non esattamente. Alla luce della Lumen Gentium 16, ora è utile riesaminare tutto e sottolineare anche gli aspetti positivi dell'Islam. Maometto, il Lodato, è presentato da D. Bosco come un'impostore, figlio di un pagano e di madre ebrea. Nato alla Mecca fra il 567-572, i suoi genitori invece furono

Abdallah (Servo di Dio) ed Aminah (Fedele), entrambi appartenenti al ramo hashemita della tribù dei Curaishiti (Cf. S. Noja, Maometto profeta dell'Islam, ed. Esperienze 1974 p. 115).

Rimasto orfano in tenera età, fu affidato al genero e poi allo zio Abu Taleb. La sua Sirah o Vita, presenta aneddoti senza sicuro fondamento, ma è accettabile che nei suoi spostamenti come commerciante nell'Arabia meridionale e Negrani, abbia contattato molte persone, fra cui Ebrei ed eretici cristiani nestoriani. Pura ipotesi invece è il suo viaggio in Siria, ove avrebbe conosciuto il monaco persiano Sergio o Bahira che gli redasse poi il Corano e la ricca vedova siriana Khadigiah da lui sposata. Ella era invece del posto e divenendo il suo uomo di fiducia, ebbe maggiori possibilità d'affari e contatti con i commercianti arabi e stranieri. Si formò quindi culturalmente e religiosamente da solo, sulla scorta delle tradizioni ambientali. Secondo il Corano 97,1, mentre si trovava nella grotta di Hira, la notte del Qadr o Potere, Maometto si sarebbe sentito chiamare alla vocazione profetica dall'angelo Gabriele. Don Bosco lo dice affetto del mal caduco od epilessia e la sua religione un miscuglio di paganesimo, ebraismo e cristianesimo.

Maometto in verità ha eliminato il politeismo meccano con i suoi 360 idoli, fonte di tanti guadagni per le famiglie nobili locali, lasciando solo la pietra nera o Kaaba, ritenuta d'origine celeste, data da Gabriele ad Abramo ed Ismaele. La rese poi meta obbligatoria di tutti i musulmani, uno dei 5 pilastri dell'Islam, con la Shahadeh o professione di fede, la Salah o preghiera, Som o digiuno e Zakah od elemosina.

La sua fuga dalla Mecca a Medina nel 622 o Higra (Egira), a causa dei contrasti locali, è spiegata come un viaggio leggendario e segna il primo anno dell'era musulmana, ora 1409. Il Corano o Lettura (ad alta voce) è ritenuto dagli autori quanto alla sostanza di Maometto, mentre la redazione finale del testo avvenne solo al tempo del califfo Abd el Melek, fra il 687-705. Nel passo 72, 3 è citata la sua "febbre", nel momento in cui si trovava nella grotta di Hira. Nelle sue 114 Sure, si trovano pure lettere senza senso, dovute alla redazione graduale e posteriore del testo, non allo stato paranoico del profeta. Esse iniziano sempre con la formula: "*Bism Allah ar rahman ar rahim*" o "In nome di Dio clemente e misericordioso". Per i musulmani costituisce il massimo miracolo.

Il Corano contiene anche leggende su Alessandro Magno, Hidr, i 7 dormienti di Efeso ed altre d'origine sconosciuta. La sua dottrina su Gesù è particolarmente interessante; lo ritiene uno dei 25 profeti comparsi sulla terra, da Adamo a lui, sigillo di tutti.

Egli è il Messia, figlio di Maria detta sorella di Aronne, di cui difende la verginità contro le calunnie dei Giudei. Compì miracoli come si leggono negli

apocrifi e si presentò come apostolo di Dio, il suo "verbo", ma non nel senso biblico e cristiano. Non si deve poi dire che sia uno dei "tre", perchè Dio è unico (Su. 5,116). Quanto alla sua morte in croce, è anch'essa respinta, perchè non fu ucciso nè crocefisso, ma sostituito da un altro (Su. 4, 154-59). Maometto afferma anche la possibilità di salvezza per quanti credano in Dio ed operino il bene (Su. 4, 174-75). Una valutazione positiva del Corano è messa in rilievo nello studio di G. Basetti-Sani: "Il Corano nella luce di Cristo", Genova 1972.

Don Bosco si rifà, tra gli altri, al primo commentatore del Corano, il Marraccia, Roma 1691, che respinge la redazione del testo da parte del monaco cristiano e lo dice un'opera diabolica, una miscela e farraggine di cose (Prod.I, p. 225). Il Santo riporta l'opinione che Maometto si ritenesse superiore a Gesù e che avrebbe compiuto il miracolo del pezzo di luna finito nella sua manica e da lui rimesso a posto, per cui la mezzaluna divenne il simbolo islamico per eccellenza, posto sui minareti. Come capo poi di formidabili masnadieri propagò il Corano e la sua religione in tutto l'Oriente, finchè morì nel 632. Le sue dottrine favorirebbero le passioni, degradando ed avvilendo la natura umana, riducendo l'uomo al grado di animali immondi e difendendo tesi ridicole, immorali e corrompitrici (p. 187).

Anche i termini arabi riportati da Don Bosco non sono sempre interpretati esattamente. Così per lui "musulmano" vuol dire direttore di preghiera, mentre invece significa "sottomesso (a Dio)"; "sultano" è detto conquistatore, invece di "dominatore"; saraceno deriverebbe da "saraka", rubare, mentre deriva da "sharqui" ossia "orientale"; vizir infine, sarebbe "portatore o sostenitore", invece di "ministro, aiutante".

Richiesto infine dal suo interlocutore delle differenze fra il cristianesimo e l'islamismo, il Santo nota che sono come fra la luce e le tenebre, il bianco ed il nero. Il primo è sorto con la pace, la povertà, i miracoli, dottrine purissime e sublimi, profezie avverate e felicità vera, mentre per l'altro è tutto l'opposto. Permette persino di negare Dio per evitare la morte, poi la vendetta, assicurando un paradiso pieno di piaceri terreni. Nessun legame perciò e dipendenza si può ammettere con la Chiesa cattolica, nè che i musulmani possano in qualche modo appartenere ad essa. Concludendo però si può sottolineare anche a riguardo dell'islamismo l'apertura ecumenica di Don Bosco come per gli Ebrei, per i quali si deve pregare e meritano tutta la nostra carità e benevolenza.

PS. I citati 4 Trattenimenti di Don Bosco sull'Ebraismo ed Islamismo, sono riprodotti nelle Opere Edite dal Centro Studi Don Bosco UPS-LAS, Roma 1977, voll. IV e XXXIV.

EL DISCURSO DEL BUEN PASTOR (Jn 10,1-18)

Miguel RODRÍGUEZ RUIZ, s.d.b. Benediktbeuern, B. R. - Deutschland

Estudio exegético de Jn 10,1-18 y su recepción en las nuevas Constituciones salesianas

Jn 10,1-18 expresa los pensamientos del conocimiento mutuo entre Jesús y sus discípulos y de la comunicación de vida divina por parte del Buen Pastor a sus ovejas en contraste con la oposición y enemistad de los judíos o fariseos expuestos en el capítulo anterior (cf. Jn 9). El que aparezcan de súbito los discípulos formando una comunidad en torno a Jesús después de los capítulos 5-9, cuya orientación cristológica y acento polémico es evidente, da ocasión a algunos exégetas para dudar que Jn 10,1-18 pertenezcan al plan o estructura originales del cuarto Evangelio.¹ Otros autores han puesto recientemente la coherencia interna del texto del “discurso del Buen Pastor” en tela de juicio.² Finalmente es harto conocida la opinión de los partidarios de la crítica literaria que el v. 16 es una glosa de la redacción eclesiástica.³

Estas cuestiones son de carácter introductorio, cuyo valor relativo no se debe despreciar. Su examen nos hace conocer mejor la historia del texto y en consecuencia su significado teológico, cristológico y eclesial. Éste constituye la finalidad del presente estudio. El método a seguir consiste principalmente en prestar atención al texto de Jn 10,1-18 y a los temas parecidos que se encuentran a lo largo de todo el evangelio de san Juan así como a las posibles diferencias en otras partes del mismo evangelio o de las tres cartas joaneas. La tercera parte del estudio trata de examinar la recepción y selectividad de los temas del “discurso del Buen Pastor” en las Constituciones renovadas.

I. La cuestión de la unidad literaria o coherencia de Jn 10, 1-18 y su relación con el plan originario del Evangelista

1. Coherencia textual interna de Jn 10, 1-18 y en especial la cuestión acerca de la añadidura del v. 16 por parte de la redacción eclesiástica

Desde un punto de vista formal vienen dados el comienzo por Ἀμὴν λέγω ὑμῖν (v. 11a) y el final por la reacción de los judíos al discurso de Jesús (v.19-21). Se podría preguntar si los v. 19-21 no pertenecen originalmente a la conclusión del breve diálogo con que termina el discurso que sigue a la curación del ciego de nacimiento.⁴ El desacuerdo de los judíos entre sí se ajusta sin embargo bien al carácter enigmático que tiene siempre la autorevelación de Jesús para los que no creen (cf. 7,37-21).

Los vv. 10,26b-30 no pertenecen al discurso del Buen Pastor.⁵ Estos versos son más bien un comentario del discurso de Jesús.⁶ Resumen temas eclesiológicos esparcidos por el discurso.⁷ Tales repeticiones pertenecen al estilo del evangelista que acostumbra a repetir temas ya expuestos en tono de meditación con pequeños cambios. Mientras en el discurso del Buen Pastor se pone el acento de manera especial en los temas cristológicos, contienen los vv. 26-40 su aplicación eclesiológica dentro de una disputa apasionada de Jesús con los judíos.⁸

a) *Coherencia textual interna del discurso del Buen Pastor (Jn 10, 1-18)*

El comentario del Evangelista en v. 6 y la referencia a la reanudación del discurso en v. 7a dividen a éste desde un punto de vista formal en dos partes (v. 1-5.7b - 18).

La primera parte puede denominarse parábola o tal vez más exactamente acertijo o adivinanza. La segunda parte, por el contrario, posee la forma típica de un discurso de autorrevelación.

Desde el punto de vista de la historia de la redacción presenta la adivinanza de Jesús (v. 1-5) un notable grado de coherencia narrativa en contra de las opiniones de J.A.T. Robinson, J.J. O' Rourke y R.E. Brown.⁹ Tampoco convence el parecer de M.-E Boismard, según el cual el evangelista ha utilizado una parábola ya existente cuya palabra clave era "puerta". M.-E. Boismard no hace más precisiones y ha redactado dos veces el discurso del Buen Pastor teniendo presentes las diversas situaciones de la iglesia joanea.¹⁰

P. R. Tragan, que parte del método de crítica literaria de M. E. Boismard pero completándolo con puntos de vista tomados del método de la tradición,

acepta la unidad redaccional de los vv. 1-5, pero precisando a renglón seguido que la adivinanza no es de una sola pieza. Según él consta de un “mashal” de corte sapiencial que se caracteriza por su forma antitética (vv. 1-2), de un comentario (v. 3-4) y de una amplificación pastoral (v.5). De la pluma del evangelista proceden la glosa ἄλλὰ ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν (v. 1c), el comentario (v. 3-4) y la amplificación o aplicación pastoral (v.5). Un cierto grado de unidad redaccional manifiestan los siguientes rasgos de la parábola: El pastor se acerca al aprisco donde se hallan las ovejas (v. 1-3a), la propensión y simpatía mutuas, el preceder del pastor a las ovejas y el seguimiento de éstas (v. 3b-4) y finalmente la reacción negativa de las ovejas con respecto al extraño (v.5). El principio consta de una antítesis (A B) (v. 1-2); el final (v.5) consta también de una antítesis en sentido contrario (B’ A’). El “mashal” o παροιμία del Buen Pastor y sus ovejas aparece de este modo encuadrado por un paralelismo concéntrico: en el centro se hallan las acciones relevantes del pastor y de las ovejas. Ese procedimiento aparece con frecuencia en Juan. Según P. R. Tragan el v. 3a es un empalme del Evangelista para enlazar los vv. 3b-4 con el “mashal” (vv. 1-2); el pronombre demostrativo τοῦτω se contrapone a ἐκεῖνος (v. 1b) y semánticamente está en relación con la puerta de los vv. 1-2, si bien, por otra parte, apunta su dirección hacia la descripción de las siguientes acciones del pastor. De este modo reconoce P. R. Tragan un considerable grado de unidad redaccional en Jn 10,1-5. Por otra parte, descubre el mismo autor algunas incoherencias: Las expresiones ἡ αὐτὴ τῶν προβάτων y ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων sugieren un único rebaño (vv. 1-2), pero la siguiente expresión τὰ ἴδια πρόβατα parece referirse a varios rebaños (vv. 3b-5); existe una cierta tensión entre los ladrones y salteadores en cuanto rivales del pastor de las ovejas (vv. 1-2) y el “extraño” del v. 5, si bien la palabra ἄλλότριος está en correspondencia semántica con τὰ ἴδια πρόβατα (v. 3). Un desplazamiento del acento se echa de ver en que en los vv. 1-2 domina la antítesis mientras en los vv. 3s destacan las acciones del pastor. Sin embargo, el v. 5 aparece algo dissociado de los vv. 3s: la palabra ἄλλότριος es hapax legómenon en Jn y se encuentra algo desconectada de su contexto, quedando acentuada aún más esta impresión por la extraña construcción gramatical. Según P. R. Tragan el v. 5 es una amplificación colocada en un contexto extraño (v. 3s) para dar a la parábola entera una estructura de paralelismo concéntrico. El sentido pragmático textual de la adición es que los fieles de la iglesia de Juan tengan cuidado con los pastores extraños. Según P. R. Tragan la misma pluma que ha añadido ἄλλὰ ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν (v. 1c) y los vv. 3-4 al primitivo “mashal” de los v. 1ab. 2 es responsable también de haber compuesto y añadido el v. 5.¹²

Acepto la sugerencia de P. R. Tragan de que el Evangelista ha compuesto

el v.5. Yo quisiera sin embargo, subrayarlo aún más: la típica construcción joanea οὐ μὴ... ἀλλὰ con los correspondientes verbos en futuro (cf. 4,14; 8,12) y la isotopía semántica “extraño” que se encuentra en los versos que encuadran las principales acciones del Buen Pastor en paralelismo concéntrico muestran el carácter típicamente joaneo del v. 5.¹³ Esa categoría semántica se halla expresada en el v. 1 de forma negativa en cuanto el “extraño” – a nivel de superficie textual viene expresada por las palabras “ladrón” y “salteador” –, no entra por la puerta, y de forma positiva en cuanto entra por otra parte ἀλλὰ ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν (notar la misma raíz ἀλλα/o en ἀλλαχόθεν, y ἀλλότριος). Por otra parte contienen los lexemas κλέπτης y ληστής la misma categoría “daño/perdición”, que si bien en el v. 5 no se indica expresamente, no se excluye, antes al contrario se insinúa.

Desde un punto de vista semántico, pero también acentuadamente pragmático textual describe la aparición de líderes religiosos, rivales de Jesús o de la comunidad joanea, de una forma semejante a la de 10,5 en 5,43b “si algún otro viniera en su nombre (ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι ἰδίῳ). La expresión “en su nombre propio” (ἐν τῷ ὀνόματι ἰδίῳ) se refiere al carácter intruso de tales figuras religiosas desde el punto de vista de Jesús o de la comunidad cristiana. La descripción de tales figuras religiosas descritas de modo general es bastante semejante en 5,43b y 10,5. Desde la perspectiva del aquí supuesto dualismo joaneo, que nos permitimos denominar cristológico y eclesiológico, esos líderes religiosos encuentran acogida de parte de los judíos en 5,43, mientras los rivales del Buen Pastor de 10,5 son rechazados por la comunidad joanea. Al Evangelista no le interesa en esos dos lugares la descripción histórica de esos personajes extraños para la comunidad joanea, sino subrayar la estructura anticristológica encarnada por ellos. Las personas a quienes se dirige Jesús en Jn 5 reciben el nombre de οἱ Ἰουδαῖοι. Esta expresión se emplea en Jn con diversas referencias. En Jn 9,18.22 se les identifica con fariseos o rabinos, que en el tiempo del Evangelista dominaban absolutamente la vida religiosa de las comunidades judías. En el cap.5 no aparecen identificados οἱ Ἰουδαῖοι con estos jefes religiosos enemigos de la comunidad joanea pero dan muestras de fanatismo religioso por la Ley y el sábado. Estos judíos a quienes se dirige Jesús en 5,10.15 se encuentran bajo el influjo de los rabinos (1,14; 3,1.10; 4,1; 7,32.45.47s; 9,13.15s; 11,46s.57; 12,42). Jesús por medio del Evangelista les reprocha aceptar esos jefes, mientras lo rechazan a él, el Enviado. Según P.R.Tragan se refiere el v. 5 a la comunidad joanea que debe guardarse de los pastores extraños que esparcen doctrinas heréticas. A mi parecer subraya de forma indebida la discrepancia entre los vv. 3ss y los vv. 1-2. El peligro de la herejía no aparece aún en el Evangelio, sino en la etapa posterior representada por las tres cartas de Jn. El verso 5 debe leerse en el contexto de confrontación

de la predicación de Jesús y de la comunidad joanea con la enseñanza del judaísmo del tiempo del Evangelista (cf. 3,10s; 4,7,12 con vv. 15ss.25-29.47ss; 9,27ss).

Tampoco se puede poner en duda que el Evangelista sea quien haya compuesto 10,3. No todas las peculiaridades o rasgos estilísticos considerados por M. E. Boismard como joaneos merecen ser tenidos por tales,¹⁴ pero las expresiones τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούειν (comp. v. 3b con 5,25.28; 10,16.27; 18,37) τὰ ἴδια πρόβατα (comp.v. 3c con 8,44; 15,19) pertenecen a la manera de hablar de Juan.¹⁵ La imagen opuesta a 10,3s se encuentra en 8,43b, en donde ocurre una frase semejante a la de 10,3b: ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἑμόν. A la frase οἶδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ de 10,4d corresponde la construcción joanea τὴν λαλίαν τὴν ἑμὴν οὐ γινώσκετε de 8,43. El sintagma οἶδα seguido de acusativo de persona o personificado se encuentra con mucha frecuencia en Juan (cf. 1,26.31.33; 4,10.22.32; 7,28ss; 8,19.55; 10,4s.7; 15,21). Por lo que se refiere a la frase τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖν (10,4c), su significado teológico se encuentra en 1,37s.40; 8,12; 10,5.27; 12,26; 13,36s.

La forma antitética de los vv. 1-2, que P.R. Tragan considera como "mashal" de carácter sapiencial, no carece de todo carácter joaneo. M.-E. Boismard llama la atención sobre las siguientes características joaneas: la forma introductoria Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ... ἐκεῖνος, o sea la construcción del casus pendens (v.1)¹⁶. Su opinión y la de P.R.Tragan de que ἀλλὰ ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν sea una glosa carece, por el contrario, de fundamento¹⁷. Si estos versos son eliminados como glosa, queda sin explicar el casus pendens. En ese caso vendría ἐκεῖνος inmediatamente después el casus pendens, lo que no ocurre en Juan salvo en 14,21 en donde ἐκεῖνος es todavía explicable por razón del segundo sujeto καὶ τηρῶν αὐτάς. Hay que señalar todavía la peculiaridad joanea de separar palabras que deberían ir juntas como es el caso en ποιμὴν ἐστὶν τῶν προβάτων (v. 10,2).¹⁸ Finalmente se encuentra el ejemplo de la antítesis o disyunción sintáctica acompañada de un sujeto participial como es el caso en los vv. 10, 1-2 y algunas veces en Juan (cf. 3,18.20s. 31.36; 4,13s; 7,18).

De las observaciones que acabamos de hacer puede concluirse que la composición de la primera parte del discurso del Buen Pastor o de la παρουσία con la nota del v. 6 procede del Evangelista. La distinción de "mashal" (vv. 1-2) y comentario (v. 3.5) carece de fundamento. El punto esencial de la adivinanza se halla en los versos centrales en que se describen las acciones del pastor en relación con sus ovejas (vv. 3s). La legitimidad del pastor aparece dada desde el principal fin de la παρουσία por la unión y adhesión del pastor con sus ovejas. La oposición semántica "extraño" - "familiaridad" constituye el denominador semántico que da a la παρουσία su

unidad y coherencia. Esta *παροιμία* no es una simple parábola, sino que se refiere ya desde el principio al contenido cristológico que va a ser desarrollado en la segunda parte del discurso del Buen Pastor.

Quisiera destacar la conformidad cristológica de la adivinanza o *παροιμία* con el pensamiento del Evangelista. Ya me he referido antes a la imagen distinta de grey que encontramos en 8,42-47: Los judíos tienen un padre, el diablo; no pueden entender su lenguaje (comp. v. 43 von 10,4d) ni oír su palabra (comp. v. 3,43b con 10,3b); no creen lo que dice Jesús (v. 45s) y no guardan su palabra (v. 5) es decir, no le siguen (comp. por el contrario 10,4c). El mismo contraste de las imágenes del ladrón, salteador y extraño y su oposición al pastor y sus ovejas de 10,1-5 se encuentran en 8,31-47. En el v. 47 encontramos una referencia a la comunidad joanea a nivel pragmático textual: "Quien es de Dios, escucha las palabras de Dios". Precisamente componen la Iglesia aquellos que escuchan las palabras de Dios.

Queda suficientemente probado que el acertijo o *παροιμία* (vv. 1) y su breve comentario (v. 6) han sido compuestos por el Evangelista; para ello no ha necesitado recurrir a aforismos ya hechos o a tradiciones religiosas especiales, sino que le bastaban las imágenes corrientes de la vida pastoril de Palestina.

La segunda parte del discurso del Buen Pastor adquiere el carácter de un discurso de revelación. Ha sido compuesto a base de elementos de la adivinanza pero sin seguir su secuencia narrativa. No es ya la narración en sí lo que importa sino el significado cristológico con que aparecen enriquecidos los temas tomados del acertijo. Esto explica que la conexión narrativa del discurso de revelación (10,7-18) sea mucho más deficiente que la de la adivinanza. También en ésta se deja columbrar el significado cristológico; el oyente o lector creyente relaciona sin más la adivinanza con la persona de Jesús y su obra salvífica. En la segunda parte o discurso de revelación aparece más destacado el significado cristológico y eclesiológico. Teniendo en cuenta estas observaciones no debemos de extrañarnos de las modificaciones que experimentan las imágenes tomadas de la primera parte y de la falta de lógica narrativa.¹⁹ De la coincidencia de temas teológicos en el discurso del Buen Pastor se deriva la falta de lógica narrativa.

Una cuestión especialmente difícil es la de determinar la historia de los textos y sobre todo su contexto vital o "Sitz im Leben" dentro de la tradición joanea.²⁰

P.R. Tragan concede al nivel redaccional una unidad literaria relativa del discurso del Buen Pastor.²¹ Pero un examen concienzudo descubre una coherencia textual deficiente.²² Se echa de menos un desarrollo progresivo y continuado que proviene de las diversas relecturas que ha experimentado el

texto de la *παροιμία* en las diversas situaciones por las que ha atravesado la comunidad joanea. Así piensa P.R. Tragan que en una época anterior con ocasión de las controversias entre el Evangelista o su comunidad con los jefes religiosos de Israel según el ejemplo de Jesús de Nazaret tuvieron su origen los vv. 10,7b-8. Jesús es presentado como el pastor mesiánico de las ovejas de Israel. Esa crítica de la comunidad joanea y ya antes de Jesús se remonta a la crítica de los profetas del AT contra los jefes religiosos de Israel. Esa primera relectura que tiene como punto de partida la antítesis de 10,1-2 muestra un carácter polémico antijudío. En una situación posterior de la comunidad joanea han tenido su origen los vv. 9-10 de carácter predominantemente soteriológico. Un estadio más tardío representan los vv. 11-13 que contienen una exhortación a los pastores de la comunidad joanea. Los vv. 14s. 17s son desarrollo cristológico posterior, más reciente que las añadiduras que los versos precedentes; el estadio más reciente está representado por el v.16, en que se alude a la misión de los gentiles.²³

La estructura del discurso de revelación descansa sobre cuatro sentencias que comienzan con "Yo soy": dos se refieren a Jesús en cuanto puerta (vv. 7b-10); las otras dos a Jesús como el Buen Pastor (vv. 11-18). La última palabra "Yo soy" contiene el punto cumbre del discurso del Buen Pastor y carece del acento polémico de las palabras anteriores.

La primera palabra "Yo soy" encierra algunos problemas tanto de crítica textual como de crítica literaria.²⁴ La frase *ἡ θύρα τῶν προβάτων* aparece algo extraña en el contexto actual pero admite una interpretación aceptable; no se necesita cambiarla por la variante *ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων*.²⁵ La frase de Jesús "Yo soy la puerta de las ovejas" (v. 7) significa que ésta desenmascara a los que se presentan ante las ovejas con una pretensión religiosa. Metonímicamente la puerta representa a Jesús y señala a todos los que se creen con una misión religiosa especial contraria a la de Jesús, como "ladrones y salteadores". El Evangelista observa que las ovejas no les escucharon porque no entraron por la puerta que representa a Jesús o es Jesús mismo. La expresión "ladrones y salteadores" se refiere en primer lugar a los fariseos o rabinos que en el tiempo del Evangelista han oprimido la iglesia de Juan.²⁶ Desde un punto de vista pragmático textual intenta el Evangelista fortalecer la fe de sus feligreses. En esta primera palabra "Yo soy" se recalca por una parte la legitimidad de la misión de Jesús en contraposición a los falsos enviados, llámense rabinos o en un horizonte universal falsos mensajeros religiosos y, por otra, el hecho eclesial de que la comunidad cristiana no se ha dejado seducir por sus enseñanzas engañosas ni ha cedido a la presión y terror de los rabinos.

La segunda palabra (v. 9) expresa la finalidad de la venida de Jesús en

contraste con el ladrón pero en el v. 10 aparece de forma positiva Jesús como el mediador que trae la salvación. Paulatinamente se echa de ver un acento más positivo y la preparación de las palabras “Yo soy el Buen Pastor” de vv. 11 y 14. Una comparación de los vv. 9-10 del discurso del Buen Pastor con Ez 34 permite comprobar que la figura del pastor mesiánico de Ez 34 aparece ya en los vv. 9-10 del discurso del Buen Pastor de san Juan (comp. 10,9c σωθήσεται con Ez 34, 22.29; 10,9e νομήν con Ez 34, 14s; 10,10a con Ez 34, 3-9; 10,10b con Ez 34,16.26s.29).

Tanto en la primera palabra “Yo soy la puerta” en el v. 7b como en la segunda en el v. 9 se observa una modificación del tema de la puerta de los vv. 1-2. En los vv. 1-2 la legitimidad del Buen Pastor y la ilegitimidad del ladrón y salteador viene dada por la relación con la puerta. También viene sugerida una relación entre las ovejas y la puerta: por la puerta no sólo entra el pastor en el aprisco sino que aquéllas son conducidas a través de la puerta a pacer (v. 3s). La puerta de los vv. 7-10 tiene una función crítica y hace referencia al tema del juicio.²⁷ Si las personas a que se alude en el v. 8a hubiesen entrado por la puerta, es decir Jesús, en el redil, se habrían convertido en ovejas de Jesús; no lo han hecho sino que han querido usurpar la autoridad de Jesús, por eso se han convertido en ladrones y salteadores, es decir, en asesinos de las ovejas que escuchan. En la segunda palabra de Jesús “Yo soy la puerta de las ovejas; si alguno entra se salvará” intenta el Evangelista al nivel pragmático del texto o de sus oyentes o lectores robustecer su fe en peligro (v. 9b); al nivel interno del texto tienen las palabras de Jesús un sentido misionero: “para salvarse hay que entrar por la puerta que es Jesús mismo”. Esas dos intenciones del texto joaneo responden a la intención del Evangelista: fortalecer la fe de sus fieles como condición para poder anunciar a los todavía no creyentes el mensaje de salvación, dicho en términos de san Juan, al Jesus praesens in discipulis (cf. 14,6). En el v. 10 destaca el autor la finalidad de la venida con la imagen opuesta del ladrón que sólo viene para matar. En los vv. 11-18 no se dirá que Jesús viene para privar de la vida a sus ovejas sino para entregarla por ellas. Las imágenes opuestas usadas por el autor sirven para realzar la función salvífica de Jesús. Una alusión a los fariseos, los adversarios de la iglesia joanea, es evidente; la historia de la curación del ciego de nacimiento ha puesto de manifiesto su comportamiento brutal echándole de la sinagoga por ser discípulo de Jesús.²⁸

La primera palabra “Yo soy el Buen Pastor” precisa el pensamiento ya expresado en el v.10b: la misión de Jesús tiene por fin dar su vida; este acto se convierte en acción salvífica en favor de sus ovejas (cf.v. 11). No falta tampoco aquí un punto de contacto de los vv. 11-13 con la adivinanza del principio: la unión del pastor con sus ovejas y el caminar delante de ellas (v.

3s) insinúan de forma velada la unión íntima de Jesús con sus ovejas y la entrega de su vida por ellas para defenderlas de sus enemigos (vv. 11-13).²⁹ La digresión del asalariado (vv. 12-13) sirve para realzar en forma de contraste la acción generosa del Buen Pastor (v. 11). Una comparación de los vv. 11-13 con Ez 34 permite descubrir temas semejantes: énfasis del “yo” de las palabras divinas (Ez 34,10.11.15.24s) y especialmente fórmula de presentación divina ἐγὼ εἰμι κύριος (Ez 34,15.24.27.30s) sugiere la fórmula joanea “Yo-soy...” (10,11.14). El celo de Jahvé por reunir su grey dispersa y defenderla de los animales dañinos (34,8-13.16.22) se asemeja a la actuación del Buen Pastor que da su vida para que el rebaño no se disperse y a su preocupación y cuidado por las ovejas en contraste con el desinterés del asalariado por las ovejas que no le pertenecen (Jn 10, 11b-13). Jesús es el Pastor mesiánico, davídico anunciado en Ez 34,23: καὶ ἀναστήσω ἐπ’ αὐτοὺς ποιμένα ἓνα καὶ ποιμανεῖ αὐτούς, τὸν δοῦλόν μου Δαυὶδ, καὶ ἔσται αὐτῶν ποιμήν. Los malos pastores de Israel no eran en realidad pastores según Ez 34: διὰ τὸ μὴ εἶναι ποιμένας (v. 5), παρὰ τὸ μὴ εἶναι ποιμένας (v. 8). Una expresión semejante emplea Juan para denominar al asalariado: καὶ οὐκ ὦν ποιμήν (v. 12). En el diálogo polémico después del discurso del Buen Pastor aparecen comentados el poder y la eficacia de la acción de Jesús: “Nadie las arrebatará de mi mano” (v. 28c). Estas palabras de Jesús hacen pensar en Ez 34: καὶ ἐκζητήσω τὰ πρόβατά μου ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν... καὶ ἐξελοῦμαι τὰ πρόβατά μου ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν (v. 10) καὶ ἐξελοῦμαι αὐτούς ἐκ χειρὸς τῶν καταδουλωσαμένων αὐτούς (v. 27). En Jn 10,28s es la situación distinta: “las ovejas de Jesús no se dispersaron a causa de malos pastores; Jesús y el Padre no lo han permitido ni lo permitirán.”³⁰

La última palabra “Yo soy el Buen Pastor” (vv. 14-18) presenta el punto cumbre de todo el discurso por su alcance cristológico, eclesiológico y el pensamiento de la misión.³¹ El pensamiento de la misión aparece de modo especial en el v. 18. Los antiguos y los modernos partidarios de la crítica literaria o de fuentes consideraron y consideran el v.16 como una glosa o adición de la así llamada por ellos redacción eclesiástica. Esta cuestión la trataremos brevemente a continuación. En los vv. 17-18 se da la razón en que se funda el ejercicio pastoral de Jesús; y consiste en su autoridad divina en cuanto es el Hijo enviado del Padre, tiene su origen último en la voluntad del Padre y en su amor a él.

Una comparación de los vv. 14-18 con Ez 34 permite descubrir temas semejantes: comp. Jn 10,14c con Ez 34,15.27.30; comp. el conocimiento mutuo entre Jesús y sus ovejas (10,14b) con el de Jahve en relación con sus ovejas (Ez 34,5s.8-12.15.22.30); comp. el tema de reunir las ovejas de 10, 16 con Ez 34, 12s; comp. el tema del único Pastor de 10,16 con Ez 34,23. I a

autoridad divina con que Jesús guarda su rebaño y que tiene su razón última en la de Dios (10,17s) no se comunica en Ez 34, 23 al anunciado Pastor davídico. En Ez 34 actúa sólo Jahvé; en cambio en Jn 10,1-18 el que actúa es sólo Jesús. Aquí se encuentra lo nuevo de la exégesis cristiana que al comentar y utilizar Ez 34 en el discurso del Buen Pastor hace ver la superación que implica la realización en relación con la promesa del AT.

b) *El problema crítico literario del v. 16*

Las principales objeciones de los autores que desde E. Schwartz y Wellhausen afirman que el v. 16 es una adición posterior de la así llamada por ellos redacción eclesiástica son las siguientes:³²

- α) El v. 16 rompe la conexión lógica entre los vv. 15 y 17;
- β) En el v.16 se habla de varios rebaños y apriscos, mientras en el discurso del Buen Pastor sólo se habla de un sólo rebaño y un solo aprisco;
- γ) Hasta el v.16 no aparecían las ovejas (πρόβατα) en el discurso del Buen Pastor formando un solo grupo de tal modo que se pudiera hablar de otras ovejas;
- δ) La identificación de Iglesia y redil, el especial énfasis puesto en la Iglesia universal y la misión, así como la tendencia de alegorizar indican preferencias de la redacción eclesiástica.

A esas objeciones respondo lo siguiente:

- α) De una ruptura del nexo lógico entre los vv. 15 y 17 no se puede hablar sin más ni más, dado que el pensamiento cristológico del v. 17 ha experimentado en comparación con el del v. 15 un cambio.³³ Por otra parte se encuentran los temas cristológicos y eclesiológicos del v. 16 en los v. 14s. Lo nuevo del v. 16 es el pensamiento de pastorear Jesús las otras ovejas. Este nuevo tema produce la impresión de que el v. 16 interrumpa el hilo del discurso. La observación de R. Bultmann de que la redacción eclesiástica introdujo en este lugar el tema de la misión "porque lo echó de menos en el discurso del Buen Pastor" sugiere sin pretenderlo expresamente que el v. 16 no carece de conexión lógica en su contexto actual³⁴. Si bien R. Bultmann reconoce que el tema de la misión del v. 16 pega bien en este lugar, no puede atribuir este verso al Evangelista por razones referentes a la historia del tema y hermenéuticas.
- β) El pronombre demostrativo ταύτης se refiere al v.1 sin oponer el aprisco del v.1 a otros apriscos.³⁵ En el v.16 no se alude a varios rebaños pues las ovejas mencionadas en el v.16 no forman ningún rebaño sino que se encuentran dispersas. La voluntad de Jesús es precisamente reunir esas ovejas dispersas en su rebaño ya existente.
- γ) Ni en el v.16a ni en el v.1 se debe identificar la palabra αὐλή con la

Iglesia. La Iglesia se compone de las ovejas que siguen al Pastor (v. 4) y aparece simbolizada y significada por la palabra ποιμήν. La αὐλή de los vv. 1 y 16 se refiere al pueblo judío y no a la Iglesia. La preocupación por la Iglesia universal y la misión no son temas preferidos sólo de la redacción sino también del Evangelista. Finalmente no se debe exagerar la tendencia alegorizante del v. 16; también se encuentran tales rasgos en el resto del discurso y en otras partes que los exegetas críticos no dudan en atribuir al Evangelista (cf. 4,35s).

δ) Un argumento que apoya la tesis de que el v.16 pertenece al plan original del Evangelista es la conclusión sacada arriba que éste se sirvió de Ez 34 para la composición del discurso del Buen Pastor. Ahora bien tanto en Ez 34, 16.28 como en 10,16 se encuentra el tema de la dispersión; en Ez 34,23 y en Jn 10,16 aparece el único Pastor. La potestad universal y absoluta de Jesús que se encuentra repetida en el resto del discurso insinuaba ya de por sí su obra misionera de reunir en su Iglesia a los no judíos, en especial a los gentiles³⁶.

2. Refutación de la tesis sobre el carácter adicional o redaccional del discurso del Buen Pastor (Jn 10, 1-18)

En un artículo reciente *Offene Fragen zu Joh 10* ha intentado impugnar U. Busse la opinión corriente sobre todo en una buena parte de la exégesis protestante desde finales del siglo pasado de que Jn 10,1 1-18 no entraba en el plan original del Evangelista, sino que es una adición posterior de la redacción eclesiástica. Su argumentación se reduce a demostrar que los fariseos que juegan un papel importante en el cap.9 y que en su comportamiento con el ciego de nacimiento se manifiestan como los malos pastores de Israel a que se refiere Ez 34, son los adversarios del Buen Pastor en Jn 10,1-18 a quienes no escucharon las ovejas³⁷. La deficiencia del artículo de U. Busse está en no haber sometido a un examen comparativo más profundo la cristología y eclesiología de Jn 10,1-18 con la del Evangelista. Ni P.R. Tragan ni W. Langbrandtner tienen inconveniente en admitir que la inserción del discurso del Buen Pastor después del cap. 9 no carece de fundamento. P.R. Tragan usando de modo unilateral el método de la crítica literaria pero, sobre todo, el de la historia de la tradición atomizó el texto y reconstruyó arbitrariamente la historia de la comunidad joanea contenida en Jn 10,1-18³⁸. Un estudio comparativo riguroso de Jn 10,1-18 con el resto del Cuarto Evangelio habría evitado tales deformaciones teológicas e históricas. Dos autores que últimamente han insistido sobre el carácter redaccional de Jn 10,1-18 han sido W. Langbrandtner y J. Becker. Ambos autores han contribuido de forma especial al resurgimiento del método de la crítica literaria o de las fuentes uniéndole con el del estudio comparativo de la ideas religiosas en el contexto de una

interpretación hermenéutica y dialéctica de origen protestante³⁹. Por lo que se refiere a la concepción teológica que W. Langbrandtner descubre en Jn 10,1-18 me permito resumir sus tesis principales y hacer las correspondientes observaciones.

a) El dualismo cósmológico-cristológico del documento-base del Evangelista "Dios-Cristo-creyente – mundo" ha desaparecido para dar lugar en Jn 10, 1-18 al dualismo horizontal típico de la redacción eclesiástica "Iglesia - mundo"; la salvación no tiene ya lugar por la fe en cuanto negación del mundo, sino por la ortodoxia de los fieles y su pertenencia a la Iglesia. Así los vv. 10,19-21.24s.30 pertenecen al documento-base del Evangelista y muestran una cristología de corte dualista y cosmológico, mientras 10,1-18.26-29 pertenecen a la redacción según la cual lo importante no es tanto creer como pertenecer a la Iglesia. Pero ¿es sensato suponer que una semejante redacción aceptase un tal documento-base herético, de orientación gnóstica y que lo fuese rellenando con la meticulosidad con que W. Langbrandtner ha ido separando cada palabra e indicando cuál pertenece al documento-base y cuál al suplemento de la redacción?

b) Respecto a la cristología opina W. Langbrandtner que en el documento-base el Padre y su Revelador forman una sola esencia, mientras en el texto de la redacción eclesiástica forman dos esencias pero de tal modo que Jesús es el fundamento de la Iglesia y sólo imagen del Padre; Jesús es el punto de enlace entre el Padre y la comunidad joanea; el discípulo fiel participa de la redención propiamente no por la fe como negación del mundo, sino por medio de Jesús, el Pastor de la comunidad eclesial o, dicho con otras palabras, perteneciendo a la Iglesia cuya unidad se funda en Jesús (10,16). Esa caricatura de la cristología del Evangelista y de la Escuela joanea es sólo posible concediendo a la gnosis una importancia clave; pero un examen atento y diligente de la manera de hacer exégesis de W. Langbrandtner pone de manifiesto su tendencia a introducir elementos ajenos al texto.⁴⁰

c) Mientras la cristología del documento-base se funda en la oposición de la esfera celeste y de la terrena, la cristología de la redacción estriba en que Cristo entra en contacto con la esfera terrestre, mundana y asume la carne; su cristología es antidoceta y la cuestión del carácter sacrificial de la muerte de Cristo jugó una grande importancia con ocasión del docetismo en la comunidad de Juan. En relación con el discurso del Buen Pastor piensa W. Langbrandtner que la discusión que sigue en 10,19-21 se refiere a la cuestión del valor sacrificial de la muerte de Jesús.⁴¹ Pero W. Langbrandtner pasa por alto el alcance universal de la obra de Jesús, el Pastor único y legítimo de las ovejas (cf. 10, 1s. 7-10).⁴²

d) W. Langbrandtner intenta destacar la eclesiología del discurso del Buen

Pastor en detrimento del tema cristológico en 10,1-18. Según él no se encuentran temas de discusión cristológica entre Jesús y los judíos; las tres imágenes (vv. 1-6.7-10.11-18) encierran sólo contenido eclesiológico. Sin embargo no parece prestar W. Langbrandtner atención a la viva polémica de los vv. 1-13, que en modo alguno se debe relacionar con supuestos herejes de la comunidad joanea sino más bien con los jefes de la sinagoga. No sólo las dos primeras palabras "Yo soy la puerta" (vv. 7.9) sino las otras dos "Yo soy el Buen Pastor" (vv. 11-14) ponen de relieve la autorrevelación de Jesús como el Buen Pastor que no deja de tener repercusiones para los no creyentes como indica la discusión que cierra el discurso en 10,19-21.⁴³ En Jn 10,1-18 no está en discusión el acto de fe, sino sus consecuencias, es decir, el seguimiento del Buen Pastor. Como en 10,31s – este verso pertenece según W. Langbrandtner al documento-base del Evangelista⁴⁴ – se inculca también en el discurso del Buen Pastor el seguir a Jesús y permanecer con él (cf. vv. 3s. 8b. 9a. 14-16). La oposición entre el documento-base y la redacción – utilizando la terminología del autor – desaparece si se considera que el Evangelista no quiere destacar el hecho de que el creyente está en relación con otros creyentes, aunque lo dé por supuesto; las imágenes de los discípulos que acompañan a Jesús y de la grey que sigue al Buen Pastor lo evidencian. Sin embargo no se habla en modo alguno en los textos que W. Langbrandtner atribuye a la redacción de la comunidad eclesial como una realidad o magnitud que actúa de mediadora de la redención de Jesús.⁴⁵ Para no hacer excesiva esta exposición renuncio a examinar más detalles de la tesis doctoral del mencionado autor; la oposición que crea es artificial. La única diferencia importante entre el Evangelista y su escuela – prefiero esta nomenclatura a la de R. Bultmann y sus discípulos por carecer de connotaciones tendenciosas – es que aquél pone en el centro de su Evangelio a Jesús, el *Jesus praesens*, mientras los discípulos o la Iglesia quedan en segundo plano; la escuela joanea sin dejar de recalcar la presencia de Jesús, dirige su atención a la Iglesia para orientarla más prácticamente (cf. 13,34s; caps. 15-17 y 21): los problemas de permanencia en Jesús o la Iglesia (15,1-17), las persecuciones y misión (15,18-27; 16,1-33), la unidad de la Iglesia (cap. 17), misión y ministerios (cap. 21).

W. Langbrandtner reconoce que la redacción no sin cierta razón y fundamento insertó el discurso del Buen Pastor después del cap. 9. Después del cap.9, en que se representa el conflicto del creyente con el mundo, cuyos representantes son los judíos, tienen su lugar apropiado el discurso de Jesús en 9,39-41 en que condena al mundo, es decir, a los fariseos, y el discurso del Buen Pastor en que él expone su misión de reunir y conservar la comunidad de sus discípulos.⁴⁶

Yo quisiera recalcar que el tema de la Iglesia no aparece de repente en

Jn 10,1-18.26-29 sin preparación anterior. F. Hahn señala la preparación del tema de la Iglesia en los capítulos anteriores (cf. 6,35-40.44s; 7,37-39; 8,31s. 51).⁴⁷ Pero en los primeros capítulos del Evangelio tiene la revelación de Jesús como objeto reunir a los discípulos (1,35-51; 4,31-42). El comportamiento de las ovejas que escuchan la voz de su pastor y le siguen tiene su realización práctica ya en 1,51 y en la misión de los samaritanos (4,31-42). En los caps. 7-9 permanece la Iglesia en la penumbra, pero en 7,47ss se alude a los discípulos de Jesús que son tenidos por los fariseos como ignorantes y extraviados (cf. 9,34); en 8,12 sigue la comunidad de discípulos a Jesús y participan de la luz de la vida - una clara alusión al nivel pragmático del texto -; en 8,37-59 aparece de nuevo la oposición entre la comunidad que escucha la palabra de Dios (8,47) y la guarda (v.51), mientras los judíos que no permanecen en la palabra de Jesús no pueden convertirse en discípulos de Jesús (v. 31) ni reconocer su lenguaje ni entender su palabra (v. 43); en 9,28 se hace mención de los discípulos de Jesús y de los discípulos de Moisés. Si se tiene en cuenta el nivel pragmático del texto del Evangelio o dicho con otras palabras, sus destinatarios, es evidente que se han reconocido en esos discípulos que se encuentran en la penumbra junto a Jesús.

J. Becker considera el discurso del Buen Pastor (10,1-18.26-29) como una añadidura de la redacción eclesiástica. En lo fundamental coincide con W. Langbrandtner, si bien introduce algunas modificaciones. Con el Evangelista entra la gnosis en la comunidad joanea y por medio de la gnosis quiere vencer el determinismo de corte qumránico que ya antes del Evangelista se había apoderado de la comunidad; pretende introducir en la comunidad una cristología de orientación dualista y cosmológica y de este modo estimularla para la misión - una misión que en realidad no es otra cosa que condenar al mundo y recibir a los predestinados por Dios.⁴⁸ Los esfuerzos del Evangelista son inútiles porque la comunidad se encierra de nuevo en sí misma en una actitud de oposición al mundo, víctima de una disposición de ánimo fatalista y determinista: el mundo es incapaz de convertirse.⁴⁹ Según esto no puede comprender J. Becker que Jesús hable a los judíos en el discurso del Buen Pastor (cf. 10,1.6s 19ss); no se trata por tanto de una revelación para el mundo sino de una interpretación alegórica para la comunidad, por tanto las palabras "Yo soy" no son fórmulas de reconocimiento ("Recognitionsformeln" según R. Bultmann, W. Langbrandtner y otros), sino fórmulas de identificación.⁵⁰ El discurso de Jesús permanece oscuro para los judíos y los discípulos de Jesús; sólo es inteligible para la Iglesia después de Pascua por la acción del Paráclito o del Jesús glorificado.⁵¹ La predicación del Jesús joaneo o de la Iglesia se dirige sólo a los hijos de Dios predestinados por él, no al mundo sin más.⁵² A diferencia de W. Langbrandtner no cuenta con herejes durante la etapa en

que se escribió el Evangelio; pero el carácter sacrificial de la muerte de Jesús es un tema importante de la redacción.⁵³

Respecto a la concepción que J. Becker tiene de Jn 10,1-18 me permito hacer las siguientes objeciones.

a) Ciertamente se subraya la relación mutua entre el Pastor y sus ovejas y el permanecer de las ovejas junto a su pastor (cf. vv. 4s.8b.9.14b.16b) y del Pastor con sus ovejas (vv.4.11-16). Ese tema no es nuevo (cf. 1,37ss; 6,37-40; 8,12.31; 9,35ss). El tema de la predestinación en sentido determinista no se encuentra en el discurso del Buen Pastor ni en el resto del Evangelio; es una conclusión lógica una vez supuesta la hipótesis del carácter gnostizante de la teología del Evangelista y de la redacción.⁵⁴ En Jn 10,1-18 no reflexiona el Evangelista si en el aprisco hay o no otras ovejas distintas de las suyas; por tanto es improcedente hablar de predestinación - determinista, como entiende J. Becker la predestinación.⁵⁵ Si bien es verdad que el Evangelista acentúa aquí la unión mutua entre el Pastor y las ovejas, no se deja sin embargo de llamar la atención sobre la fe como el principio de esa relación (comp. 10,8b.9 con 26s).

b) Respecto al carácter de la *παροιμία* y del discurso de revelación y en especial de las palabras "Yo soy" es improbable interpretarlas como fórmulas de identificación que interpretan la *παροιμία* de forma alegórica; su concepción de la redacción eclesiástica le obliga a entenderlas de este modo. Se trata de fórmulas de presentación como en los otros lugares donde aparecen (cf. 6,35; 8,12; 11,25s; 14,6).⁵⁶

El discurso del Buen Pastor no es un cuerpo extraño dentro de la teología del Evangelista, sino que cuadra bien con el plan general del evangelio de san Juan. Su posición en su lugar actual corresponde a la sucesión de los hechos de la vida de Jesús: después de su revelación pública por la palabra y la curación del ciego de nacimiento como signo de su revelación a un hombre que se convierte en prototipo de la fe para los demás y antes del último dramático encuentro público con los judíos y de su último gran signo.⁵⁷ Esto no quita que tal vez la realización del plan no pudo ser alcanzado con toda perfección o que incluso pudiera haber sido retocada por algún discípulo respetando su concepción. Así se podrían explicar algunas discrepancias textuales.

II. La figura del Buen Pastor en Jn 10 y en el contexto general del Cuarto Evangelio y la respuesta de su grey

1. La relación del Buen Pastor con su grey

a) *El Buen Pastor reúne a la comunidad de discípulos en torno a su persona por medio de su palabra (10,3)*

Durante su vida pública reúne Jesús sus discípulos por medio de su palabra revelante y de las acciones milagrosas de sus signos. Él tema constante de su predicación es que El es Hijo enviado por el Padre al mundo. Con ocasión del prendimiento, pasión y muerte se dispersa la comunidad de los discípulos como les profetizara Jesús al final del tercer discurso de despedida (16, 32); esa dispersión de la grey es sólo temporal. Con su aparición ante los discípulos la tarde del día de Pascua reúne Jesús su comunidad para siempre, la envía al mundo como testigo de su resurrección, le comunica el Espíritu Santo y la hace depositaria de administrar la salvación.⁵⁸ En el símil o adivinanza (vv. 1-5) aparece el Pastor reuniendo a su grey con su voz, o sea Jesús comienza a reunir sus discípulos viniendo a su encuentro y dirigiéndoles la palabra (comp. v. 3 con 1,35-39). A Jesús no se le puede imaginar sin sus discípulos, sin su comunidad eclesial como al pastor no se le puede imaginar sin su grey. Esta afirmación es válida para todo el NT, pero tal vez de un modo especial para Juan. La respuesta a la acción de reunir se llama en relación con la comunidad “permanecer”. La finalidad de formar Jesús una comunidad es para que los discípulos estén con él y perezcan siempre con él (cf. 1,39; 8,31.35; 15,4-7.9s). Permanecer con o en Jesús significa permanecer en Dios, ver la revelación del Padre en las palabras y signos de Jesús, contemplar su gloria (2,11). La palabra gloria no debe entenderse en un sentido estático, sino más bien dinámico en cuanto la manifestación del amor del Padre revelado en el Hijo enviado al mundo (cf. 3,16s).

b) *El Buen Pastor precede y guía a su grey (vv.4s)*

Jesús en cuanto Buen Pastor se pone al frente de su grey. Al moverse los discípulos detrás del Buen Pastor aparecen como comunidad, siendo éste el lazo que los une entre sí. Al ir delante de ellos los ilumina con su luz divina (8,12). La autoridad del Buen Pastor para reunir su comunidad de discípulos se basa no ya sólo en que es el Pastor mesiánico anunciado en Ez 34, sino, sobre todo, en que es el Hijo enviado por el Padre. Su condición divina aparece todavía veladamente en el símil, pero el lector creyente sabe enseguida que el Buen Pastor es el Hijo enviado por el Padre. Puesto que los judíos no

han entendido nunca esa verdad fundamental no pueden tampoco ahora entender el sentido de la adivinanza (v. 6). Los discípulos que siguen a Jesús y poseen la fe iluminada pascual de la cual el Discípulo amado da ejemplo excelente, saben que Jesús en cuanto es el Hijo enviado por el Padre es el Buen Pastor. No puede haber fuera de él otros pastores; fuera de él sólo hay extraños, ladrones y salteadores porque carecen de legitimación. Entran por lugares prohibidos en el redil y carecen - permítaseme usar un término nada joaneó - del carisma del Buen Pastor. Los discípulos que poseen la fe perfecta, iluminada del día de Pascua no seguirán a "extraños". Los discípulos que poseyendo la fe pascual han gustado ya de la cercanía del Buen Pastor no seguirán a "extraños".

c) *"Yo soy la Puerta de las ovejas"* (vv.7-10)

En la primera palabra "Yo soy la Puerta de las ovejas" (v.7) se destaca la misión y autoridad exclusivas de Jesús de reunir la comunidad eclesial. Como la voz del Pastor, el caminar detrás de él crea comunidad en cuanto fundan una relación entre los componentes de la grey, así la puerta por donde salen y entran las ovejas todos los días da lugar a una relación entre las que forman el rebaño (cf. vv. 7-9).⁵⁹ Pero la puerta de Jn 10,7s desenmascara a los ladrones salteadores; por eso las ovejas no los escucharon. Algunos autores entienden la afirmación: "Yo soy la Puerta de las ovejas" en el sentido de que por ella entran los pastores de la comunidad al redil de las ovejas. El sentido no es ese sino el siguiente: Esa puerta es sólo la Puerta de las ovejas, o sea Jesús; entrar por la puerta, Jesús, significa convertirse en oveja. Si los rabinos o fariseos hubiesen entrado por la puerta, significaría que también se habrían convertido en ovejas de Jesús. La puerta los ha desenmascarado, por eso los califica Jesús en el v. 8 de ladrones y salteadores y señala la reacción negativa de las ovejas o de los discípulos.

La segunda palabra "Yo soy la Puerta de las ovejas" indica la misión salvífica de Jesús de modo general sin especificar los modos de su realización (vv. 9s). Los temas cristológicos y soteriológicos contenidos en las cuatro palabras "Yo soy" aparecen bien escalonados. En los vv. 7-8 se expresan las ofertas diametralmente opuestas del Buen Pastor y sus rivales y la aceptación o rechazo por parte de las ovejas en uno u otro caso. En los vv. 9-10 se indica que la finalidad de la misión del Buen Pastor es la salvación de los que le pertenecen, pero al mismo tiempo se señala con la expresión bipolar "entrar y salir" la libertad o familiaridad con que se realizan la salvación y el mantenimiento de los confiados a su cuidado pastoral; por el contrario el rival del Buen Pastor sólo causa muerte y terror. Se vuelve a recalcar la finalidad de la

misión de Jesús elevando el objeto de su misión: "Yo he venido para que tengan la vida sobrenatural y la tengan en sobreabundancia". Esta promesa tendrá su cumplimiento por medio de su exaltación en la cruz cuando el Buen Pastor atraiga a todos a sí (comp. 12,32 con 19,37). Paradójicamente se realizará esa promesa en el momento de mayor fracaso aparente de Jesús. Una vez preparadò así el pensamiento de la primera palabra "Yo soy el Buen Pastor" (vv. 11-13) se pasa a exponer el tema de que todos los esfuerzos de los adversarios del Buen Pastor por dispersar o destruir la comunidad eclesial no tendrán resultado alguno. Si bien momentáneamente se dispersaron sus discípulos con ocasión de su prendimiento, pasión y muerte (cf. 16,32), fue sólo una dispersión temporal. La exaltación y glorificación del Buen Pastor y su aparición a los discípulos la tarde del día de Pascua fueron el principio de su unión definitiva con sus discípulos (comp. 12,32 con 20,19-23). ¿Dónde reside la razón de esa entrega total del Buen Pastor por su Iglesia? No es otra que su amor sin límites, lo cual le diferencia del pastor asalariado, que cumple su función de guardar el rebaño sólo por interés propio pero no por amor a las ovejas (vv. 11-13). Si Jesús no abandonó a su Iglesia durante su vida terrena, es imposible que la abandone una vez que ha sido exaltado y glorificado. Su voluntad es que su Iglesia sea una; sólo en la unidad de su Iglesia participan sus discípulos de la vida sobrenatural, sobreabundante (cf. Jn 17). No se puede ser discípulo de Jesús desconectado de la Iglesia concreta. El Evangelista no conoce el problema ecuménico de nuestro tiempo; para él y su escuela se planteaba la pertenencia concreta a la comunidad joanea de forma radical, más aún martirial (comp. 12,25s con 9,22; 12,42; 16,2). El tema del amor de Jesús por sus ovejas que le lleva a dar su vida por ellas sirve de conexión con la segunda palabra "Yo soy el Buen Pastor" (vv. 14-15). Aquí se encuentra el punto culminante de todo el discurso.⁶⁰ El trato familiar y conocimiento mutuos entre el Buen Pastor y sus discípulos tienen su origen en la iniciativa divina del Padre y del Hijo. Una unión pseudomística en que el discípulo se convirtiera esencialmente en Dios como defendían los gnósticos o defienden pseudomísticos es simplemente absurda.⁶¹ La estructura del texto de los vv. 14-15 es incompatible con esa interpretación pseudomística: la iniciativa primordial se encuentra en el Padre que envía al Hijo para entregar su vida por la ovejas y en el hecho concreto de su muerte en la cruz. Los discípulos que han venido a formar el rebaño del Buen Pastor no pueden alardear de sus propios méritos, pues el ser discípulo de Jesús es una elección gratuita (cf. 15,16). Jesús elige y llama a sus primeros discípulos (cf. 1,35-51). Pero esa elección no tiene nada que ver con una predestinación determinista en la que desaparecería el elemento primordial de todo el discurso: el amor del Buen Pastor a sus discípulos. En realidad encontramos en 10,14s el tema fundamen-

tal del primer discurso de Jesús al principio del Cuarto Evangelio: "Tanto amó Dios al mundo que le dió a su unigénito Hijo para que todo el que crea no perezca sino tenga la vida" (3,16). El Padre no ha retractado ese plan primordial sino que por la muerte de su Hijo lo ha llevado a su perfección. Ese amor se hace por la exaltación y glorificación del Hijo presente en su Iglesia, en sus discípulos, alcanzando una realización mística en el verdadero significado de la palabra. Los vv. siguientes impiden una falsa interpretación en sentido pseudomístico y gnóstico. El amor del Buen Pastor a sus discípulos no es estático sino dinámico, que mira a la expansión misionera de la obra redentora de Jesús (cf. v.16). En segundo lugar se recalca una vez más el fundamento de la obra salvadora del Buen Pastor: el amor primordial del Padre y la entrega libre y generosa del Hijo hasta la muerte (vv. 17-18).

2. La respuesta de los discípulos a la solicitud del Buen Pastor

Con frecuencia tendemos a neutralizar la fuerza del discurso del Buen Pastor aplicándolo en primer lugar a cómo tenemos que comportarnos con nuestros inferiores. Esa forma de aplicación no es ilegítima y contraria al pensamiento del Cuarto Evangelio; pero no es el Evangelista sino la escuela joanea quien ha aplicado a Pedro rasgos de la figura del Buen Pastor. El Evangelista relativiza notablemente la función del discípulo con relación a comunicar la vida divina a los demás hombres; el misionero se reduce a poner en comunicación con Jesús y una vez cumplida esa función desaparece para que el nuevo creyente entre en contacto inmediato y directo con Jesús (cf. 1,35-51; 4,7-42). Pero del que hace las veces del Buen Pastor - teniendo en cuenta la enorme distancia entre Jesús el Buen Pastor por excelencia y el pastor que tiene a su cargo el servicio de una comunidad de discípulos de Jesús - pide Jesús un amor a Él preeminente; el que se dedica al trabajo pastoral tiene que esforzarse por amar a Jesús más que todos aquellos que están a su cuidado. Ese amor sobresaliente a Jesús le llevará tal vez a la muerte como a Pedro (cf. 21,15-19). Pero volvamos al discurso del Buen Pastor del Evangelista en Jn 10,1-18. El verdadero discípulo del Buen Pastor tiene que esforzarse por desarrollar una percepción espiritual que le haga conocer la voz del Buen Pastor y saber distinguir su voz de la de los "extraños" (cf. vv. 3ss). No escucha a los que se arrojan el derecho sólo propio de Jesús de hacer promesas de salvación; en tiempo del Evangelista eran los rabinos los rivales del Buen Pastor, hoy en día es la gama de ofrecimientos religiosos e ideológicos sin duda alguna mucho más amplia (cf. 7s). Dado el embotamiento de muchos cristianos y su falta de percepción espiritual para escuchar la voz del Buen Pastor no es extraño que falle la inclinación a seguir fielmente a Jesús

(v.4). Seguir al Buen Pastor no significa coartación de la propia libertad sino la satisfacción de los deseos humanos más profundos (vv. 9-10). Las palabras "Yo soy el Buen Pastor" (vv. 14-16) piden del discípulo fiel la correspondencia más generosa y el esfuerzo por llegar al trato familiar más profundo con Jesús así como el estar dispuesto a prestarle pies y voz para hacer llegar el mensaje a las ovejas que todavía no pertenecen a la grey del Buen Pastor (v. 16).

III. Recepción de la figura del Buen Pastor en las nuevas Constituciones salesianas

Muchas de las ideas expuestas en las páginas anteriores se encuentran en el texto de las Constituciones renovadas sin que se haga expresa alusión al Cuarto Evangelio. En general predomina la aplicación de la figura del Buen Pastor a Don Bosco y al salesiano siguiendo no el discurso del Evangelista, sino la escena junto al mar de Genesaret en que Jesús confía a Simón Pedro el cuidado pastoral de la Iglesia. Las Constituciones salesianas comienzan con una cita de Ez 34,11.23 en que Dios anuncia su intención de buscar sus ovejas dispersas... y de poner un Pastor... para apacentarlas. Ya hemos indicado anteriormente que ese texto de Ez 34 está a la base de Jn 10,1-18. Por el contexto siguiente parece aplicarse a san Juan Bosco. Imitando al Buen Pastor, prometió don Bosco que hasta el último respiro de su vida estaría entregado a sus jóvenes (comp. Const. 1 con Jn 10,14-15). Así como el Buen Pastor se cuida de las ovejas en peligro así también el salesiano se preocupa de la juventud pobre, abandonada y en peligro (comp. Const. 26 con Jn 10,11-13). El salesiano se siente especialmente sensible al leer el Evangelio, entre otros puntos, por la actitud del Buen Pastor que con su bondad y entrega gana los corazones de la gente (Const. 11). Se habla del espíritu de familia (Const. 38); de la simpatía y facilidad en trabar contacto con la juventud (Const. 39). Sin duda alguna responden esas afirmaciones a la actitud el Buen Pastor con sus ovejas (cf. Jn 10,3s.9-15). Por otra parte la preocupación pastoral de don Bosco por la salvación corresponde a la del Buen Pastor (comp. Const. 21 con Jn 10,11-13). La función ministerial del sacerdote o diácono salesianos, que contribuyen al desarrollo humano integral y a la educación en la fe, les hace signo de Cristo, el Buen Pastor, especialmente con el anuncio del Evangelio y la administración de los sacramentos (cf. Const. 45 con Jn 10,4.9-10). También se recalca en atención al salesiano que "nuestro saber más sublime es conocer a Cristo" (Const. 34); en el discurso del Buen Pastor se habla del conocimiento mutuo entre Él y sus ovejas (cf. 10.14s). Igualmente se habla del encuentro con Cristo escuchando su palabra, en la oración y los sacramen-

tos (Const. 36); aunque en el discurso del Buen Pastor no se especifica otro modo de encuentro que no sea la palabra (cf. vv. 3-4.7.16), habla el Cuarto Evangelio de los sacramentos como lugar de encuentro con Jesús (6,51-58; 21,12s) y de la fuerza de la oración (14,13s; 15,7.16; 16,23). Se cita una frase (Jn 15,5) que no se encuentra en el discurso del Buen Pastor, pero que expresa la unión con Jesús, de quien procede toda la eficacia del trabajo apostólico: "Sin mí no podéis hacer nada". Esa unión con Jesús viene expuesta en Jn 10,14s (cf. 14,19-24). Ese pensamiento viene expresado en otro texto de las Constituciones: "El salesiano saca su fuerza apostólica del amor del Buen Pastor, cuyo testigo quiere ser, y participa de la riqueza espiritual que le ofrece la comunidad" (Const. 95). La unión del cristiano con el Buen Pastor no discurre por otras pistas que las de su Iglesia, para el salesiano la Congregación y, en concreto, su comunidad. En el Cuarto Evangelio se habla de que los discípulos juntamente con el Paráclito, el Espíritu de la verdad, darán testimonio de Jesús (cf. 15,26s; cf. también 3,11). "De nuestro amor a Cristo nace inseparablemente el amor a la Iglesia" (Const. 13). Y en otros lugares de las Constituciones se subraya el compromiso misionero de los salesianos (cf. Const. 30; 57). Ya hemos indicado el sentido dinámico de la comunidad eclesial reunida en torno al Buen Pastor; después de la resurrección de Cristo hará escuchar la voz del buen Pastor entre aquellos que aun se encuentran dispersos (cf. 10.16).

Como conclusión se puede comprobar que el tema cristológico del Buen Pastor ocupa un lugar importante en nuestras Constituciones, pero dada la orientación intensamente pastoral de la Congregación queda algo neutralizada la orientación marcadamente cristológica del Evangelista según la cual sólo hay un Pastor y todos los que se relacionan con Él son sus ovejas. Esta concepción responde a la orientación del Evangelista de que Jesús en cuanto Hijo enviado del Padre es el centro de su evangelio que eclipsa todos los demás aspectos (Iglesia, carismas, ministerios, etc.). La escuela joanea ha cedido algo en esa línea casi exclusivamente joanea y ha vuelto su atención a la Iglesia. Pero en modo alguno se puede hablar de teologías opuestas, sino más bien complementarias.

- ¹ Cf. W. LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche* (BET 6), Frankfurt a. M. 1977, pp. 46-50; J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes I* (ÖTK 4/1), Gütersloh-Würzburg 1979, pp. 326-334.
- ² M. E. BOISMARD - A. LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean*, Paris 1977, pp. 263-271 conciben la formación del Evangelio de San Juan y, de modo especial, Jn 10,1-18 casi exclusivamente desde el punto de vista crítico-literario: las diversas capas literarias reflejan la diversa situación histórica de la comunidad joánica. P. R. TRAGAN, *La parabole du "Pasteur" et ses explications: Jean 10,1-18* (StAns 67), Rom 1980, pp. 195-233 pretende descubrir diversas capas tomadas de la tradición, que el autor de Jn 10,1-18 no logró unificar satisfactoriamente.
- ³ Nombramos algunos de los más conocidos: E. SCHWARTZ, *Aporien im vierten Evangelium III*, en: NGG phil.-hist. Kl., Berlin 1908, p. 164; J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908, p. 49; E. HIRSCH, *Studien zum vierten Evangelium*, Tübinga 1936, p. 83; E. SCHWEIZER, *Ego eimi* (FRLANT 56), Gotinga 1939,² 1965, p. 150; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), (1941),¹⁸ (1964), p. 292. Algunos autores más modernos niegan que el v. 16 provenga del Evangelista: K.M. FISCHER, *Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser*, en: *Gnosis und Neues Testament* (K.W. Tröger, ed.), Berlin 1973 p. 252; S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Gotinga 1972, p. 151. W. LANGBRANDTNER, o.c. 46-50 atribuye todo el discurso del Buen Pastor a la "Redacción eclesiástica" sin distinguir el v. 16 del resto; J. BECKER I 311s. 324-334 considera, sin embargo, el v. 16 una glosa dentro del discurso del Buen Pastor creado por la "Redacción eclesiástica", E. HAENCHEN, *Johannesevangelium*, Tübinga 1980, p. 394 atribuye el v. 16 al redactor del Evangelio de San Juan. M.-E. BOISMARD - A. LAMOUILLE, o.c. pp. 267.271 tienen el v.16 por una adición posterior no de Juan II, sino de Juan III.
- ⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium II* (HThK IV, 1-4), Friburgo-Basilea-Viena 1971, p. 349 considera los vv. 19-21 como "una conclusión apropiada para el relato del "Ciego de nacimiento". Así también J. BLANK, *Das Evangelium nach Johannes 4/1b*, Düsseldorf 1981, pp. 216ss.
- ⁵ J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK - tomo especial) (E. Fascher, ed.), Berlin 1976, pp. 196ss mantiene la forma actual del discurso del Buen Pastor, renunciando a cambios textuales, pero es de la opinión de que los vv. 1-18.27-30 son una composición anterior a nuestro texto de Jn 10,1-39 F. HAHN, *Die Hirtenrede in Joh 10*, en: *Theologia crucis - signum crucis* (FS E. Dinkler), Tübinga 1979, pp. 185-200 cuenta también con un antiguo discurso del Buen Pastor, que constaba de los vv. 1-5.11-13.14-18.26b-30.
- ⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG II, o.c. 350.
- ⁷ Cf. P. R. TRAGAN, o.c. 223ss.
- ⁸ Cf. M. RODRÍGUEZ, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie* (FzB 55), Würzburg 1987, p. 96.
- ⁹ Cf. J.A.T. ROBINSON, *The Parable of John 10,1-5*: ZNW 46 (1955) 233-240; J.J. O'ROURKE, *Jo 10,1-18: Series Parabolarum?*: VD 42 (1964) 22-25; R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII* (AncB), Garden City-New York 1966, pp. 391ss.
- ¹⁰ Cf. o.c. 263-267.
- ¹¹ Cf. o.c. 196ss. 203ss. 226.
- ¹² Cf. o.c. 199ss.
- ¹³ Acerca de la definición exacta de la isotopía cfr. A.J. GREIMAS, *Du Sens. Essais sémiotiques*, París 1970, p.10, nota 1: "... un faisceau de catégories sémantiques redondantes, sous-jacentes au discours considéré...".
- ¹⁴ Así p. ej. las expresiones θυρωρός (10,3), πρόβατα (vv. 1.2.3.4) y κατ'όνομα (v. 3c) no pueden ser tenidos por rasgos joaneos característicos.

- ¹⁵ Cf. M.-E. BOISMARD, *o.c.* 264.507 (C29). 513 (F 25). Conviene notar, sin embargo, que lo característico de dichos rasgos no proviene de un mero cómputo estadístico, sino de su referencia a la teología joánica.
- ¹⁶ Cf. M.-E. BOISMARD, *o.c.* 264.492 (A 2).501 (B 33).508 (C 37). Cf. asimismo E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Friburgo 1951, p. 204 (n.40: ἀμὴν ἀμὴν; n. 17: ἐκείνος).
- ¹⁷ Cf. M.-E. BOISMARD, *o.c.* 263; P. R. TRAGAN, *o.c.* 197, Amn. 38.
- ¹⁸ Cf. E. SCHWEIZER, *Ego eimi* 92 (n. 12). 94 (n. 32); E. RUCKSTUHL, *o.c.* 204 (n. 10); W. NICOL, *The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction* (NT.S 32), Leiden 1972, p. 24 (n. 69).
- ¹⁹ Cf. B. LINDARS, *Behind the Fourth Gospel* (SCC 3), London 1971, pp. 43-60, especialmente pp. 51s acerca del modo de redactar del Evangelista en Jn 10.
- ²⁰ F. HAHN, *o.c.* (cf. arriba la nota 5) p. 196 tiene Jn 10,7-10 por una adición posterior "deuterojoánica". Por lo demás opina que el discurso del Buen Pastor se deriva del logion primitivo de los vv. 14c-15 (cf. pp. 191s). Según F. HAHN, *o.c.* 198 se ha servido el Evangelista de una fórmula "Yo soy el Buen Pastor", que ha tomado de la tradición. Por otra parte, son los vv. 1-3b una explicación plástica del v. 14a; los vv. 3c-5 son, según F. HAHN, una exposición del v. 14a (Cf. pp. 192s). La orientación fuertemente "diacrónica" del estudio de F. HAHN no responde a las exigencias literarias y teológicas del discurso del Buen Pastor (Jn 10,1-18).
- ²¹ Cf. P. R. TRAGAN, *o.c.* 207s. 216s.
- ²² Cf. *o.c.* 209.
- ²³ Cf. *o.c.* 209-233.
- ²⁴ Siguiendo a M.-E. BOISMARD, *o.c.* 263 se decide P. R. TRAGAN, *o.c.* 180-190 por la variante ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων (v. 7), que viene recomendada por el papiro⁷⁵ y algunos testimonios coptos, siendo atestiguada la otra variante ἡ θύρα τῶν προβάτων abrumadoramente por la inmensa mayoría de la tradición textual. P. R. TRAGAN, *o.c.* 186-190 confiesa, por una parte, que en razón de los solos testimonios textuales no se puede demostrar apodícticamente que la variante defendida por él sea la original, por lo cual se ve obligado a echar mano de razones interrias no muy convincentes. Por otra parte, se contradice a sí mismo, cuando se inclina por la variante ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων como lectio difficilior, porque otra ἡ θύρα τῶν προβάτων presenta una ilación difícil de las ideas en los vv. 7-8.
- ²⁵ Las razones que nos mueven a mantener la variante ἡ θύρα τῶν προβάτων en el v. 7 son las siguientes: la estructura general del discurso del Buen Pastor que descansa sobre dos fórmulas "Yo soy la Puerta" (vv. 7.9) y "Yo soy el Buen Pastor" (vv. 11.14); la abrumadora tradición textual que atestigua la variante comúnmente aceptada por los autores; aunque el paso de la afirmación del v. 7 al v. 8 es difícil - una razón más para ser aceptada -, el sentido puede compaginarse satisfactoriamente dentro del contexto general del discurso del Buen Pastor.
- ²⁶ Ciertamente aparecen en el discurso del Buen Pastor (Jn 10,1-18), sobre todo en los vv. 7-13, la crítica dura de los pastores de Israel y la autopresentación de Jesús como el Pastor mesiánico. Al estudio de esa tradición dedica P. R. TRAGAN, *o.c.* 247-445 una gran parte de su trabajo, que metodológicamente padece de una tendencia un tanto unilateral respecto al estudio de la "historia de la tradición"; una atomización del texto sea literariamente o según estratos históricos carece de fundamento, pues la unidad y coherencia redaccional del discurso del Buen Pastor apuntan en la mente del Evangelista no a los saduceos y sumos sacerdotes de la época de antes de la guerra judía, sino a los fariseos o rabinos del último tercio del siglo I.
- ²⁷ Cf. O. KIEFER, *Die Hirtenrede. Analyse und Deutung von Joh 10,1-18* (SBS Stuttgart 1967), p.38.

- ²⁸ En contra de P. R. TRAGAN, *o.c.* 247-253, que subraya el alto grado de unidad y coherencia redaccionales al que ha llegado el Evangelista en Jn 9,1-41, pero no así en Jn 10,1-18, hemos demostrado más arriba que la *παροιμία* de Jn 10,1-6 es una composición original del Evangelista, cuyos adversarios son los fariseos o rabinos de la sinagoga de su ciudad; también se refieren los vv. 7b-8 a ese mismo grupo, pues no se puede demostrar que esos versos hubiesen formado antes una unidad tradicional independiente. Como en Jn 9,1-4 y 10,1-6 no pierde de vista el Evangelista también en v. 7-8 a su adversario, el rabinismo farisaico de final del siglo I.
- ²⁹ En contra de la opinión de P.R. TRAGAN, *o.c.* 214, que acentúa la cesura entre el v.10 y el v.11, hay que subrayar con O. KIEFER, *o.c.* 18s la constante progresión del pensamiento cristológico joánico: a la vez que el v. 10b contiene el punto culminante de los vv. 7b-10, sirve para preparar las palabras sobre el Buen Pastor (vv. 11ss).
- ³⁰ Así queda aún más claro el punto de vista cristológico de los vv. 11-13, que corresponde al teológico de Ez 34. La dimensión eclesiológica, que es acentuada por P. R. TRAGAN, *o.c.* 314-372, queda en un lugar subordinado. Así pues no está permitido buscar una referencia a los falsos pastores de la comunidad joánica en la imagen del asalariado de los vv. 12s. La imagen sirve de contraste con relación e la figura del Buen Pastor.
- ³¹ El hecho de que en los vv. 14-18 no aparezcan más los acentos polémicos corrobora tanto la progresión dinámica del pensamiento joánico en el discurso del Buen Pastor como el aspecto culminante de los vv. 14-18.
- ³² Cf. nota 3. A los autores allí citados añadimos aquí los siguientes: G. RICHTER, *Zum gemeindebildenden Element in den johanneischen Schriften*, en *Studien zum Johannesevangelium*. (J. Hainz, ed.) (BU 13), Ratisbona 1977, p. 386s; P. R. TRAGAN, *o.c.* 220. Otros autores como W LANGBRANDTNER, *o.c.* 46-50; B. HINRICHS, "Ich bin". *Die Konsistenz des Johannes-Evangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu* (SBS 133), Stuttgart 1988, pp. 70-75; J. WAGNER, *Auferstehung und Leben. Joh 11,1-12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte* (BU 19), Ratisbona 1988, pp. 148-154 atribuyen todo el discurso del Buen Pastor (10,1-18) a la así llamada "redacción eclesiástica", que también recibe el nombre de "redactor eclesiástico", no haciendo ninguna distinción entre el v.16, que la antigua crítica literaria tenía por añadidura de la "redacción eclesiástica", y el resto del discurso, que aquellos como G. RICHTER consideraban ausente de toda eclesiología. De esta cuestión nos ocuparemos en la segunda parte de este trabajo. Aquí baste con indicar la dependencia de la crítica literaria de las tendencias teológicas que cada autor achaca a los diversos capítulos del Evangelio.
- ³³ Cf. R. SCHNACKENBURG II, *o.c.* 376.
- ³⁴ Cf. R. BULTMANN, *o.c.* 292.
- ³⁵ Cf. O. KIEFER, *o.c.* 72.
- ³⁶ T. ONUKI, *Gemeinde und Welt in den johanneischen Schriften. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des joh "Dualismus"* (WMANT 56), Neukirchen-Vluyn 1984, p. 60 se manifiesta en contra de la opinión de quienes se pronuncian por la eliminación del v.16 como una glosa, llamando la atención sobre la conexión del pensamiento de la misión de los gentiles y el acontecimiento pascual joánico.
- ³⁷ Cf. U. BUSSE, *Offene Fragen zu Joh 10*: NTS 33 (1987) 516-531.
- ³⁸ Cf. P. R. TRAGAN, *o.c.* 191-233.
- ³⁹ Cf. W. LANGBRANDTNER, *o.c.* (cf. nota 1), pp. 46-50; J. BECKER, *o.c.* (cf. nota 1), pp. 323-340; id., *Aus der Literatur zum Johannesevangelium*: ThR 47 (1982) 326s. Hay que añadir dos autores que se han adherido a la opinión de J. BECKER: B. HINRICHS, *o.c.* (cf. nota 32), pp. 70-75; J. WAGNER, *o.c.* (cf. nota 32), pp. 148-154.

- ⁴⁰ Desde un punto de vista exegético introduce W. LANGBRANDTNER, *o.c.* 84-104 constantemente los conceptos "dualismo cosmológico" y "separación del mundo" ("Entweltlichung") en su exégesis. Que Dios, su revelador y el creyente estén en absoluta oposición al mundo, se deriva de que el escrito-base ("Grundschrift") del Evangelista es un escrito gnostizante. Con relación a la gnosis como principio de una cierta exégesis joanea reconoce J. BECKER, *o.c.* (cf. nota 39): ThR 47 (1982) 312s: "Una exégesis sistemática y amplia partiendo de presupuestos gnósticos es evidentemente una característica propia de una determinada exégesis alemana bajo el influjo de Bultmann".
- ⁴¹ Cf. *o.c.* 47.
- ⁴² Por el contrario llama O. KIEFER, *o.c.* 38 justamente la atención sobre los temas de la universalidad del juicio y de la salvación en el discurso del Buen Pastor (cf. 10,7-10).
- ⁴³ Cf. W. LANGBRANDTNER, *o.c.* 47. El punto de vista cristológico del discurso del Buen Pastor, por lo que se refiere a 10,7-10; es puesto de relieve, si bien dentro de un contexto polémico, por F. HAHN, *Hirtenrede* (cf. nota 5), p. 196 y P.R. TRAGAN, *o.c.* 208.215. R. SCHNACKENBURG II 348 llama, por su parte, la atención sobre las palabras "ἐγὼ-εἶμι" que vienen a subrayar la autorrevelación cristológica de Jesús; de igual manera se expresa en su art. *Die Hirtenrede Joh 10,1-18*, en *Das Johannesevangelium. Ergänzende Auslegungen und Exkurse*, (HTnK 4,4), Friburgo en Br. 1984, pp. 131-143, especialmente pp. 138s. Por lo que se refiere a las expresiones "ladrón y salteador" ((10,1-8), "extraño" - "extraños" (v.5) y "asalariado" (v. 12s) tiene por lo menos en primer lugar, una función de contraste, en cuanto sirven para realzar la función del Buen Pastor; en ese sentido se expresa también J. BECKER I 326s 329ss, que se opone en contra de W. LANGBRANDTNER a introducir el problema de los "herejes" o de la "herejía" de las cartas en el Evangelio. Sin embargo su discípulo B. HINRICHS, *o.c.* 71ss explica Jn 10,1-18 a la luz de los herejes surgidos en la comunidad joanea.
- ⁴⁴ Cf. *o.c.* 105.
- ⁴⁵ Cf. *o.c.* 48: "La salvación se presencializa inmediatamente, pero no individualmente en el creyente, sino en las "ovejas", es decir, en la comunidad, por medio de la cual puede sólo el creyente participar de la redención". Un modo tal de interpretar el discurso del Buen Pastor, que relega la función salvadora del Buen Pastor a segundo lugar, no hace justicia al texto de Jn 10,1-18. Dejo de lado la pregunta no del todo injustificada en qué medida trata W. LANGBRANDTNER de introducir en el texto de Jn 10,1-18 un concepto un tanto vulgar e inexacto de lo que es 'eclesiología católica'.
- ⁴⁶ Cf. *o.c.* 49.
- ⁴⁷ Cf. F. HAHN, *Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium*, en: EKK 2, Neukirchen-Vluyn 1970, pp. 79ss: "Con buenas razones ha sido colocada la sección Jn 9,1-10,21 en la segunda parte principal". De este modo "aparecen envueltos los discípulos de Jesús en sus discusiones" (cf. *ibid.* p. 79). Hay que notar que de los tres pasajes mencionados por F. HAHN, en que aparece la Iglesia, sólo 7,39 pertenece según W. LANGBRANDTNER, *o.c.* 105s a su "redacción eclesiástica". Por tanto, un documento-base, en el que la Iglesia está completamente ausente, y el escrito de la "redacción ecl.", en el que la Iglesia aparece de modo predominante, carecen de fundamento en una exégesis bien fundada del cuarto evangelio.
- ⁴⁸ Cf. J. BECKER I 145. 147-151.
- ⁴⁹ Cf. *ibid.* 326.
- ⁵⁰ Cf. *ibid.* 328ss. 331 y 208ss.
- ⁵¹ Cf. *ibid.* 325.328.
- ⁵² Cf. *ibid.* 326s.
- ⁵³ Cf. *ibid.* 331. Aunque J. BECKER considera la interpretación de la muerte de Jesús en cuanto "muerte salvífica por..." como peculiaridad de la "redacción ecl.", opina en contra de G.

RICHTER, H. THYEN, W. LANGBRANDTNER que en el cuarto evangelio no asoma aún la cuestión antidoceta.

- ⁵⁴ Según ese sentido de predestinación determinista se rigen tanto la interpretación de R. BULTMANN, *o.c.* (cf. nota 3), pp. 284s como la de J. BECKER, *o.c.* 326, si bien el primero no reduce el rebaño a la Iglesia, mientras el segundo parece identificar rebaño e Iglesia.
- ⁵⁵ Los autores no están de acuerdo en si la expresión τὰ ἰδία πρόβατα hace suponer la existencia de otros rebaños pequeños dentro del aprisco (cf. A.J. SIMONIS, *Die Hirtenrede im Johannes Evangelium* (AnBib 29), Roma 1967, p. 100; R. SCHNACKENBURG II, 325; J. BECKER I, 327) o si sólo quiere indicar la pertenencia de las ovejas al pastor y su íntima relación con ellas (cf. R. BULTMANN, *o.c.* 284, nota 1). En todo caso no hay razón para leer el texto joaneo con un sentido de predestinación determinista.
- ⁵⁶ Debido a que J. BECKER subraya un poco exageradamente las tendencias alegorizantes de los textos que atribuye a la "redacción ecl.", se ve obligado a hablar no de "fórmulas de reconocimiento" (R. BULTMANN) o de "autopresentación" (R. SCHNACKENBURG), sino de fórmulas de "identificación". De esa forma consigue J. BECKER desvanecer el carácter autor-revelatorio y cristológico del discurso del Buen Pastor con el fin de contraponer el escrito de la "redacción ecl." al supuesto documento-base de carácter gnostizante del Evangelista.
- ⁵⁷ Cf. especialmente respecto a esta cuestión P. R. TRAGAN, *o.c.* 247-253; U. BUSSE, *Offene Fragen zu Joh 10*: NTS 33 (1987) 517-519.
- ⁵⁸ Cf. E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübinga³ 1971, ⁴1980 p. 68: "El encargo de Jesús no se refiere sólo al mundo" (es decir, a la misión respecto al mundo), "sino que también conlleva el ministerio dentro de la comunidad e incluso la disciplina eclesíastica". E. KÄSEMANN interpreta así Jn 20,21-23.
- ⁵⁹ Cf. J. GNILKA, *Johannesevangelium*. (Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung), Würzburg 1983, p. 81.
- ⁶⁰ F. HAHN, *o.c.* (cf. nota 5), pp. 192s ve en los v. 14s el núcleo central del que se ha derivado el discurso del Buen Pastor.
- ⁶¹ J. BECKER, *o.c.* 334 quiere ver en Jn 10,14bc. 15a una tendencia gnostizante, que se expresa, sin embargo, con categorías judeo-veterotestamentarias; niega, sin embargo, decididamente el que se trate de una transformación gnóstica o de una unión o fusión místico-helenística. Con razón omite F. HAHN, *o.c.* 198, nota 48 la mención de toda tendencia gnostizante. El texto de Jn 10,14s distingue claramente el orden de la salvación; no da pie para confusión mística alguna.

LA BIBBIA NEI TESTI COSTITUZIONALI DELL'ISTITUTO DELLE FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE

Maria KO, f.m.a., Roma, Italia

Introduzione:

Nella prospettiva globale del nostro Convegno: "Parola di Dio e carisma salesiano" è opportuno dedicare anche una breve riflessione all'autocomprensione evangelica dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, il quale, fondato da don Bosco per essere "vocazionalmente, spiritualmente e apostolicamente consanguineo"¹ con la Congregazione dei Salesiani, incarna nella storia l'espressione femminile del carisma salesiano.

La base più sicura da cui avviare tale riflessione sono le Costituzioni dell'Istituto, considerate "codice fondamentale"² e "progetto di vita"³ per chi le professa.

I vari testi costituzionale dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice lasciano trasparire quella peculiare modalità di sequela di Cristo secondo il Vangelo⁴ determinata dall'"esperienza dello Spirito"⁵ vissuta dal Fondatore S. Giovanni Bosco e dalla Confondatrice S. Maria Domenica Mazzarello. Percorrendo i testi si riesce quindi a giungere a una ri-comprensione del progetto evangelico primigenio, integrata dalle successive tradizioni, arricchita dai valori emersi in tutto il corso della storia dell'Istituto e resa feconda nel dinamismo vitale del contesto attuale.

La storia del testo costituzionale dell'Istituto ricopre tutto il suo arco di vita. Il ritmo di evoluzione dei testi è scandito da alcuni grandi eventi ecclesiali di questo secolo: la promulgazione delle *Normae secundum quas* (1901) e del Codice di Diritto Canonico (1917), il rinnovamento del Concilio Vaticano II.⁶ I vari testi, quindi, non soltanto sono situati in tempi cronologici diversi, ma sono redatti con criteri di stesura differenziati e soprattutto rispecchiano diversità di precomprensione ecclesiale, di concezione della vita religiosa e di autocoscienza dell'Istituto stesso. Ciò conferma quanto dice il documento *Mutuae Relationes*: il carisma peculiare di ogni Istituto religioso si sviluppa costantemente "in sintonia con il Corpo di Cristo in perenne crescita".

Partendo da questa consapevolezza prendiamo in esame i vari testi per coglierne la presenza e il ruolo della Parola di Dio. L'analisi è descrittiva e

sommaria, procede per grandi linee con l'intento di far emergere la continuità e l'evoluzione dell'autocomprensione dell'Istituto nella storia della codificazione delle proprie Costituzioni.

1. La Bibbia nelle Costituzioni pre-conciliari

1.1. *Le Costituzioni stampate vivente il Fondatore (1878 e 1885)*

Queste prime fonti normative dell'Istituto risalgono direttamente al fondatore⁸ e all'esperienza della prima comunità delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

Il testo del 1878, la prima edizione a stampa delle Costituzioni, porta sulla copertina dopo la dicitura: "Regola o Costituzione delle Figlie di Maria SS. Ausiliatrice aggregate alla Società Salesiana", una frase biblica citata in latino e in italiano: "*Laudabit usque ad mortem anima mea Dominum*. L'anima mia loderà il Signore fino alla morte (Eccli. LI, 8)."⁹ E' chiara la volontà di mettere in diretto confronto l'identità delle Figlie di Maria Ausiliatrice con la Parola di Dio. L'atteggiamento interno con cui la Figlia di Maria Ausiliatrice realizza il suo progetto di vita trova così la sintesi onnicomprensiva e l'espressione più efficace in una frase della Sacra Scrittura. Don Giovanni Cagliero, consegnando il testo stampato alle suore il 3 settembre 1879 commenterà: "... fate in modo che al termine di ogni giorno, possiate ripetere baciando il libro delle vostre Regole: 'Loda, anima mia, il Signore sino alla morte'. Sono parole che troverete sul frontespizio del vostro libro d'oro; sono l'augurio del venerato Padre don Bosco per le sue buone suore".¹⁰

Anche nell'edizione del 1885, l'ultimo testo riveduto dal Fondatore, la citazione dell'Ecclesiastico rimane sulla copertina.

Come novità rispetto al precedente testo, quest'ultimo riporta l'introduzione che don Bosco aveva composto per le Costituzioni dei Salesiani approvate il 3 aprile 1874 per facilitare "la conoscenza dello spirito di cui le Regole sono informate".¹¹ In questa introduzione il Fondatore ha voluto evidenziare i principi evangelici, teologici e spirituali della vita religiosa, non facilmente esprimibili in modo esplicativo ed approfondito in un testo normativo con carattere giuridico.¹² Sono pagine di una densità biblica singolare con oltre trenta riferimenti al Testo Sacro. Ciò mostra come sia importante che "lo spirito delle Regole" sia permeato dalla Parola di Dio.

Per quanto riguarda il contenuto delle Costituzioni i riferimenti biblici sono sostanzialmente identici nelle due edizioni. Essi sono sobri ed essenziali, presenti negli articoli che trattano elementi fondamentali della vita religiosa, così da costituire in un certo modo l'ossatura che sostiene dal di dentro tutto il progetto di vita delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Per motivare la necessità

di perseverare nella vocazione fino alla morte si richiama la parola di Gesù: «Chiunque mette mano all'aratro e si volta in dietro non è adatto per il regno di Dio» (Lc 9,62).¹³ L'osservanza della castità mira alla beatitudine dei puri di cuore (Mt 5,8).¹⁴ L'obbedienza si fonda sull'esempio di Gesù venuto nel mondo per fare la volontà del Padre (Gv 4,34),¹⁵ così come la povertà trova il suo modello perfetto in Gesù che da ricco si fece povero e praticò la povertà dalla nascita alla morte (2 Cor 8,9).¹⁶ L'unione delle Figlie di Maria Ausiliatrice col vincolo di carità è un'esigenza derivante dal comandamento del Signore, che ha fatto dell'amore vicendevole tra i suoi discepoli il suo precetto (Gv 13, 30-35).

I riferimenti biblici di queste prime Costituzioni appaiono come citazioni a senso del NT, introdotte sempre da un rimando semplice e diretto alla parola di Gesù, al suo esempio di virtù o alla sua volontà esplicita.¹⁸ Inseriti opportunamente nel testo essi svolgono un ruolo motivante di immediata comprensione.

Anche se quantitativamente non rilevanti e presentati entro lo schema alquanto giuridico delle Costituzioni dell'epoca, i richiami, tutti centrati in Cristo, contribuiscono effettivamente a orientare la vita della FMA nella sequela di Cristo secondo il Vangelo,¹⁹ come dirà il Vaticano II con una consapevolezza più approfondita e con un contenuto teologico più ricco.

Inoltre è interessante notare che la scelta dei brani biblici e la modalità del loro inserimento nel testo non sono privi di originalità. Un'analisi comparativa tra questi testi con le Costituzioni dell'Istituto delle Suore di S. Anna della Provvidenza, a cui don Bosco si ispirò per la stesura delle Costituzioni delle FMA, potrà mettere in luce alcuni tratti peculiari che rivelano la sensibilità biblica del Fondatore dell'Istituto delle FMA.²⁰

1.2 *Le Costituzioni dopo la promulgazione delle "Normae secundum quas" (1906 e 1922)*

L'emanazione del decreto *Normae secundum quas* (1901) ha segnato una svolta nella storia dell'Istituto a livello giuridico e strutturale. In particolare, ha richiesto l'indipendenza giuridica dell'Istituto dalla Società di S. Francesco di Sales al quale era unito in forma di aggregazione.

Anche per quanto riguarda il testo delle Costituzioni, il cambiamento è notevole. Elaborato secondo i criteri indicati nel decreto, nel 1906 ha assunto un'impronta fortemente giuridica. La presenza della Parola di Dio è quantitativamente ridotta al minimo. Sono rimasti soltanto due rimandi all'esempio di Gesù negli articoli che parlano della povertà e dell'obbedienza,²¹ con valore prevalentemente parenetico. Gesù viene presentato come modello. Nel rap-

porto tra la FMA e Gesù Cristo emerge la categoria dell'imitazione.²²

E' scomparsa la citazione biblica dalla copertina, così pure l'introduzione di don Bosco riportata nel testo del 1885.

Questa aridità dottrinale e spirituale è da ricondurre all'applicazione delle *Normae secundum quas* che esigono espressamente l'esclusione dalle Costituzioni di "citazioni dei testi della S. Scrittura, dei Concili, dei santi Padri",²³ "gli insegnamenti ascetici, la esortazioni spirituali propriamente tali e le considerazioni mistiche".²⁴

Pochi anni dopo la promulgazione del testo del 1906, l'istituto dovette affrontare di nuovo il compito di rielaborare le Costituzioni in seguito all'emanazione del Codice di Diritto Canonico nel 1917. Le nuove Costituzioni del 1922, risultato di questo ripensamento, non furono però soltanto una revisione del testo precedente per accordarlo alle norme ecclesiali, ma nell'elaborazione "si procurò di rinsanguarle un poco [...] infondendo loro qua e là, dove meglio vi si presenta la materia, un poco dello spirito di don Bosco, traendolo dalle prime Costituzioni che furono compilate lui vivente".²⁵ L'intento era di superare la rigidità normativa e ritornare alle origini privilegiando lo spirito, pur nel rispetto delle precisazioni ecclesiali.

Per quanto riguarda la dimensione biblica quest'obiettivo appare chiaro sia nell'impegno come nel risultato. Difatti il testo del 1922, oltre ad aver conservato i due riferimenti biblici riguardanti l'esemplarità di Gesù nella povertà²⁶ e nell'obbedienza,²⁷ ha recuperato il riferimento alla beatitudine dei puri di cuore (Mt 5,8) come culmine della castità²⁸ e l'allusione e Gv 13,34-35 riguardante il comandamento dell'amore vicendevole:²⁹ due riferimenti biblici riportati in modo quasi identico dai primi testi.

Le Costituzioni del 1922 furono in vigore per quasi cinquant'anni fino al grande evento ecclesiale: il Concilio Vaticano II.

Uno sguardo globale a questo primo gruppo di testi costituzionali porta ad affermare che dalla fondazione dell'Istituto al Concilio Vaticano II la dimensione biblica del progetto di vita delle FMA non ha subito grandi variazioni. Fondandosi sui principi evangelici sobri ed essenziali, codificati fin dalle origini, l'Istituto ha vissuto per un secolo, si è consolidato, è cresciuto e si è diffuso in tutto il mondo.

2. La Bibbia nelle Costituzioni postconciliari ad experimentum

2.1. Le Costituzioni del 1969

Dopo il Concilio Vaticano II, i compiti di riflessione e di rinnovamento richiesti per esplicitare l'identità e per rilanciare l'attualità dei vari carismi del

popolo di Dio, hanno trovato nell'Istituto delle FMA accoglienza pronta e vivace, espressa in particolare dall'impegno di rielaborare il proprio codice di vita.

La revisione del testo delle Costituzioni compiuta dal Capitolo Generale Speciale del 1969 era orientata da precisi criteri indicati dal Concilio nel decreto *Perfectae Caritatis* e nella lettera apostolica *Ecclesiae Sanctae*: fedeltà al Vangelo, ritorno allo spirito del Fondatore e apertura ai segni dei tempi. Pertanto, il testo si presenta con evidente novità di prospettiva, di impostazione, di articolazioni e di linguaggio in confronto con i precedenti. Si nota l'impegno deciso e coerente di esplicitare i fondamenti biblico-teologici e salesiani della vocazione della FMA come dichiarano le capitolarie al termine del lavoro faticoso e delicato: "L'Istituto [...] ha cercato di dare la sua responsabile risposta alle sollecitudini della Chiesa e alle esigenze dei tempi, attingendo largamente alle fonti inesauribili della Parola di Dio, allo spirito primigenio dei santi Fondatori e alle indicazioni del Magistero Ecclesiale, specialmente a quello dei Sommi Pontefici e del Concilio Vaticano II".³¹

La rinnovata consapevolezza dell'importanza vitale della Parola di Dio nella Chiesa e nell'Istituto ha fatto sì che la Sacra Scrittura venisse posta come la prima delle "fonti principali" da cui le Figlie di Maria Ausiliatrice attingono "insegnamento, vigore e consolazione spirituale".³²

Il testo stesso delle Costituzioni contiene una presenza biblica ampia che conta 40 riferimenti scritturistici distribuiti in 27 articoli.

Ad un esame attento dei singoli articoli, però, non è difficile notare che i richiami biblici non sono sempre armonicamente integrati tra loro e con l'insieme dell'articolo. Si ha spesso l'impressione di una giustapposizione accumulativa che rende pesante e complicato l'articolo. Alcuni esempi: solo nell'art. 34 si trovano 6 riferimenti biblici. L'art. 24 è composto quasi interamente da citazioni a senso della S. Scrittura.

Sicuramente l'abbondanza di riferimenti biblici va spiegata in parte dal fatto che le Costituzioni si ispirano ai testi conciliari che sono permeati dalla Parola di Dio. Di fatti si trovano nelle Costituzioni una decina di citazioni conciliari che a loro volta contengono richiami biblici.

Si nota inoltre che la presenza della Bibbia è concentrata quasi esclusivamente nella parte che tratta della "vita consacrata a Dio nell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice". E' evidente lo sforzo di ricomprendere e riesprimere la vita consacrata in generale con categorie bibliche rilevando la centralità di Gesù Cristo. La FMA vive la Consacrazione religiosa "configurata a Gesù Cristo nella sua vita, morte e risurrezione"³³ e in questo modo "incarna, negli ambienti in cui vive, lo spirito delle beatitudini".³⁴ I vari aspetti della vita consacrata sono rapportati puntualmente a motivi biblici. I tre voti trovano il

loro senso fondante nella vita di Gesù. La vita di comunità è una comunione di fede, speranza e carità che rende la FMA una comunità fraterna, orante e apostolica. Ciascuna di queste dimensioni è sorretta da solidi principi biblici.

Come constatazione globale si può affermare che l'Istituto, rispondendo con sollecitudine al Concilio e cogliendo l'occasione provvidenziale di ripensare alla propria identità, ha compiuto un passo enorme nella direzione di conferire una base biblica chiara e robusta alla vocazione delle FMA come sequela di Cristo. Tuttavia questa era solo la tappa iniziale di un cammino progressivo. I dati biblici, correttamente rapportati con i diversi aspetti della vita consacrata, non riuscivano ancora a permeare e a unificare tutto il progetto di vita. All'Istituto spettava ancora un lavoro molto impegnativo e delicato: quello di coniugare in una unità vitale i principi evangelici della sequela di Cristo, le finalità e la "particolare esperienza dello Spirito" del Fondatore.

2.2. *Le Costituzioni del 1975*

Terminata la fase di esperimento nel 1975, le Costituzioni del 1969 venivano sostituite da un nuovo testo maturato dallo studio del XVI Capitolo Generale in base ad un'ampia consultazione.

Si nota di questo testo una maggior consapevolezza ed una più precisa tematizzazione del ruolo della Parola di Dio nel progetto di vita che le Costituzioni intendono tracciare. Già nelle varie commissioni di studio in preparazione alla stesura del testo emerge con insistenza la necessità di un contatto quotidiano con la Scrittura, di un approfondimento della Bibbia attraverso lo studio, in particolare nel periodo della formazione permanente.³⁵

Si sottolinea l'esigenza di un confronto continuo della propria vita con la Parola di Dio sia a livello personale che a livello comunitario,³⁶ perché da questo dipende la fecondità apostolica della FMA che vede la propria missione nella partecipazione al compito ecclesiale di "impregnare tutte le realtà umane dello spirito del Vangelo".³⁷ Tali convinzioni vengono codificate in diversi contesti e con varie espressioni.³⁸

L'accresciuta gravidanza biblica si avverte pure dall'introduzione di citazioni dirette della Bibbia all'inizio di ogni parte e di ogni capitolo. Si tratta di una ripresa, seppure irriflessa, dell'intenzionalità sottesa alla citazione biblica sulla copertina del primo testo stampato: manifestare lo stretto legame tra i due libri che rappresentano la norma di vita delle FMA. Le 14 citazioni opportunamente scelte costituiscono degli emblemi evangelici dei vari aspetti della vita della FMA, indicano punti di fusione tra la proposta della Parola di Dio e la sua concretizzazione vitale.³⁹ La Parola di Dio illumina l'esperienza e l'esperienza di vita consacrata della FMA interpreta e attualizza esistenzial-

mente la Parola di Dio.

All'interno del testo, dal punto di vista formale, si constata l'uso frequente di citazioni bibliche dirette e testuali (10 volte) con la funzione prevalente di motivare, di indicare il senso profondo dei tratti dell'identità della FMA o di fornire stimoli di riflessione e di confronto.

I richiami indiretti, più ridotti quantitativamente (20),⁴¹ sono integrati nel testo in modo più organico. Si nota pure un più ampio riferimento all'AT che nei testi precedenti era quasi assente.⁴² Tutto ciò rivela nell'Istituto un progressivo approfondimento della natura della Bibbia e del suo contenuto secondo la proposta del Vaticano II.

Esaminando i singoli articoli, si coglie la concezione unitaria della storia della salvezza e lo sforzo di collocare la realtà dell'Istituto dentro il progetto salvifico globale espresso nella rivelazione biblica. Ciò ha spinto l'Istituto a scoprire le radici bibliche non solo dei vari aspetti della vita consacrata in generale, ma anche e soprattutto di ciò che è peculiare nell'ideale carismatico del Fondatore.

Un esempio significativo di questa nuova esigenza si trova negli articoli riguardanti il "sistema preventivo", considerato "lo stile salesiano" con cui si vive nell'Istituto la "consacrazione-missione".⁴³ Esso "si ispira alla carità preveniente del Padre e alla benignità di Cristo buon pastore che ci conosce, ci chiama per nome e dà per noi la sua vita"⁴⁴ e si esprime "nella carità paziente e benigna, che tutto spera e tutto sopporta".⁴⁵ Emerge qui con chiarezza l'intento di esplicitare lo spessore biblico-teologico del patrimonio spirituale proprio dell'Istituto. Già don Bosco vedeva il "sistema preventivo" fondato sulla S. Scrittura quando scrisse: «La pratica di questo sistema è tutta appoggiata sopra la parola di S. Paolo che dice '*Charitas benigna est, patiens est, omnia suffert, omnia sperat, omnia sustinet*'».⁴⁶

Ora l'Istituto approfondendo il fondamento biblico della propria identità riscopre con maggior lucidità il progetto evangelico del Fondatore e quella tipica "esperienza di Spirito Santo" destinata ad essere vissuta e sviluppata dai suoi discepoli.⁴⁷ Viceversa, ritornando alle fonti primigenie si giunge alla matrice della sequela di Cristo fondata sul Vangelo.

I due principi essenziali del rinnovamento promosso dal Vaticano II - fedeltà al Vangelo e ritorno allo spirito del Fondatore - si compenetrano e si fondono in unità vitale. Essi sono inscindibili sia a livello concettuale come a livello operativo. Questa convinzione continuerà a guidare l'Istituto nella fase finale del suo lungo e fecondo cammino di ricomprensione e riattualizzazione della propria identità.

3. La Bibbia nelle Costituzioni definitivamente approvate nel 1982

Il testo costituzionale approvato definitivamente dalla Santa Sede nel 1982 pone fine ad un processo fruttuoso di ripensamento che aveva impegnato per oltre quindici anni tutto l'Istituto ad ogni livello. Allo stesso tempo esso segnò l'inizio di un nuovo cammino per l'Istituto carico di dinamismo e di speranza.

A confronto con i precedenti questo testo riflette un'autocoscienza dell'Istituto maturata secondo la prospettiva del Vaticano II, assimilata in modo più profondo e completo. Evidentemente anche i documenti magisteriali e gli approfondimenti teologici post conciliari, nonché lo studio e l'esperienza dello stesso Istituto nell'ultimo ventennio, hanno contribuito ad arricchire la comprensione dell'identità della FMA e, di conseguenza, la condizione del loro progetto evangelico di vita.

La presenza della Bibbia nelle Costituzioni del 1982 è rilevante e pregnante. Benché le citazioni dirette riportate nei vari articoli siano relativamente poche (soltanto quattro),⁴⁸ i riferimenti biblici più o meno espliciti vi si trovano numerosi.⁴⁹ Spesso essi appaiono talmente integrati nel contesto omogeneo da non essere riconoscibili facilmente come tali.

Senza entrare in un'analisi puntuale, intendiamo qui individuare alcune linee di fondo e allo stesso tempo indicare alcune piste per un ulteriore approfondimento della "via evangelica tracciata nelle Costituzioni dell'Istituto delle FMA".⁵⁰

3.1. *Un'impostazione biblica*

Già nei testi del 1969 e del 1975 si coglieva la prospettiva emergente che considerava l'Istituto come fenomeno ecclesiale sorto all'interno del popolo di Dio e parte integrante dell'economia divina di salvezza.

Questa prospettiva si è ulteriormente maturata e chiarificata durante l'elaborazione dell'ultimo testo.

Presentando la propria identità l'Istituto è convinto d'essere fondato "per un dono dello Spirito Santo", e di partecipare "nella Chiesa alla missione salvifica di Cristo". La vocazione della FMA è sintetizzata in una risposta all'amore del Padre che in Cristo chiama, consacra, raduna e manda.⁵² Pertanto la realtà dell'Istituto è da comprendere nella logica della storia della salvezza, nella logica del dialogo teo-antropologico. E' naturale quindi, che l'impostazione generale delle Costituzioni ricalca lo schema della rivelazione biblica non per una convenienza estrinseca o funzionale, ma per un'esigenza inerente alla natura e all'identità carismatica dell'Istituto.

L'impostazione biblica delle Costituzioni emerge con particolare eviden-

za dall'assunzione della categoria dell'alleanza come chiave interpretativa della realtà dell'Istituto.

Essa appare all'inizio (art. 9) e alla fine (art. 173)⁵³ del testo costituendo quasi una specie di inclusione e una sintesi armoniosa di tutti gli aspetti della vocazione della FMA.⁵⁴

Nell'articolo 9 si legge: "Con la professione religiosa, offerta totale di noi stessi al Padre, ci inseriamo nell'alleanza d'amore che Dio ha stabilito con don Bosco e Madre Mazzarello e che si prolunga nella fedeltà alla nostra Congregazione" e nell'articolo 173: "Ameremo le Costituzioni come patto della nostra alleanza con Dio". Lo stesso concetto appare negli articoli che presentano globalmente la vocazione della FMA. I titoli degli articoli 8,9,10, uniti insieme risultano: "Alla sequela di Cristo apostolo del Padre entriamo in un'alleanza d'amore con la nostra professione di fedeltà a Dio". Si tratta di "entrare", di "inserirsi" più intimamente nel disegno salvifico di Dio con tutta l'umanità attraverso l'inserimento nell'Istituto. La stessa categoria fondamentale che esprime il rapporto teo-antropologico nella storia della salvezza ora diventa anche l'idea chiave che sintetizza il rapporto specifico tra Dio e le FMA attraverso la mediazione dei Fondatori.

3.2. *Una visione biblica integrale*

Impiantati sulla struttura dell'alleanza, i vari riferimenti biblici delle Costituzioni, intimamente connessi tra di loro e con il contesto in cui sono inseriti, presentano come un insieme organico. Quest'armonia nella molteplicità dei singoli elementi riflette l'unità reale e intrinseca della divina rivelazione nella sua ricchezza inesauribile.

Le testimonianze a questo riguardo sono molteplici. A titolo esemplificativo citiamo qui solo un brano. Nell'articolo 49 relativo alla vita fraterna si legge: "La nostra comunità adunata del Padre, fondata sulla presenza di Cristo Risorto e nutrita di lui, Parola e Pane, è chiamata a servire il Signore con gioia in un profondo spirito di famiglia e a lavorare con ottimismo e sollecitudine per il Regno di Dio, sicura che lo Spirito opera già in questo mondo. Cerca di formare 'un cuor solo e un'anima sola', adempiendo il comandamento nuovo che ci fa riconoscere discepoli di Gesù". Sono parole di una densa gravidanza biblica che suppongono un'assimilazione profonda e integrale della Bibbia. Ben lungi dall'essere frazionata in frammenti biblici giustapposti con funzione marginale, la parola di Dio conferisce senso ed efficacia alla parola delle Costituzioni stabilendo rapporti concreti tra i vari aspetti della vocazione della FMA e i vari elementi del mistero della salvezza, riportando il "progetto di vita" della FMA al progetto salvifico unitario e universale di Dio.

3.3. *Un "circolo ermeneutico" tra Bibbia e carisma dell'Istituto*

Tra la "Regola suprema" di ogni esistenza cristiana e la Regola specifica della FMA c'è un'interazione vitale e un'interpretazione reciproca, sì da formare una "fusione di orizzonti" e un "circolo ermeneutico" reale.

Le FMA comprendono e attuano la Parola di Dio nella concretezza della loro esistenza attraverso le Costituzioni che sono per loro la "via evangelica" secondo la loro specifica vocazione. Allo stesso tempo, attraverso le Costituzioni, esse si pongono in ascolto di Dio, che nel suo Figlio Parola di verità e di vita, le "interpella costantemente come persone e come comunità ed esige una risposta concreta".⁵⁵ Si tratta quindi di una lettura della Parola di Dio nelle Costituzioni e delle Costituzioni nella Parola di Dio.

Ciò risulta con particolare evidenza da un'analisi delle 19 citazioni bibliche accuratamente scelte e poste all'inizio di ogni argomento. Tra queste citazioni e il contenuto degli articoli corrispondenti c'è effettivamente un'interconnessione intima, una illuminazione vicendevole. Un esempio: gli articoli introduttivi (1-7) sull'identità dell'Istituto sono preceduti dalla citazione di Gv. 15,16: "Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga". Per le FMA queste parole di Gesù trovano la loro concretizzazione carismatica nell'Istituto, nato dall'iniziativa di Dio, partecipe della missione di Cristo nella Chiesa con un progetto apostolico specifico: l'educazione cristiana delle giovani.

3.4. *Una precomprensione vocazionale nella lettura della Bibbia*

L'esigenza di coniugare la fedeltà al Vangelo e il ritorno alle fonti porta alla convinzione che per ri-comprendere e ri-attualizzare la propria identità l'Istituto non ci si può appellare soltanto al Vangelo nella sua globalità o ai fondamenti biblici comuni alla vita consacrata. La sequela di Cristo ha bisogno di essere specificata e precisata dalla particolare "esperienza di Spirito Santo" fatta dai Fondatori. E' quindi ovvio che, pur mirando a vivere il Vangelo nella sua pienezza, ogni Istituto ha un'ottica specifica nella lettura della Bibbia determinata dalla propria preoccupazione carismatica-vocazionale.

Nelle Costituzioni rinnovate non si trovano enunciate in modo esplicito sottolineature particolari del mistero della salvezza a cui la FMA è più sensibile. Tuttavia esaminando i singoli articoli non è difficile cogliere il maggior rilievo dato ad alcuni elementi per ragioni carismatiche. Tra essi spiccano soprattutto: il senso della presenza di Dio,⁵⁶ la figura di Gesù come apostolo del Padre⁵⁷ e come Buon Pastore,⁵⁸ l'amore preveniente di Dio⁵⁹ e la sua predilezione per i poveri,⁶⁰ l'urgenza di annunciare la Buona Novella e di collocare

l'avvento del Regno di Dio nella sequela di Cristo,⁶¹ l'atteggiamento gioioso e riconoscente del Magnificat di Maria,⁶² ecc.

Attraverso il testo costituzionale del 1982 viene esplicitata con evidenza la coscienza dell'Istituto che sa di dover prolungare nella storia la sintesi evangelica vissuta dai Fondatori. La loro esperienza della sequela di Cristo diviene emblematica per ogni FMA e costituisce per tutto l'Istituto il criterio ermeneutico per leggere e vivere la Parola di Dio.

Conclusione

Dall'analisi sommaria dei vari testi costituzionali dell'Istituto risulta evidente come la Parola di Dio è costantemente presente. Essa infatti è una dimensione costitutiva della vocazione della FMA a cui don Bosco stesso ha mostrato particolare sensibilità. Questa sensibilità non tematizzata e non riflessa è stata custodita e trasmessa fedelmente lungo il primo secolo di vita dell'Istituto senza grandi sviluppi o ulteriore elaborazione a livello di codificazione costituzionale.

Il rinnovamento promosso dal Vaticano II e il progresso nel campo della ricerca biblica e teologica degli ultimi decenni hanno operato una svolta nell'autocoscienza evangelica dell'Istituto. Lo sforzo di adeguarsi sempre più profondamente alla prospettiva del Concilio è registrato con chiarezza negli ultimi tre testi costituzionali. Dalle Costituzioni del 1969 contenenti un'abbondanza di citazioni bibliche non sufficientemente elaborate all'integrazione armonica tra Bibbia e vocazione della FMA nel testo del 1982 c'è tutto un cammino di maturazione dell'Istituto ad ogni livello in sintonia con la crescita dell'autocoscienza della Chiesa.

E' un cammino continuo che non termina con il riconoscimento dell'autenticità della "via evangelica tracciata dalle Costituzioni".⁶³ Anzi, l'approvazione definitiva delle Costituzioni segna l'ora del rilancio per l'Istituto e per tutta la famiglia salesiana,⁶⁴ un'ora nuova in cui diventeranno più vaste e più concrete le esigenze di fedeltà dinamica al Vangelo e al carisma di don Bosco.

¹ E. VIGANO, Riscoprire lo spirito di Mornese. Lettera alle Figlie di Maria Ausiliatrice, 14 maggio 1981, in: ACS 62 (1981) 301,33.

² *Codex Iuris Canonici*, 1983, can. 587,1.

- ³ Costituzioni e Regolamenti dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Roma, Istituto FMA, 1982 [Cost 1982], art. 173.
- ⁴ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul rinnovamento della vita religiosa "Perfectae caritatis" [PC], n. 2.
- ⁵ SACRA CONGREGAZIONE PER RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, Note direttive, *Mutuae Relationes* [MR], n. 11.
- ⁶ Cf. G. CAPETTI, Note storiche sulle Costituzioni delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Roma, Scuola tip. privata FMA, ²1979.
- ⁷ MR n.11.
- ⁸ Questi primi testi sono attribuiti al Fondatore. Che don Bosco abbia effettivamente e personalmente dato una collaborazione determinante alla redazione del loro contenuto risulta dal confronto del primo testo stampato con il manoscritto G, in cui si trovano numerose sue correzioni manoscritte. Cf. Costituzioni per l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (1872-1885). Testi critici a cura di Sr. Cecilia ROMERO = Scritti editi e inediti di Giovanni Bosco 2, Roma, LAS, 1983, 143-193.
- ⁹ In vari manoscritti precedenti si trova al posto della citazione biblica la frase: "Tutto alla maggior gloria di Dio" (cf. ivi 99-141).
- ¹⁰ ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, Cronistoria III, Roma, Scuola tip. privato FMA, 1977, 77-78.
- ¹¹ Regole o Costituzioni per le Figlie di Maria Ausiliatrice aggregate alla Società Salesiana, Torino, Tipografia salesiana, 1885, 22.
- ¹² Cf. G. BOSCO, Costituzioni della Società di S. Francesco di Sales [1858] -1875. Testi critici a cura di F. MOTTO = Scritti editi e inediti di Giovanni Bosco 1, Roma, LAS, 1982, 20; J. AUBRY, Dalle antiche alle nuove Costituzioni: continuità e novità, in: AA.VV., Fedeltà e rinnovamento. Studi sulle Costituzioni salesiane, Roma, LAS, 1974, 219.
- ¹³ Cost 1878 II, 9; Cost 1885 II, 3.
- ¹⁴ Cost 1878 XIII, 2; Cost 1885 III, 2.
- ¹⁵ Cost 1878 XIV, 1; Cost 1885 IV, 1.
- ¹⁶ Cost 1878 XV, 4; Cost 1885 V, 6.
- ¹⁷ Cost 1878 XVI, 22; Cost 1885 XVIII, 14.
- ¹⁸ Per esempio: Cost 1878 II, 9: "... memore sempre delle gravi parole del divin Salvatore..."; XIII, 2: "...ricordandosi delle parole del Signore..."; XIV, 1: "... il divin Salvatore protestò di se stesso, che...".
- ¹⁹ Cf. PC n.2.
- ²⁰ Non è qui il luogo di svolgere tale analisi. Tuttavia annotiamo brevemente alcune osservazioni di carattere globale, per quanto riguarda il confronto con la Costituzioni delle Suore di S. Anna. Gli articoli delle prime Costituzioni delle FMA sui tre voti ricalcano molto da vicino quelli corrispondenti nelle Costituzioni delle Suore di S. ANNA (cf. Costituzioni e Regole dell'Istituto delle Suore di S. Anna della Provvidenza, Torino, Marietti, 1846, art. 114 sulla castità, art. 118 sulla povertà, art. 119 sull'obbedienza). Ambedue i testi fanno riferimento agli stessi brani biblici, ma con modalità diverse. Le Costituzioni delle FMA pongono in maggior rilievo il valore della Parola di Dio e il suo ruolo fondante e motivante. La citazione Lc 9,62 nell'articolo delle Costituzioni FMA sulla perseveranza nella vocazione è assente nel testo costituzionale delle Suore di S. Anna. Anche il riferimento al comandamento della carità non trova lì il suo corrispondente.

- ²¹ Costituzioni dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice fondate da Don Bosco, Torino, Tipografia salesiana, 1906, art. 47 e 55.
- ²² In Cost 1906 art. 55 si legge per esempio: "Nell'esercizio dell'obbedienza ai legittimi superiori e alle costituzioni [le FMA trovano] la certezza di fare la volontà di Dio e imitare Gesù Cristo".
- ²³ *Normae secundum quas S. Congr. Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis novis Institutis votorum simplicium*, 28-6-1901, Roma, Tip. S.C. Propaganda Fide, 1901, n.27.
- ²⁴ Ivi n.33.
- ²⁵ Lettera del consiglio generalizio a don Dante Munerati, 5-10-1921, in: Archivio generalizio FMA.
- ²⁶ Costituzioni dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice fondato da San Giovanni Bosco, Torino, Scuola tip. privata FMA, 1922, art. 52.
- ²⁷ Cost 1922, art. 62.
- ²⁸ Ivi, art. 55.
- ²⁹ Ivi, art. 93.
- ³⁰ Cf. PC n. 3; Costituzione Dogmatica sulla Chiesa "Lumen Gentium", n. 15; PAOLO VI, Norme per l'applicazione di alcuni decreti del Concilio Vaticano II, *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, 1966, n. 12.
- ³¹ ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, Atti del Capitolo Generale speciale XV, Roma, Istituto FMA, 1970, 98.
- ³² Costituzioni dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice fondato da S. Giovanni Bosco, Torino, Scuola tip. privata FMA, 1969, art. 5; cf art. 52.
- ³³ Cost 1969 art. 6.
- ³⁴ Ivi art. 17.
- ³⁵ Cf. ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, Atti del Capitolo Generale XVI, Roma, Scuola tip. privata FMA, 1975, 66s.
- ³⁶ Cf ivi, 85-87.
- ³⁷ Cf. ivi, 135.
- ³⁸ Cf. Cost 1975 art. 14,27,44,46,70.
- ³⁹ Probabilmente l'ispirazione di introdurre una citazione biblica diretta all'inizio di ogni capitolo deriva dal testo costituzionale dei salesiani del 1972, che adottò per la prima volta questa forma con l'intenzione di evidenziare l'interazione tra Parola di Dio ed esperienza salesiana. Cf C. BISSOLI, La linea biblica nelle Costituzioni salesiane, in: AA.VV., *Contributi di studio su Costituzioni e Regolamenti SDB 2 = Capitolo Generale 22 SDB - sussidi*, Roma, Tip. "Don Bosco", 1983, 280-281; *Il Progetto di vita dei salesiani di Don Bosco. Guida alla lettura delle Costituzioni salesiane*, Roma, Editrice SDB, 1986, 66-70.
- ⁴⁰ Cf Cost 1975 art. 23, 29, 36, 40, 43, 46, 55, 75, 97, 99.
- ⁴¹ Cf. ivi art. 1, 4, 10, 13, 16, 22, 28, 29, 30, 35, 36, 37, 38, 39, 52, 56, 65.
- ⁴² Nel testo del 1969 tra i 40 richiami alla Bibbia ve ne sono solo due riguardanti l'AT.
- ⁴³ Cost 1975 art. 4.
- ⁴⁴ Ivi art. 65.
- ⁴⁵ Ivi art. 4.
- ⁴⁶ P. BRAIDO (ed), *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù (1877)*, in: Giovanni BOSCO, *Scritti pedagogici e spirituali = Scritti editi e inediti di Giovanni Bosco* 3, Roma, LAS, 1987, 167.

⁴⁷ Cf MR n. 11.

⁴⁸ Cf Cost 1982 art 47, 49, 53, 77.

⁴⁹ I riferimenti espliciti o citazioni a senso sono 21, distribuiti in 17 articoli: 7, 18, 22, 29, 37, 39, 45, 46, 47, 49, 53, 59, 73, 104, 107, 108, 114.

⁵⁰ Cost 1982 art. 10.

⁵¹ Ivi art. 1.

⁵² Ivi art. 8, 10.

⁵³ Come annota l'articolo 173 l'espressione "patto della nostra alleanza con Dio" riferita alle Costituzioni deriva da una lettera circolare di don M. Rua, in data 1 dicembre 1909. Don Rua affermò: "Le Costituzioni, uscite dal cuore paterno di Don Bosco, approvate dalla Chiesa, sono (per noi) il midollo del Vangelo, la via della perfezione, la chiave del paradiso, il patto della nostra alleanza con Dio" (cf *Lettere circolari di Don Michele Rua ai salesiani*, Torino, Direzione generale opere salesiane, 1965, 499).

⁵⁴ E' significativo che don C. COLLI, abbia voluto dare al suo volume di riflessione sulle Costituzioni FMA del 1982 il titolo: "Patto della nostra alleanza con Dio" (Roma, Istituto FMA, 1984).

⁵⁵ Cost 1982 art 39.

⁵⁶ Cf. ivi art. 17, 38, 69.

⁵⁷ Cf. ivi art. 8, 78.

⁵⁸ Cf. ivi art. 1,63.

⁵⁹ Cf ivi art. 1, 7, 11, 14.

⁶⁰ Cf. ivi art. 6, 26, 65.

⁶¹ Cf. ivi art. 4, 6, 8, 10, 48, 51, 64, 66, 70, 75, 80.

⁶² Cf ivi art. 4, 62.

⁶³ Ivi art. 10.

⁶⁴ Cf. E. VIGANO', L'associazione dei operatori salesiani. Lettera ai SDB e ai operatori, 6 giugno 1986, in: ACS 67 (1986) 318,10.

SAN PAOLO, MODELLO DELLO STILE SALESIANO NELL'ESERCITARE L'AUTORITÀ E NELL'OBBEDIRE

Joseph ISHIKAWA, s.d.b., Tokyo, Giappone

(cf. "lettera a Filemone" e "art. 65 delle Cost.")

Vedo un rapporto intimo tra il messaggio che leggiamo nella lettera di S. Paolo a Filemone e quello che si trova nell'articolo 65 delle nostre Costituzioni riguardo allo stile dell'obbedienza e soprattutto dell'autorità.

L'art. 65 dice: Nella tradizione salesiana obbedienza e autorità vengono esercitate in quello *spirito di famiglia e di carità*, che ispira *le relazioni a stima e a fiducia reciproca*. Il superiore orienta, guida e incoraggia, facendo un uso discreto della sua autorità. Tutti i confratelli collaborano con un' *obbedienza schietta, pronta e fatta «con animo ilare e con umiltà»*...

Nella lettera a Filemone, al versetto 8, San Paolo sta per chiedere a Filemone un grosso e difficile favore, cioè di accogliere come fratello amato Onesimo, schiavo fuggitivo che S. Paolo vuole rimandare al suo padrone, Filemone; e dice: nonostante che io abbia *l'autorità di imporre* a te di fare quello che devi fare come cristiano, però *io preferisco piuttosto chiederti, o supplicarti "per amore"*; si vede qui un contrasto chiaro tra il verbo "epitassein" (imporre o comandare), e il verbo "parakalein" (chiedere "per amore").

Lo scopo di quest'atteggiamento di Paolo possiamo trovarlo nel versetto 14: senza il tuo consenso, dice Paolo, non volevo far niente, e questo perché il bene che farai non sia costretto da necessità, ma sia fatto con piacere (abbiamo già letto nell'articolo la frase di Don Bosco: con animo ilare e con umiltà).

Al versetto 21 possiamo ricavare dalla espressione paolina lo stile salesiano di chiedere qualcosa a qualcuno, cioè dimostrare una piena fiducia appunto per ottenere l'effetto desiderato come risposta a questa fiducia dimostrata: ti scrivo, dice Paolo, convinto della tua obbedienza sapendo che faresti più di quello che ti chiedo. Di fronte a questa fiducia di Paolo, credo che Filemone non abbia potuto dire di no, anche se dalla lettera non possiamo sapere come lui ha reagito (si può dire però che qui possiamo vedere anche una certa "pressione" morale: cf. anche vv. 19 e 22). Perciò dobbiamo dire che alla domanda del superiore secondo lo stile salesiano deve corrispondere la pronta

risposta del suddito, anche questa secondo lo stile salesiano; non dobbiamo pretendere solamente dai superiori l'uso salesiano dell'autorità, ma dobbiamo cercare di ubbidire anche noi salesianamente.

Ancora qualche esempio al riguardo possiamo ricavarlo dalla frase di S. Paolo, ad es. nel versetto 20: "vorrei godere del tuo favore nel Signore e ti chiedo di consolare e confortare il mio cuore in Cristo".

Adesso consideriamo il vocabolario di Paolo in questa lettera dal punto di vista della relazione umana, di cui fa parte anche l'obbedienza e l'uso dell'autorità.

Nel versetto 1, Filemone, e nel ver. 24 Marco, Aristarco, Dema e Luca vengono chiamati "sun-ergoi", cioè quelli che lavorano insieme e che faticano insieme; Archippo viene chiamato pure "sustratiotes", cioè colui che combatte insieme per il Vangelo (commilitone); nel ver. 23 Epafra è chiamato "sunaich-malotos", cioè colui che viene messo in prigione insieme. Ecco, nella relazione umana di stile salesiano, i confratelli non sono inferiori, bensì "collaboratori, commilitoni, comprigionieri". Come si vede, piace molto a San Paolo la preposizione "sun" (con, insieme).

Paolo chiama Filemone "adelfos" (fratello) (vv. 7.20) e "agapetos" (amato) (v.1); poi lo stesso Paolo chiama pure Onesimo "adelfos, agapetos" (v.15); dunque per Paolo sia il padrone che lo schiavo sono ugualmente "fratelli amati" e lo sono "sia nella carne sia nel Signore", cioè come uomo e come cristiano. A proposito questa espressione non tocca da vicino l'espressione di Don Bosco: "onesto cittadino, buon cristiano"?

La "koinonia" della fede "al ver. 6 si collega al "koinonos" del ver.17: mi si consideri "koinonos", dice Paolo a Filemone, accoglilo come me; questo termine corrisponderebbe ad "amico", "amicizia" di cui parla spesso Don Bosco per indicare il rapporto umano salesiano.

Paolo chiama Onesimo, al ver. 10, "mio figlio che ho generato in prigione" il che dimostra la paternità spirituale e la figliolanza spirituale che devono esistere nei rapporti umani salesiani.

La parola "splachna" (organi interni del corpo umano) che si trovano nei versetti 7.12.20, ha qualche rapporto con i termini salesiani che Don Bosco usa volentieri: bontà, misericordia, amabilità, amorevolezza, mitezza, tenerezza, ecc... . Onesimo è chiamato proprio "splachna" di Paolo (v.12).

Penso che sia utile tenere in mente la lettera di San Paolo a Filemone, quando consideriamo lo stile salesiano del rapporto umano, di cui l'uso dell'autorità e l'obbedienza fanno parte e ne sono un'applicazione.

Credo anche che il sistema preventivo di Don Bosco appartenga a quest'argomento, specialmente quei tre elementi costitutivi del sistema: ragione,

religione e amorevolezza. Accenno solo, in fine che sarebbe interessante paragonare la "lettera da Roma" di Don Bosco con la lettera di S. Paolo a Filemone, sia dal punto di vista contenutistico che linguistico. Si conclude qui un semplice saggio di meditare un messaggio delle Costituzioni alla luce di un messaggio biblico.

IL CONTESTO FAMILIARE DEL PRECETTO BIBLICO SULLA NON-VIOLENZA.

Gianni BARBIERO, s.d.b., Messina, Italia

1. Il problema della non-violenza riveste oggi un'importanza fondamentale. Noi viviamo in un mondo estremamente violento: i giornali ci parlano ogni giorno di guerra e di morti, ma ci attestano anche il crescere di quella violenza quotidiana, ad esempio sulle donne e sui bambini, e in generale sui deboli, che fa meno rumore.

Se noi crediamo alle analisi di R. Girard, la violenza costituisce l'istinto fondamentale dell'uomo. E d'altra parte Gen 6,11 caratterizza la violenza come "il peccato": "La terra era corrotta davanti a Dio e piena di violenza".

2. Fin dalle origini, la vocazione di Don Bosco è legata alla scelta della non-violenza. Noi ricordiamo il sogno dei nove anni: "Non con le percosse...". Il sistema preventivo salesiano si vuole espressamente contrapposto a quello repressivo: in esso i castighi sono banditi e vengono sostituiti dalla correzione fraterna. Noi siamo coscienti di avere qui una delle fondamentali intuizioni evangeliche di Don Bosco. Il Vangelo è l'espressione più compiuta della non-violenza: noi seguiamo un maestro che, piuttosto che uccidere, si è fatto mettere in croce. Egli è il buon pastore che viene a salvare e a dare la vita, non ad uccidere e disperdere.

Forse però noi siamo poco coscienti della radicazione veterotestamentaria di questo atteggiamento. Condotti troppo frettolosamente dalle famose antitesi di Mt 5,38-43 ("Avete inteso che fu detto: 'occhio per occhio, dente per dente'... 'amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico'"), abbiamo posto tutto l'AT sotto il segno della violenza.

E' mia intenzione, senza negare la novità evangelica, mettere in luce come l'AT non soltanto mostra la violenza che c'è nell'uomo (e questo è già qualcosa di molto importante, perchè la violenza usa generalmente camuffarsi: mettere a nudo la violenza, chiamarla con il suo nome, mostrarne i meccanismi di distruzione è il primo passo per superarla), ma ha un numero notevole di testi che preparano il messaggio evangelico. L'amore del nemico viene comandato già nell'AT.

L'idea marcionita dei due dei, quello vendicativo dell'AT e quello buono

del NT, è stata condannata dalla chiesa primitiva, ma respinta sempre di nuovo, più o meno coscientemente. Uno studio della non-violenza nell'AT ci offre il vantaggio di cogliere le radici del precetto cristiano. Qui noi attingiamo qualcosa di più universalmente umano, che ci offre la possibilità di un dialogo con le altre culture.

3. Dato il limite ridotto di una comunicazione, il mio contributo riguarderà principalmente un testo: Es 23, 4-5. E' un testo poco conosciuto e poco studiato a livello esegetico e non utilizzato a livello pastorale, come in generale la legislazione dell'AT. Lo studio di questo brano è però fondamentale, perchè ci permette di cogliere alcune caratteristiche importanti dell'atteggiamento di Israele a riguardo della non-violenza, e di vederne il rapporto con le culture ambienti.

Es 23, 4-5 appartiene al Codice dell'Alleanza, il più antico codice legislativo israelitico. Esso rispecchia una società non ancora statale, anche se già sedentarizzata. Nonostante alcune recenti voci in contrario, noi tendiamo a collocarne la redazione principale al tempo dei Giudici, verso la fine di questo periodo.

Il brano si pone al centro di una serie di precetti riguardanti il comportamento in tribunale (vv 1-3.6-8). Il senso di questi precetti si coglie bene se noi esaminiamo più da vicino i vv. 3.6. Essi sono disposti in simmetria antitetica: "Non allontanerai dal suo buon diritto il tuo povero nel suo processo" (v 6).

Se il v 6 non presenta novità (tutto l'AT parla contro lo sfruttamento dei poveri) il v 3 è singolare. Esso dice che il povero non va favorito per un senso di commiserazione. Ciò che qui sta a cuore al legislatore è l'imparzialità dei giudici e dei testimoni. Il tribunale è il luogo della giustizia! Nella società tribale, in cui questi precetti si inseriscono, uno dei principi fondamentali per il retto funzionamento della vita comunitaria è l'uguaglianza tra i vari gruppi familiari. Quando, per ragioni di "amicizia" o di "clientela", si intacca questo principio, crolla una delle basi della convivenza sociale, quello del "diritto". E' appunto alla salvaguardia del diritto che si rivolgono i precetti di Es 23, 1-3.6-8, in termini tutt'altro che "antiquati" (si veda la raccomandazione di non accettare regali, al v 8!). Jahweh si proclama garante del "diritto": "Io non proclamo innocente un colpevole" (v 7b), sia esso povero o ricco.

I vv 4-5 sono da leggersi su tale sfondo: essi riguardano il comportamento verso il proprio "avversario in tribunale" (*'oyib'ka*, v4; *šon'aka* v 5) nella vita di ogni giorno. In contrapposizione ai vv 1-3.6-8 essi mettono in evidenza l'altro grande principio su cui si regge la società tribale, quello della solidarietà: "Se t'imbatti nel bue del tuo nemico o nel suo asino disperso, riconducili subito a lui.

Se vedi l'asino di colui che ti odia giacere sotto il suo carico, non abbandonarlo a lui (al tuo nemico): subito rimettilo in ordine insieme a lui".

E cioè, di fronte alla necessità in cui il tuo avversario si viene a trovare, devono emergere le ragioni della solidarietà, non quelle della stretta "giustizia retributiva" che richiederebbe che tu gli rendessi il contraccambio. In questo caso il tuo avversario cessa di essere tale e ridiventa tuo fratello, di fronte al quale la misericordia, l'amicizia, sono un dovere.

Il punto fondamentale qui non è tanto la necessità in cui la bestia viene a trovarsi, ma il rapporto che lega te che osservi al suo padrone. E' nel "con lui" con cui termina v 5 che cade il senso della frase.

Ciò emerge chiaramente dalla versione dt del precetto, Dt 22, 1-4:

"Se vedi smarriti un bue o una pecora di *tuo fratello*, tu non devi fingere di non averli scorti, ma avrai cura di ricondurli a *tuo fratello*..."

Qui si chiarisce che il motivo per cui tu devi aiutare il tuo avversario in difficoltà è che costui è "tuo fratello".

In questa linea avanza il Codice di Santità. Come in Es, anche qui il precetto riguardante il nemico si trova nel contesto di una serie di precetti riguardanti il comportamento in tribunale (Lv 19, 15-16). Anche qui il principio della solidarietà viene affermato insieme a quello del "diritto": la "giustizia" (*s'daqah*) biblica comprende entrambi le cose. "Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello;

rimprovera apertamente il tuo prossimo,

Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo,

ma amerai il tuo prossimo come te stesso.

Io sono Jahweh".

Il codice di Santità porta ad un'espressione perfetta ciò che già l'antico Codice dell'Alleanza aveva affermato: il tuo nemico va non soltanto aiutato, ma addirittura amato, perchè egli è "tuo fratello", egli è "te stesso". Ciò che tu fai contro di lui è fatto contro di te. Di fronte all'offesa di un tuo fratello non l'odio, non la vendetta, nemmeno il rancore sordo sono la risposta adeguata, ma la correzione fraterna: "Rimprovera apertamente il tuo fratello". Se tacesti, ti caricheresti di una colpa, perchè ti renderesti complice di un'ingiustizia o perchè ti chiuderesti nel rancore.

4. Nei tre testi (e l'indagine si potrebbe facilmente estendere, basti ricordare i casi esemplari di Giuseppe e i suoi fratelli, di Davide ed Assalonne, di Caino, sottratto alla vendetta dei suoi familiari), la rinuncia alla vendetta è motivata dalla solidarietà con il nemico: il mio nemico va perdonato perchè è "mio fratello", "me stesso".

Il principio della solidarietà affonda la sue radici nell'etica familiare. Nel

gruppo ristretto della parentela i legami sono intensi: i rapporti non sono fondati sulla stretta reciprocità (quale è sottintesa nella legge del taglione), ma sull'“amicizia”, sulla “gratuità”. Lo studio delle attuali società tribali conferma che nel cerchio più ristretto della parentela non si dà vendetta. Se, in una famiglia o in un lignaggio elementare, avviene un omicidio, ciò non viene vendicato, perchè altrimenti la famiglia, anzichè perdere un membro, ne perderebbe due (cfr 2Sam 14,6s).

Un'analisi antropologica fa vedere come il cerchio in cui il principio della solidarietà ha valore non è estendibile indefinitamente. Sia in Es come in Lv la comunità a cui questi precetti sono rivolti è una comunità piuttosto ristretta.

Al tempo del Codice dell'Alleanza Israele viveva a livello di villaggi, il Codice di Santità ci riporta a piccole comunità attorniate da un mondo pagano. Non è diversamente nel Nuovo Testamento.

In questi testi si tratta però non di una solidarietà naturale, fondata sui legami del sangue. Già nel testo di Es il prossimo era fundamentalmente costituito da coloro che si riconoscevano nel nome di Jahweh (cfr v 7b), ivi compreso il “forestiero” (*ger*, v 9). E' nel nome di Jahweh che Israele impara a superare le rivalità gruppalì. In Lv 19, la motivazione dei precetti è esclusivamente religiosa: ‘*ani yahweh*’ (v 18b).

5. A conclusione, vogliamo proporre due punti di accostamento tra il messaggio biblico e lo spirito salesiano:

a) Abbiamo notato come il precetto veterotestamentario sulla non-violenza si inserisca in una comunità altamente solidale.

La non-violenza è l'altra faccia dell'amore. Solo chi ama come se stesso non si vendica. Questo principio rimane vero per il NT. G. Lohfink ha messo in evidenza chi siano i destinatari del discorso delle montagna: è il gruppo dei discepoli, che si intende come una famiglia (il termine “fratello” con cui i primi cristiani si chiamavano esprime questa convinzione). Anche il sistema preventivo di Don Bosco si vive a livello di piccole comunità a struttura familiare (le “case”), la cui caratteristica fondamentale è lo “spirito di famiglia”. Esse costituiscono “chiese domestiche”, in cui l'amore di benevolenza è concretamente sperimentabile: società alternative ad un mondo caratterizzato dalla rivalità e dalla violenza. Società certamente non chiuse, non ghettizzate, ma che attraggono per forza di contagio il mondo circostante.

b) Nei testi da noi esaminati il precetto sulla non violenza non è una legge di stato, non prevede sanzioni per i trasgressori. L'unico garante di questa legge è Jahweh. E, prima che garante, Jahweh è colui che rende possibile l'osservanza di questo precetto. Nel Vecchio come nel Nuovo Testamento il precetto dell'amore al nemico si rivolge alla comunità dei liberati dalla Pasqua. Esso non

è frutto della carne e del sangue, ma miracolo di Dio, frutto dello "Spirito". E qui conviene ricordare lo spazio che nel suo sistema educativo Don Bosco faceva alla religione: "O religione o bastone", come a dire che l'alternativa alla violenza passa attraverso il riconoscimento del primato di Dio.

LA BIBBIA E LA CATECHESI IN AMERICA LATINA, SOPRATTUTTO IN BRASILE

Joaquim SALVADOR, s.d.b., São Paulo, Brasile

Prima Parte: Bibbia e Catechesi nell'America Latina

Può sembrare bizantino il tentativo distinguere nitidamente l'evangelizzazione da catechesi, poichè hanno punti essenziali di contatto e aspetti quasi accidentali di differenza. La realtà dell'America Latina, oggi, è questa: il processo di formazione religiosa incontra un grande numero di battezzati che non furono mai evangelizzati. L'importante è la corretta comprensione della funzione evangelizzatrice nella misura in cui l'evangelizzando o il catechizzando sono portati ad una fede sempre più profonda e impegnativa.

E' necessario dire che "l'evangelizzazione" non si identifica con qualsiasi modello di promozione umana; e la liberazione può essere chiamata "evangelizzazione", quando risponde alle legittime aspirazioni di salvezza di tutti gli uomini e di tutti i popoli, riferendosi esplicitamente al Vangelo e a Cristo. L'azione liberatrice socio-politica annuncia, prepara o accompagna il Vangelo.

1. La Catechesi: servizio della Parola di Dio

L'annuncio della Parola di Dio prende varie forme, ben distinte, malgrado tutte le modalità della sua proclamazione abbiano lo stesso obbiettivo: così le omelie, l'evangelizzazione propriamente detta, la catechesi, lo studio specifico delle Sacre Scritture, gli scritti biblici scientifici e di divulgazione, la liturgia, la lettura particolare e liturgica della Bibbia, i Sacramenti ecc. Sotto tutti questi aspetti è più o meno evidente il binomio di Bibbia e Catechesi.

Un'autentica catechesi colta dalla Bibbia, particolarmente dalla metodologia di Gesù e dai proclamatori della salvezza del NT, deve integrarsi nella vita vissuta dalle comunità, e, se si potesse affermare ancora di più, nella vita totale di ciascun cristiano. Per se stesso il linguaggio biblico riceve enfasi nella proclamazione della Buona Nuova fatta da Gesù Cristo e dagli Apostoli, continuata dalla Chiesa.

Partendo dalla Seconda Conferenza Generale dell'Episcopato Latino americano svoltosi in Medellín, Colombia, 1968, l'espressione "Catechesi si-

tuazionale" è divenuta tipica in tutta l'America Latina, provocando una specie di "rivoluzione" nell'insegnamento della catechesi. Ci sono altre definizioni per indicare la stessa metodologia, che ha suoi valori reali, insieme ai suoi limiti. Completando questo nuovo orientamento dell'Episcopato dell'AL, il Sinodo dei Vescovi del 1977 sottolineò la necessità di "acculturare" il messaggio cristiano alle varie condizioni sociali, storiche, mentali, dei destinatari. Conseguenza: il messaggio di Gesù Cristo, la catechesi, scoprono, se necessario, un nuovo linguaggio o meglio ancora, studino, approfondiscano sempre maggiormente i valori delle molteplici culture dei Paesi latino-americani. E tutto questo nella linea della fedeltà alla Tradizione: una "crux" per gli sforzi degli evangelizzatori e dei catechisti.

2. Dimensione ecumenica e del dialogo religioso

Non si può nemmeno dimenticare la dimensione ecumenica della catechesi e dell'evangelizzazione nel Continente latino americano. Da qualche decade, in un crescendo quasi inimmaginabile, sta affermandosi in pieno una situazione mai vista prima: si moltiplicano in misura impressionante nuove confessioni religiose col denominatore comune di "cristiane" e altre di origine orientale; queste, talvolta sotto l'annuncio di una filosofia o di una nuova morale. Già nel 1976 uno dei grandi giornali del Brasile portava questa rubrica: "Una nuova setta ogni giorno". (*Folha de S. Paulo*, giovedì, 22 aprile 1976) e calcolava che nel 1976 funzionassero in Brasile più di trecento sette "pirata"; "la grande maggioranza fa dell'industria dei miracoli (che rende più di dieci milioni al mese) l'esca per attrarre i fedeli". Ecco alcuni nomi: "Chiesa Evangelica Segni e Prodiggi"; "Chiesa Evangelica Universale dei Primogeniti"; "Chiesa Evangelica Collina del Signore"; "Chiesa dei Consacrati di Cristo"; "Chiesa del Soccorso Evangelico" etc. Nell'anno suddetto 1976 i Pentecostali già erano cinque milioni, crescendo in proporzione del 15% all'anno; oggi, sia le sette quanto gli adepti sono in numero crescente".

Questa "addenda" sull'aspetto ecumenico deve essere completata: i Protestanti delle Confessioni tradizionali (luterani, presbiteriani, Chiesa Episcopale della Confessione Anglicana, metodisti), in generale, si oppongono alle sette di cui sopra. In linea ancora ecumenica, da noi, il termine "setta" ha significato dispregiativo; è meglio chiamarli "nuovi gruppi religiosi" o "movimenti religiosi indipendenti". Ci sono pure i non cristiani come i Hare Krishna, moonismo e gruppi orientali (Seicho-no-Iê, Igreja Mundial Messiânica, "Perfect Liberty"...) e i culti afro-brasiliani, sincretisti, superstiziosi, quelli che si dicono atei, ma credono in tutto.

3. La catechesi nel Vaticano II

Molti potranno stupirsi che il Vaticano II non abbia dedicato un documento esclusivamente alla catechesi ed a problemi affini, argomenti tanto fondamentali per la Chiesa di tutti i tempi, ma particolarmente per la Chiesa di oggi, specialmente per l'AL.

Però chi percorre i documenti del Concilio con maggior attenzione, vedrà che ci fu una non piccola preoccupazione dei Padri Conciliari riguardo alla catechesi.

Vi sono 20 testi sulla catechesi, 6 sui catechisti, e 17 sui catecumeni; un totale di 43 testi conciliari! L'America Latina, come vedremo, fu tra le regioni più beneficate ed è tra quelle che più e meglio sentì gli effetti del Concilio, dandovi ammirevole e vigorosa risposta.

Più che in Europa e in altri paesi si aperse per i fedeli latino-americani una vera familiarità con la Parola di Dio nella *Bibbia*. Non era un contatto superficiale con la Storia Sacra (il cui ricordo era rimasto nel passato) e neppure come raccolta di fatti e narrazioni bibliche, ma si trattava di una reale ristrutturazione catechetica in cui la Bibbia era il fondamento.

Orientata e rinnovata nel suo significato dal Vaticano II, la Bibbia passa a guidare tutta la catechesi.

4. Catechesi antropologica

Una specie di contraddizione era vigente all'epoca pre-conciliare: sebbene la catechesi avesse come suo primo obiettivo l'uomo, questo in pratica rimase quasi dimenticato. Il Concilio "umanizzò" la catechesi, unendo l'uomo direttamente a Dio, causa e fine della catechesi. Da semplice ricevitore passivo, l'uomo passa ad essere anche co-protagonista-destinatario. Si può dire che l'uomo abbia adesso una nuova identità che gli dà il diritto, in catechesi, di essere considerato e trattato come *persona umana*, in ciò che concerne le sue diverse età, le sue condizioni socio-culturali, la sua storicità. Il capovolgimento antropologico raggiunse anche la catechesi, che è ministero evangelico sempre attento a riconoscere i valori umani. Questo importa molto all'uomo latino-americano. Chiamandola "Popolo di Dio", il Vaticano II diede nuova visuale alla Chiesa, più aderente alla realtà biblica del nuovo Israele. E così, attraverso la catechesi, la Bibbia assunse la sua importante posizione nel Popolo di Dio.

5. La Seconda Conferenza Generale dell'Episcopato latino-americano di Medellín: 1968. - Sua risonanza in tutta l'America Latina

Sia le Assemblee preparatorie come l'Assemblea Generale del CELAM

(Consiglio Episcopale Latino-Americano 1968), contribuirono decisamente per collocare la catechesi e la Bibbia nelle dimensioni proprie di ciascun paese di quel Continente. Si fece lo sforzo straordinario di identificare la catechesi biblica con il servizio della Parola all'interno del popolo di Dio dell'AL. Da Medellín, in un crescendo fino a Puebla, le Nazioni di questo Continente camminarono verso una rinnovazione senza precedenti, giammai vista fin dalla sua scoperta.

Nella Settimana Internazionale di Catechesi di Medellín (1968), con la partecipazione di delegati di tutta l'AL, si sentì vivo il problema complesso della società: di ordine culturale, economico, sociale, demografico. Si prevedeva per il Continente Latino-americano una popolazione di più di 400 milioni di abitanti, ed una gioventù calcolata dal 60 al 65%. Purtroppo, con rare eccezioni, si dovette considerare il deterioramento delle classi modeste e povere, arrivando in molti luoghi alla miseria e alla marginalizzazione più disumana.

Dinnanzi a questo fatto, presente in ciascun Paese, la Chiesa si vide di fronte ad una grande sfida nel campo biblico-catechistico. Come agire per congiungere la promozione e l'aggiornamento dei modelli tradizionali della catechesi e suscitare nuove forme? Come unire l'evangelizzazione e la catechesi della vasta fascia del Popolo di Dio, costituito da persone semplici, povere, analfabete e, nel tempo stesso, non dimenticare l'altra frazione dello stesso Popolo di Dio, la classe media e ricca, studenti, intellettuali? Come conciliare antiche consuetudini fatte di semplice presenza "sociale" negli atti di religione, con l'esigenza delle nuove modalità contemporanee?

Si trovano in Medellín le prime e più lampanti radici di una catechesi liberatrice, giungendo, non di rado, a sovrapporre la tesi della situazione sociale dell'uomo, alla lettura della Parola di Dio, generalmente nella dimensione di un *messaggio di liberazione*, con caratteristica spiccatamente temporale.

Ancora in Medellín, la dimensione antropologica, appare accanto o passa in dimensione sociale.

Si giunse così ad una "catechesi interpretativa" o di "situazione" riflettendo appunto sulle drammatiche condizioni delle grandi masse latino-americane oppresse da ingiuste strutture. Oggi, dopo più di due decenni, la situazione è peggiorata quasi all'estremo, diventando concreta situazione di autentica "schiavitù". Restava e resta chiaro che per milioni e milioni di persone, la catechesi deve essere liberatrice, offrendo possibilità e speranza di piena libertà. Sotto tale aspetto, il contenuto dottrinale della catechesi doveva mirare alla situazione storica e concreta dell'uomo di oggi, aiutando i catechizzati a scoprire la loro inserzione nell'ambiente della loro patria, della loro città, della loro parrocchia. L'evangelizzazione e la catechesi avrebbero dovuto insegnare

come agire per realizzare mutamenti effettivi e promuovere la libertà dell'essere umano.

E' chiaro che queste idee crebbero e maturarono lentamente. La diffusione dei concetti di Medellín risvegliarono negli agenti di pastorale un vero interesse per la situazione dell'uomo.

In conseguenza di ciò Medellín adottò un linguaggio nuovo nel trattare la catechesi e l'evangelizzazione. La Conferenza attinse direttamente la radice del problema, usando un linguaggio storico-concreto, situazionale, vissuto dall'uomo, centrando in pieno la problematica del quotidiano.

Dalla situazione vissuta e sofferta, da quasi tutto il popolo latino-americano, si giunse alla Bibbia per illuminare con la Parola di Dio la vita dell'uomo. Più che un fatto fu l'inizio di un formidabile processo di cui non é possibile pronosticare ancora la piena realizzazione e se questa potrà completarsi.

Nell'AL oggi ritorna spesso l'affermazione vigorosa di Medellín riguardante la nuova linea di catechesi: in accordo con la teologia della Rivelazione, la catechesi attuale deve assumere totalmente le angustie e le speranze dell'uomo di oggi per poter offrirgli le possibilità di una piena liberazione, le ricchezze di una salvezza integrale in Cristo, il Signore. Perciò, la trasmissione deve essere fedele, non soltanto al Messaggio biblico e al suo contenuto intellettuale, ma anche alla realtà vitale incarnata nella vita dell'uomo di oggi. Le situazioni storiche e le aspirazioni autenticamente umane sono parte indispensabile del contenuto della catechesi, e quindi devono essere interpretate e seriamente, dentro il loro contesto attuale, alla luce delle esperienze vitali del popolo d'Israele, di Cristo e della comunità ecclesiale nella quale lo Spirito di Cristo Risorto vive e opera continuamente (CELAM, *La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'AL alla luce del Concilio: conclusioni di Medellín*, Vozes, 1977) e Doc. 6. Catechesi n.6. Nel Documento della CNBB, *Catechesi rinnovata - Orientamenti e contenuto* (n.26, pag. 73-74.101, Edizioni Paoline, S. Paulo, 1983), viene citato il punto di cui sopra, "ad litteram" per due volte.

Partendo dunque da fondamentali avvenimenti (Incontro Nazionale e Internazionale di Catechesi, e Seconda Conferenza Generale di Medellín), si può dire che si rafforzò un nuovo modello di catechesi in tutta l'AL: la catechesi liberatrice. "Si rafforzò" perchè in non poche regioni latino-americane già si segnavano i primi passi dentro questa dinamica biblico-catechetica. Medellín approfondì, assunse ed insegnò.

Tutto ciò significa concretamente che il luogo della catechesi, adesso è il "Sitz im Leben" e/o "Sitz im Mensch" latino-americane. Per questo la catechesi oggi in questo Continente si preoccupa di comprendere l'uomo concreto, storico, di oggi, nel suo contesto socio-economico-culturale ecc. alla luce del vissuto del popolo di Dio della Bibbia.

6. Primo Incontro latino-americano di Pastorale Biblica Cattolica

In Bogotá, dal 22 al 26 luglio del 1985 avvenne il primo incontro latino-americano di Pastorale Biblica, programmato dal Dipartimento di Catechesi del CELAM e dalla FEBICAM: vi erano 77 partecipanti, rappresentando quasi tutti i Paesi dell'AL, ed altri Paesi ancora.

Si abbordarono vari temi: informazioni sulle Organizzazioni Cattoliche a servizio della Bibbia; elaborazione di proposte di carattere organizzativo.

Ciò che preoccupò i partecipanti fu in particolare: 1. L'invasione delle sette o *nuovi gruppi religiosi*, i quali utilizzano la Bibbia per attrarre i cattolici; 2. Il problema finanziario e quello di traduzione che rendono difficile la diffusione della Bibbia; 3. Le difficoltà di collaborazione della Chiesa Cattolica con le Società Bibliche Unite; 4. La lentezza della Chiesa Cattolica nel collocare la Bibbia al suo dovuto posto nella vita e nell'azione pastorale. Ma gli "Incontristi" conclusero che i mezzi per neutralizzare e superare l'invasione dei *gruppi religiosi indipendenti* erano a) organizzare, bene e rapidamente, la Pastorale Biblica; b) trovare il modo di ribassare il costo della Bibbia, e diffonderla tra i fedeli: colletta biblica, unione delle Editrici Cattoliche, aiuti esterni ecc.; c) sollecitare un grande sforzo della Chiesa per organizzare meglio la sua azione pastorale.

Non possiamo tralasciare un accenno al Primo Incontro *Nazionale* di Pastorale Biblica della Colombia, realizzato in Bogotá dal 14 al 17 novembre 1986. Parteciparono all'Incontro quasi 50 rappresentanti di 10 città colombiane.

7. V Centenario della scoperta dell'AL e dell'evangelizzazione e catechizzazione

Sarà nel 1992. In tutti i Paesi, senza eccezione, si sta celebrando la Novena iniziata nell'83 in preparazione a questo grande avvenimento il maggiore per tutto il Continente. Nelle visite di Giovanni Paolo II ai Paesi dell'AL, egli sempre ricorda questa novena, invitando tutti i Paesi perchè si uniscano in questa celebrazione.

Il CELAM inviò un messaggio a tutta l'AL riguardante quest'avvenimento di enorme significato. Si sta realizzando un piano di grande mobilitazione degli sforzi pastorali al fine di portare la Parola di Dio al mondo. Il documento del CELAM è ricco di motivazioni e di inviti pieni di speranza. Parla di gratitudine per i primi evangelizzatori e catechisti di questo Continente; presenta l'AL oggi, cosciente di se stessa e alla ricerca di mezzi per compiere la missione che la Provvidenza le ha affidato, poichè *i cattolici latino-americani*

costituiscono la metà dei cattolici nel mondo intero! Tuttavia questi cinquecento anni dalla scoperta risvegliano l'attenzione sui gravissimi problemi di cui è causa e vittima l'AL. Dinanzi a questa realtà negativa, tutto il Continente Latino-americano assume nella sua propria pastorale la "opzione preferenziale per i poveri", proclamando questa decisione non solo ai Paesi dell'AL, ma a tutte le nazioni ricche dell'umanità, facendo propria la voce di altri popoli che si dibattono in condizioni di estrema necessità.

Il CELAM ricorda ancora che, sebbene i Paesi latino-americani di tradizione iberica (Spagna-Portogallo) abbiano un'unità di origine, in questi quasi duecento anni d'indipendenza, ciascuno ebbe indirizzo diverso; ma ciò non impedì che continuassero i legami di stretta relazione fra gli scopritori evangelizzatori e i Paesi scoperti-evangelizzati, nella cooperazione reciproca in molti campi.

Seconda Parte: Bibbia e Catechesi nel Brasile

In occasione della sua visita in Brasile (1980) Giovanni Paolo II, fra le tante affermazioni sull'argomento: Evangelizzazione, Bibbia e Catechesi, disse: "La catechesi è di grande urgenza nel vostro Paese". Ed ancora: "Fate della catechesi una priorità" (Incontro con i Vescovi nella città di Fortaleza, Ceará: 10.07.80).

1. Il Brasile alla luce del Vaticano II e di Medellín

Tutte le Conferenze Episcopali dei Paesi dell'AL, subito dopo il Concilio ne applicarono gli orientamenti adattandoli alla esigenze pastorali delle loro chiese. Cosa che il Brasile con la conferenza Nazionale dei Vescovi (CNBB) fece nel piano pastorale degli anni 1966-1970. Eccone i punti salienti:

- la comunità è meta e luogo di catechesi;
- moltiplicare questi *luoghi* della catechesi, inserendosi nelle ben note comunità di base;
- formazione dei così detti *agenti* di pastorale catechetica, con una sostanziale presenza della Bibbia.
- non soltanto in Brasile, ma in tutta l'AL, è necessaria che la catechesi si svincoli dai modelli di altri Continenti, tuttavia senza abbandonare del tutto i ricchi contributi biblici, liturgici, teologici e pedagogici.

In preparazione alla II Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-americano di Medellín (1968) in tutti i Paesi dell'AL si realizzarono Incontri preparatori. Fra le conclusioni dell'Incontro Nazionale Brasiliano, rileviamo:

- rinnovazione del contenuto del messaggio biblico, particolarmente del NT, rilevando la sua dimensione storica.
- questo contenuto e la stessa storia della salvezza siano esposti alla luce della coscienza ecclesiale contemporanea, e cioè che il Regno di Dio già incomincia a realizzarsi nella storia umana, tuttavia senza identificarsi con essa.
- la salvezza è attiva nella storia umana, mediante l'originalità sacramentale della Chiesa...
- come conclusioni, fra le altre, si sentì la necessità pastorale di approfondire l'importanza dei "mass media";
- sorge un nuovo tipo di evangelizzatore: una persona inserita nel processo storico della comunità; qualcuno che serve la comunità perchè possa attingere maggiore coscienza ed esprimere sempre più chiaramente gli aspetti della liberazione e la realizzazione in Cristo.

2. Il decennio 1970-1980

Non è il caso di parlare qui della nota *Teologia della Liberazione*. La catechesi fece proprio il suo contenuto. E' chiaro che non c'è una Teologia della Liberazione ma ci sono le teologie della liberazione. In seguito ai due documenti della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede: "Istruzioni su qualche aspetto della Teologia della Liberazione" e "Istruzioni sulla libertà cristiana e liberazione" sembrano siano state meglio comprese le tesi in gioco.

La catechesi rinnovata vigente in tutta l'AL, è cosciente che "fra l'evangelizzazione e la promozione umana esistono vincoli ben forti di ordine antropologico-teologico e di carità" (EN, 31), e di conseguenza, "l'evangelizzazione non sarebbe completa se non si desse la dovuta importanza all'interpretazione reciproca che nel corso dei tempi si stabilisce fra il Vangelo e la vita concreta personale e sociale dell'uomo" (EN, 29).

La Teologia della Liberazione fu sempre un tema frequente nelle visite pastorali di Giovanni Paolo II al Terzo Mondo. E' innato della Chiesa, proteggere, incentivare la promozione umana, secondo la visione cristiana dell'antropologia, indipendentemente dalle ideologie e dai sistemi economici.

Chi non ricorda il grido di allarme del Papa : "Rispettate l'uomo! Egli è l'immagine di Dio! Evangelizzate perchè tutto ciò divenga una realtà!" (Discorso inaugurale in Puebla, 28.01.1979).

3. Il Movimento biblico-catechistico in Brasile

La Catechesi degli ultimi anni in Brasile deve molto al Movimento Biblico. Riassumendo il quadro di ciò che i biblisti realizzarono e continuano a

realizzare in questo immenso territorio, segnaliamo gli aspetti seguenti:

a) *La Prima Settimana Biblica Nazionale*: dal 3 all'8 febbraio del 1947.

Queste, fra le altre, sono le risoluzioni di questa I Settimana:

- istituire la *Domenica della Bibbia*
- incentivare e pubblicare la letteratura biblica nazionale
- fondare la "*Liga de Estudios Biblicos*" = *LEB*: (Associazione Nazionale Biblica Cattolica)
- pubblicare una *Rivista di Cultura Biblica* = *RCB*

b) *Bibbia e Catechesi nelle Settimane Ecumeniche*

Dal 1974 si iniziò la realizzazione, in San Paulo, della *Settimana Biblica Ecumenica*. Fu un'iniziativa frutto del Movimento Ecumenico e del Dialogo Religioso, già esistente in questa città da vari anni.

c) *La Bibbia e la Catechesi nella "Campagna della Fraternità"*

Nacque nel 1963 per iniziativa del noto Arcivescovo Mons. Helder Câmara, estendendosi poi in tutto il Paese, l'anno seguente. Perciò sono 25 anni di marcia che riuscirono a svegliare l'interesse in tutta l'AL e in altri Continenti. La CF coincide con il tempo della Quaresima: si inizia il Mercoledì delle Ceneri, chiudendosi ufficialmente nel giorno di Pasqua, ma continua il suo influsso durante tutto l'anno.

Oltre la solidarietà umana materiale che non è la cosa più importante, fatta di gesti concreti, va notata la presenza della Bibbia nello "slogan" della Campagna, nei testi dei libretti che orientano il Popolo di Dio, nelle parole degli inni, nei testi delle riflessioni ecc.

Ciascun anno ha un tema ben concreto e aderente al momento storico del popolo. Lo "slogan" sintetizza ogni CF.

1964 – Ricordati: anche tu sei la Chiesa

1965 – Fa della tua Parrocchia una comunità di fede, di culto e di amore

1966 – Siamo tutti responsabili l'uno dell'altro

1967 – Siamo tutti fratelli

1968 – Credere "con le mani"

1969 – Per l'altro tu sei il prossimo

1970 – Essere cristiano è partecipare

1971 – Riconciliare

1972 – Scopri la felicità di servire

1973 – L'egoismo schiavizza

- 1974 – Dove si trova tuo fratello?
- 1975 – Dividere il pane
- 1976 – Camminare insieme
- 1977 – Comincia nella tua casa
- 1978 – Lavoro e giustizia per tutti
- 1979 – Preserva ciò che è di tutti (= Ecologia)
- 1980 – Dove vai?
- 1981 – Salute per tutti
- 1982 – La verità ti libererà
- 1983 – Fraternità sì, violenza no!
- 1984 – Perché tutti abbiano vita
- 1985 – Pane per chi ha fame
- 1986 – Terra di Dio, terra di fratelli
- 1987 – Chi accoglie il piccolo, accoglie Me
- 1988 – Udii il clamore di questo popolo (Es 3, 7.9) – La Fraternità e l'uomo nero

d) *Obiettivi della CF*

Generali: ravvivare nei cristiani la coscienza che sono membri del Popolo di Dio, corresponsabili per la comunità ecclesiale: locale, diocesana, nazionale e universale, chiamati a servire specialmente i poveri.

Specifici: dare ai fedeli l'opportunità di partecipare in modo concreto alla comunità cristiana; promuovere lo spirito del dialogo, di solidarietà e di servizio; sviluppare organismi e opere apostoliche e sociali sotto la responsabilità della Chiesa; divulgare l'azione apostolica e sociale della Chiesa.

La Campagna della Fraternità attinge tutti i livelli della società utilizzando tutti i mezzi di comunicazione, prima e durante tutta la Campagna. L'esito di questa Campagna sta nella preparazione, nella promozione e nella penetrazione della realtà del popolo di Dio: siamo fratelli.

e) *Altri aspetti*

Nel documento della CNBB sulla *Catechesi Rinnovata*, in vari punti si parla dell'importanza della Bibbia nella catechesi. Sebbene la catechesi non prenda esclusivamente dalla Bibbia il proprio contenuto, senza la Bibbia non c'è catechesi. La Sacra Scrittura è il libro della catechesi per eccellenza. La Bibbia è la forza propulsiva della rinnovazione e dell'interesse del popolo cattolico per la catechesi.

Già vedemmo ciò che le Settimane Bibliche Nazionali incominciarono a realizzare e le loro conseguenti derivazioni.

La LEB (Lega di Studi Biblici) ha "magna pars" in questo rinnovamento: come rigoglioso albero da oltre quarant'anni, la LEB vide ramificarsi altri rami germogliati dal suo tronco vigoroso: i Circoli Biblici; l'ampliamento del "Giorno della Bibbia" nel "Mese della Bibbia" in tutto il Brasile; il CEBI ("Centro de Estudios Bíblicos"), la Rivista di Cultura Biblica e, più tardi, la Rivista Biblica Brasiliana; il foglietto settimanale "Bibbia-Gente", delle Edizioni Paoline, con oltre cento mila esemplari, destinati ai Circoli Biblici.

Conclusione

Nel decennio 1980-1990 la presenza della Bibbia nella catechesi nel Brasile e nel Continente Latino-Americano è andata rinforzandosi e si prepara al grande avvenimento del V Centenario dell'evangelizzazione nel 1992.

LA PALABRA DE DIOS Y LOS JÓVENES EN AMÉRICA LATINA

Corrado PASTORE s.d.b., Caracas, Venezuela

Son muchos los motivos que nos llevan a tratar el tema de la Palabra de Dios en la vida de los jóvenes.

Los Obispos latinoamericanos, reunidos en Puebla el año 1979, han hecho la opción preferencial por los pobres y los jóvenes. En estos años la actuación de la Iglesia con respecto a la juventud no ha tenido idéntico ritmo ni igual grado de compromiso que hacia los pobres, por eso la celebración del V Centenario de la Evangelización de América Latina que se aproxima, con el llamado del Papa a una Nueva Evangelización, puede favorecer también la opción preferencial por los jóvenes.

Estamos celebrando el Centenario de la muerte de Don Bosco y nuestro Encuentro 'Palabra de Dios y carisma salesiano' puede ayudar la vivencia del carisma juvenil, inserto e inculturado en América Latina.

Después de la presentación de la situación de los jóvenes latinoamericanos, nos preguntamos acerca de su religiosidad y de las respuestas que reciben de la comunidad cristiana y evaluamos la repercusión de la Palabra de Dios en sus vidas.

I. La Realidad Juvenil¹

El tiempo de la juventud tiene una importancia extraordinaria. Es una fase de crecimiento, de formación de la personalidad, de asimilación de valores. Una edad en la que la persona busca su definición personal y social, toma decisiones ante la vida.

Si esto es así, ¿se puede ser jóvenes en América Latina?²

En un estudio de hace 20 años se dice: "Grupos inmensos de jóvenes no pueden vivir hoy su juventud porque son inmediatamente integrados al sistema de producción o explotados por el mismo: pasan directamente de la infancia a la condición adulta. Se puede afirmar que la mayor parte de estos seres humanos entre los 14 y 25 años nunca han sido jóvenes ni lo serán jamás".³

El documento de Puebla ofrece la siguiente radiografía: "Se destacan

rostros de jóvenes desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad, frustrados sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales por falta de oportunidades, de capacitación y ocupación (Cf. P. 33). Hay muchos jóvenes indígenas, campesinos, mineros, pescadores y obreros que por su pobreza se ven obligados a trabajar como personas mayores. Junto a jóvenes que viven holgadamente, hay estudiantes, sobre todo en los suburbios, que viven la inseguridad de un futuro empleo o no han encontrado su camino por falta de orientación (Cf. P 1176)".

El Proyecto de Pastoral Juvenil del CELAM⁴ afirma que la juventud ha pasado a ser un cuerpo cada vez más determinado con ideas y valores propios, con comportamientos y actitudes comunes ante la vida, con lenguaje y aspiraciones que la han convertido en una nueva fuerza social presente en América Latina. La situación de inhumana pobreza con que viven las grandes mayorías de Latinoamericanos, hacen a los jóvenes cada vez más conscientes de la realidad de injusticia del mundo en que viven, de sus aspiraciones por la liberación y por la promoción humana del Continente.

Siguiendo el Documento del CELAM queremos presentar una descripción de los diferentes sectores de la juventud latinoamericana, determinados por las condiciones socio-económicas y culturales.

a) *Jóvenes indígenas*

El mundo latinoamericano debe mucho de su carácter a las culturas indígenas, habiendo sido los indígenas los primeros habitantes del Continente. Pero la mayoría de estos pueblos han sido despojados de sus tierras, marginados, obligados a vivir en situaciones inhumanas, así que aparecen como los más pobres entre los pobres.

La alfabetización de los indígenas ha consistido a menudo en la imposición del idioma y, a través del idioma, de una cultura ajena que los consideraba seres inferiores y que por lo tanto podían ser explotados y marginados cuando no perseguidos, despojados o aniquilados.

Los pueblos indígenas de América Latina muestran un fuerte sentido de unidad tribal que se caracteriza en la solidaridad, en la defensa de los valores comunitarios y en la lucha contra la disgregación. Resulta por lo tanto un desafío para los jóvenes indígenas la defensa de la identidad y cultura de sus pueblos y la integración a otras culturas, sin que esto implique nivelamiento, absorción o eliminación de la propia.

b) *Jóvenes campesinos*

Los campesinos tienen un tiempo de juventud muy breve, ya que pronto

tienen que asumir responsabilidades de adultos, por el trabajo y la formación de una familia. A pesar de la importancia de la agricultura en la economía latinoamericana, estos jóvenes no tienen las mismas posibilidades de los jóvenes de la ciudad. Al no tener propiedad de tierras, el bajo precio de los productos agrícolas hace que fácilmente abandonen el campo y emigren a los grandes centros urbanos en busca de mejores oportunidades.

A pesar de haberse incrementado la escolaridad en el ambiente rural, allí siguen acumulándose los grandes porcentajes de analfabetismo y deserción, ya que la educación no responde a esos valores culturales. Se da la prolongación de la escuela urbana con sus contenidos y fines, se impone así la cultura urbana y se destruye la personalidad rural.

El mundo campesino posee valores humanos auténticos y profundos como la hospitalidad y la solidaridad. El joven campesino tiene un sentido realista de la vida, el contacto con la pobreza y el sacrificio lo hace capaz de experiencias comunitarias y actividades cooperativas.

c) Jóvenes urbano-marginales

Estos jóvenes se ubican en la periferia de las grandes ciudades y se van integrando a ellas a través de la formación de nuevos barrios. Se encuentran en una situación de extrema pobreza. Se ven obligados a trabajar desde niños a nivel de subempleo para aportar al ingreso familiar, se convierten así en adultos prematuros, imposibilitados de tener una formación personal para mejorar las condiciones de vida.⁵ La deserción escolar entre estos jóvenes está relacionada con el ingreso precoz al mundo del trabajo. Por otra parte falta también para ellos la correspondencia entre la realidad que viven y las orientaciones educativas.

Por otra parte se ven muy afectados por el influjo que ejercen sobre ellos los medios de comunicación social, que los invitan al hedonismo y al consumismo. La propaganda los presionan a consumir, pero la falta de recursos les impide acceder al consumo. Esta situación los llevan a menudo a formas de evasión o de compensación. Acciones de escapismo, de delincuencia, de drogadicción juvenil reflejan los problemas y las contradicciones de la sociedad en que viven.

Ahora bien, en este sector urbano-marginal está surgiendo algo capaz de transformar la sociedad individualista y excluyente de los medios urbanos. Se está extendiendo la educación popular que parte de la experiencia de la misma gente. De esta manera se superan las influencias de corte utilitario individualista que hacen de los jóvenes un medio y no un sujeto del proceso educativo. La solidaridad y la organización popular a las que estos jóvenes

van despertando son experiencias positivas capaces de generar formas nuevas de participación y de convivencia.

d) *Jóvenes estudiantes*

El rol de los estudiantes latinoamericanos ha sido muy relevante en las décadas pasadas, hasta llegar a ser el grupo estudiantil políticamente más activo del mundo. El movimiento estudiantil ha tenido su período de auge en la década de los 60, marcado por un protagonismo de debate y participación crítica en el ámbito social y político; un período de crisis en la década de los 70, marcado por la dispersión y la pérdida de peso en la coyuntura socio-política, debido a una fuerte represión, a la ausencia de canales democráticos de expresión y a la creciente presión de la industria del consumo; un período de resurgimiento en la década de los 80, marcado por la presencia de nuevos canales de participación, aun sin llegar a ser portavoz y vanguardia en los cambios sociales.

Estudiar es un derecho, pero lograrlo en América Latina es también un privilegio. A pesar del crecimiento del sistema educativo en las últimas décadas sigue siendo muy elevado el nivel de analfabetismo, la mayoría de los niños no termina la primaria por el altísimo porcentaje de deserción escolar. Además la expansión escolar es guiada por cánones de desigualdad. El sistema educativo es fundamentalmente urbano, es mayor el porcentaje de analfabetismo y deserción en las zonas rurales. Hay además filtros de selección que controlan la promoción cultural y el flujo a los niveles superiores. La movilidad en virtud del mérito escolar hace que las clases populares estén casi ausentes del nivel medio de la educación y sobre todo de la universidad. Por otra parte a menudo se trata de una educación alejada de la realidad, que no prepara los jóvenes para la vida y para la transformación de la sociedad. Para muchos jóvenes el futuro profesional resulta incierto, los que concluyen la carrera con frecuencia no consiguen empleo y ubicación profesional.

Como signos positivos se nota el incremento de jóvenes de clase popular en la educación media y superior, se nota además una toma de conciencia que abre a nuevas formas de convivencia solidaria en vista a la transformación de la sociedad y nuevos modelos de educación. Surgen acciones de proyección social en barrios marginales y se incrementa la educación popular. Este esfuerzo realizado por los estudiantes para lograr un cambio de las injustas situaciones en las que viven, por vías pacíficas y democráticas, en ciertos regímenes es tildado de subversivo.

e) *Jóvenes trabajadores*

Uno de los problemas más graves que enfrenta la juventud latinoamericana es la falta de oportunidades ocupacionales. La mayor parte de los jóvenes están forzados a ser mano de obra barata sin especialización, expuesta al continuo desempleo, que trabaja solamente para ganar el sustento. La carga de desempleo recae con mayor rigor en aquellos que pertenecen al estrato social urbano más bajo, lo que contribuye a mantener y prolongar la situación de pobreza crítica. Estos jóvenes, obligados a trabajar a edad muy temprana, no finalizan la educación básica y no tienen acceso a ningún tipo de enseñanza técnica o capacitación profesional.

El movimiento obrero latinoamericano ha sido muy activo y ha ido creciendo en el espíritu de solidaridad y de lucha. Estas luchas han creado conciencia en la sociedad, por eso a menudo las organizaciones sindicales han sido reprimidas o suprimidas.

Los sufrimientos, las represiones y las luchas han dado a los obreros un espíritu solidario en la acción por la justicia que los han alentado a crear empresas comunitarias: cooperativas artesanales, de producción y consumo. Los jóvenes trabajadores se identifican con el movimiento popular y se solidarizan con los proyectos comunitarios en los barrios y con la educación popular.

Un grupo considerable de jóvenes se encuentra en situaciones sociales conflictivas como la drogadicción, el alcoholismo, la prostitución, la homosexualidad, la vagancia por las calles y la delincuencia. Otro se ha radicalizado ideológicamente y se ha integrado a la guerrilla o a los movimientos revolucionarios.

– *Los jóvenes de la calle*

Es el triste espectáculo de todas las grandes metrópolis latinoamericanas. Adolescentes y jóvenes abandonados a su suerte, sin familia, sin proyecto de vida, que viven de pequeños trabajos ocasionales, limosnas y robos. La calle es su casa, por eso pueden llegar a ser mendigos, vagabundos o delincuentes. El ambiente los puede llevar a ser agresivos y a recurrir a la violencia. El influjo de la sociedad de consumo los puede llevar a una vida sensual y regalada, que alimenta en ellos el resentimiento y el desprecio por el esfuerzo y el sacrificio.

La vida como lucha los endurece y los hace rudos para soportar golpes y sacrificios. Aprecian la autonomía, la libertad y la amistad, tienen espíritu de grupo y de solidaridad. Si toman conciencia de su situación pueden llegar a dolerse de su suerte o del fracaso personal.

– *La drogadicción y el alcoholismo*

Son muchos los jóvenes adictos a la droga y al alcohol. En su mayoría proceden de familias con problemas, pueden ser de zonas marginales, pero también de clase social alta. Son críticos ante la falsedad de la sociedad de consumo y víctimas de ella al mismo tiempo. Aman la libertad, la amistad, la música.

– *La prostitución y la homosexualidad*

Se da la prostitución femenina, pero está aumentando también la masculina y el fenómeno de la homosexualidad. Se entra en este mundo sobre todo debido a la situación económica familiar y a la falta de oportunidades de estudio y trabajo. A veces estos jóvenes son obligados por la familia misma, otras veces caen en las manos de adultos que los explotan.

El ambiente social desinhibido y permisivo va creando un clima de aceptación de estos comportamientos. Son jóvenes que por lo general rompen con sus familias y se marginan social y políticamente.

Sin duda este panorama no es alentador, sin embargo éstos son nuestros destinatarios en América Latina.

II. La Religiosidad Juvenil

¿Cuáles son los valores religiosos de que son portadores los jóvenes latinoamericanos?

Los pueblos latinoamericanos son profundamente religiosos. Sin ignorar la existencia de otras religiones minoritarias, ni muchas formas de sincretismo religioso, se puede afirmar que América Latina es un continente cristiano y la mayoría de sus habitantes son católicos.

Según estadísticas recientes⁶ los jóvenes se consideran mayoritariamente creyentes, aunque sea muy inferior el grado de práctica religiosa y es reducido el número de los que se consideran indiferentes o ateos. Es decir que aunque la gran mayoría de los jóvenes no se definen como religiosamente activos, tampoco son totalmente ajenos a lo religioso. A pesar del desenganche de las prácticas religiosas, el sentimiento religioso no es algo secundario, irrelevante, sin mayor trascendencia.

Por consiguiente podemos clasificar el sector juvenil en los siguientes niveles:

- los bautizados que no relacionan la fe con la vida y la relación con Dios adquiere características mágicas;
- los que participan de un modo formal en prácticas religiosas, pero no asumen ningún compromiso cristiano;
- los que se comprometen en la vida de la comunidad, integrando fe y vida

- como compromiso liberador;
- los que viven la religiosidad popular en todos sus aspectos, positivos y negativos.

En la religiosidad popular, que constituye una gran riqueza, confluyen profundos elementos cristianos, con otros procedentes de las religiones indígenas o afro-americanas. Muchos jóvenes, especialmente indígenas, campesinos y de los barrios marginales, viven su fe en expresiones claramente religiosas, tomadas de la religiosidad popular.

Los indígenas tienen un sentido religioso por el que manifiestan una relación trascendente con Dios desde sus mismas vidas y desde su relación con la naturaleza y las cosas. Poseen valores muy genuinos como la contemplación, la piedad, la sabiduría popular, las fiestas, el arte que expresan en su más íntima y fecunda vivencia espiritual.

El espíritu cristiano está muy arraigado en la gente del campo que tiene una sabiduría y espiritualidad que la caracteriza por su confianza en Dios, la honestidad, la valoración y comprensión de los sufrimientos propios y de los demás. Tiene un sentido contemplativo y realista de la vida, abierto a la dimensión comunitaria. Estos valores religiosos populares en sus migraciones los han llevado a los barrios marginales de las grandes ciudades.

La religiosidad popular es un buen punto de partida, si apoyada por la nueva evangelización, para un compromiso cristiano liberador auténtico que integre fe y vida.

Son muchos los jóvenes en una actitud de búsqueda intensa para unir su fe con su vida como proyecto de realización personal y comunitaria en un compromiso con sus hermanos, que rechazan una fe alienante comprendida y expresada como religiosidad mágica y rechazan igualmente una fe incoherente con los procesos de humanización y liberación de acuerdo con las exigencias del Evangelio.

La secularización aun no afecta significativamente la mayoría de jóvenes campesinos y de ambiente suburbano. Aunque la propuesta religiosa pueda ser conflictiva o en contraste con las propuestas que ofrece la sociedad en la que el joven está inmerso, la aceptación o el rechazo de la experiencia religiosa y de sus mediaciones dependerá de si es significativa en su vida.

A estas inquietudes y exigencias de los jóvenes, ¿qué propuestas hace la comunidad creyente?

III. La Evangelización de los jóvenes

Las grandes masas latinoamericanas, como hemos visto, son tradicional y masivamente religiosas, pero poseen un cristianismo debilitado, han sido y son escasamente evangelizadas. ¿Quién puede llenar este vacío? La Iglesia y otros grupos cristianos.

a) *La propuesta de los grupos religiosos cristianos o pseudo-cristianos*

Se trata de un fenómeno que en las últimas décadas ha tomado en nuestro Continente la característica de 'invasión'.⁸ Si algo parece unificar a casi todos estos grupos que operan entre nosotros es que en su mayoría provienen de los Estados Unidos.

Estos grupos tienen mucho éxito porque consiguen un terreno fértil en nuestros países: la religiosidad popular, una base de catolicismo tradicional, la ausencia de la Iglesia, una profunda necesidad religiosa. Los campesinos y los desarraigados de sus medios que viven en los barrios marginales de las grandes ciudades, sumergidos en la miseria, encuentran en la comunidad evangélica y pentecostal una respuesta a los problemas vitales y una respuesta a la necesidad religiosa.⁹

Son grupos que se presentan como comunidades fraternales que ofrecen calor humano, atención, protección y seguridad a los individuos, socialización y ayuda a los marginados. Ofrecen un culto que deja espacio a la participación, a la espontaneidad, a la creatividad. Ofrecen respuestas a nivel afectivo e intelectual: respuestas simples, versiones parciales y simplificadas de la verdad, una teología concreta en lenguaje accesible, un llamamiento a la superioridad moral, una experiencia religiosa gratificante: conversión, salvación. Ofrecen una religión popular que responde adecuadamente a las necesidades religiosas del pueblo humilde. Este carácter de religión popular del pentecostalismo se revela con claridad en la riqueza de prácticas simbólicas: oración, visiones, éxtasis, sugerencias, trances, glosolalia; técnicas y mecanismos todos que ayudan a sobreponerse a la miseria, la injusticia, la inseguridad de los pobres.

En conclusión, ¿tenemos que ver positivamente el aporte de las sectas, frente a la falta de alcance y de evangelización de la Iglesia? Estos elementos son positivos y un reto para la Iglesia, pero hay otros elementos que tomar en consideración.

La doctrina de estos grupos religiosos se centra fundamentalmente en dos oposiciones: este mundo-el otro mundo (el reino de los cielos), la comunidad-la sociedad. Este mundo es profundamente malo, el hombre tiene que librarse de él, no tiene objeto pensar ni siquiera en cambiarlo. Frente a él está el otro mundo, el reino de los cielos, anunciado por Jesucristo en el Evangelio, que

no tardará en llegar. Este dualismo maniqueo tiene consecuencias prácticas en la conducta moral y en el compromiso social. La comunidad viene a ser el lugar de defensa para los que se convierten y esperan la pronta venida del Señor. A los miembros se impone una moral rigorista y puritana de tipo inflexible con prohibición de las bebidas, los cigarros, los espectáculos públicos y una actitud social que favorece la pasividad conformista, la legitimación pasiva, el fatalismo alienante.

Esta propuesta religiosa, si inmediatamente puede ser una solución para el individuo, puesto que le proporciona un alivio a sus angustias y frustraciones, a la larga la huída del mundo viene a ser una legitimación de las condiciones de desigualdad e injusticia en que vive.

La realidad religiosa de estos movimientos hay que considerarla desde la perspectiva del Reino de Dios.¹⁰ Con el proyecto de salvación ahistórica estos grupos tergiversan el cometido del Reino, no toman partido por los pobres y oprimidos, no les ofrecen la Buena Nueva que los libere de las causas de su marginación. No se oponen a las limosnas que mitigan la realidad opresiva para hacerla más aguantable, pero se oponen a transformar la realidad que produce pobreza. Mantienen apartados de la Buena Nueva a los destinatarios preferenciales. Estos movimientos no se caracterizan por un discurso anticristiano, por lo general, sino que utilizan el mismo evangelio y tradición cristiana para tergiversar el proyecto transformador de vida y liberación del Reino de Dios. Utilizan el Evangelio y el discurso cristiano para mantener el 'status quo', para justificarlo y para condenar a los que tienen hambre y sed de justicia y de pan.¹¹

En el proceso de liberación de los pueblos son un obstáculo grave. El contenido de su discurso religioso y su práctica social son ajenos a los verdaderos intereses de los pobres. Lo más grave y lo verdaderamente inquietante es que esta invasión silenciosa puede llegar a destruir el alma espiritual de América Latina, al ser movimientos extraños a la idiosincracia de nuestra gente, de nuestros jóvenes.

b) *La propuesta de la Iglesia*

El Concilio Vaticano II, con su relectura hecha en Medellín y en Puebla, es la respuesta de la Iglesia a los desafíos del mundo y del continente latinoamericano.

El Reino de Dios trae vida a todos aquellos que son privados de ella. Por eso si el Reino no se hace Buena Noticia para los pobres, liberación para los oprimidos, el proyecto de este Reino no se encarna, no se hace realidad conforme al propósito de Cristo (Cf. Lc 4,18ss).

Es deber prioritario de la Iglesia estar presente mediante la acción evangelizadora allí donde están las grandes mayorías. En un continente en el que la mayoría de la población es pobre y es joven y las estructuras sociales, políticas y económicas son escandalosas, y en el que se difunden propuestas de salvación de carácter alienante, la Iglesia latinoamericana, fiel a su misión, ha hecho la opción preferencial por los pobres y por los jóvenes.¹²

Gracias a esta opción la Iglesia se presenta como un espacio de libertad. Cada vez más jóvenes en América Latina buscan la Iglesia en aquellas partes donde ha hecho una coherente opción por la cercanía con los más pobres, por el compromiso por la justicia y los derechos humanos, por la defensa de la vida, por la educación popular, por la transformación de las estructuras y situaciones injustas.

Estos jóvenes necesitan y la Iglesia tiene que ofrecerles:

- una evangelización liberadora para su crecimiento en la fe: la propuesta cristiana ofrecida en su radicalidad, asumida desde Jesús como garantía de felicidad y libertad verdadera;
- una experiencia vital: capaz de producir la implicación personal, de despertar interés, de responder a las expectativas y necesidades personales, de transformarse en proyecto de vida;
- una experiencia de comunidad: donde sean considerados sujetos, donde haya espacio de creatividad y participación;
- una invitación al compromiso: insertos en su mundo, desde experiencias de fraternidad y solidaridad, puedan seguir a Jesús en el servicio humilde a los más pobres;
- un acercamiento a la Biblia: la Palabra de Dios, elemento esencial para todo proceso de crecimiento en la fe.

IV. La Biblia para la vida

La Palabra de Dios debe iluminar el camino de los jóvenes que viven su fe con sencillez en medio de las dificultades de la vida. En muchas comunidades cristianas en América latina la gente ha tomado la Biblia en sus manos y ha comenzado a leer la Palabra de Dios desde los problemas de la vida. Tres elementos están presentes en la lectura e interpretación de la Biblia a partir de la vida.¹³

a) *La realidad de la vida*

No se puede interpretar la Biblia sin mirar a la realidad que nos rodea y nos cuestiona. Dios creó primero la vida, todo lo que existe en el mundo. La

Biblia es el segundo libro, que no ha venido a ocupar el lugar de la vida. Dios quiere comunicarse con el hombre en su vida y desde esa realidad e historia, en América Latina necesitada de justicia y fraternidad, lo lleva a buscar en la Biblia la luz que dé sentido y fuerza para enfrentarla y transformarla. Por eso quien lee o estudia la Biblia sin mirar a la realidad, con sus luchas y dificultades, es infiel a la Palabra de Dios y no imita a Jesús (Lc 24,13-24).

b) *La vivencia de fe en una comunidad*

La fe en la Biblia no es fe en un libro, sino en alguien que habla a través del libro. Lo que da sentido y vida al libro es la fe en Cristo Jesús. Si se oscurece esta luz se oscurece el texto de la Biblia. Esta luz es un don de Dios concedido a la comunidad, a la Iglesia.

La Biblia ha nacido en una comunidad de fe, sólo con la mirada de fe de la comunidad puede ser entendido plenamente su mensaje. Inclusive cuando se lee la Biblia solos, no hay que olvidar que se está leyendo el libro de la comunidad. La Biblia debe pues ser interpretada de acuerdo con el sentido que le da la comunidad, la Iglesia.

c) *El estudio del texto*

El estudio de la Biblia debe hacerse con mucha seriedad y disciplina. La lectura de la Biblia es una conversación con Dios. Cuando se conversa con una persona hay que tomar sus palabras en el sentido en que él las dice. Uno no puede colocar sus ideas en las palabras del otro, cambiando su significado. Así no se puede sacar del texto bíblico ningún sentido distinto del que está en el texto mismo. No se puede manipular nunca el texto en favor de las propias ideas.

No es fácil. La mirada del pueblo no es la mirada científica. Es útil conocer la época histórica en que se escribió el texto, los problemas, las costumbres y las creencias del tiempo. Es útil saber cómo nació el texto y cuál ha sido su sentido original. Para esto es necesaria la presencia del experto, del exegeta.

Si faltan elementos, la interpretación será incompleta y hasta falsa. Al sobreestimar la función de uno de los elementos, absolutizándolo, la Palabra de Dios no alcanza su objetivo en la vida de las personas.

Si falta el conocimiento de la realidad, que en América Latina es una búsqueda de justicia y fraternidad, se puede caer en un fundamentalismo alienante fruto del apego a la letra o en un espiritualismo desencarnado, que lleva a apoyar o justificar la situación de injusticia y la falta de solidaridad en que vive nuestro Continente.

Si falta el contexto vivo de la comunidad de fe, se pierde la sensibilidad de captar la presencia de Dios y el mensaje queda reducido a simples proyectos humanos, con el peligro de un uso tendencioso e ideológico del texto.

Para no caer en el reduccionismo o en el fanatismo se hace necesaria una formación bíblica, el experto interviene aquí para acompañar e iluminar el camino de la comunidad.

Los miembros de las comunidades empiezan a sentirse en casa dentro de la Biblia y no por el hecho de conocerla de punta a punta, sino porque ya no es un libro extraño, es su libro, un libro escrito para ellos. Descubren en la Biblia la historia de un pueblo igual a él, un pueblo que lucha por su liberación y descubre en Dios un compañero de lucha y de camino.

Las comunidades no leen la Biblia solamente como historia del pasado, sino también y sobre todo como espejo de la historia que acontece ahora. Se acentúa la actualidad de la Palabra de Dios: Dios habla hoy a través de la vida, iluminada por la Biblia.

Las comunidades toman en serio la Palabra de Dios. No leen la Biblia sólo para entender, para informarse, para saber, procuran practicar la palabra. Hacen una lectura que revela muy concretamente el anuncio y la denuncia inherentes a la Palabra de Dios y que lleva a la conversión y al compromiso. Una lectura comprometida con el pobre. El compromiso ayuda a superar la separación entre vida y Biblia, entre ciencia y fe, entre letra y espíritu. Ayuda a superar todo fundamentalismo fruto del apego a la letra y al mismo tiempo todo espiritualismo desencarnado.

Se trata de una experiencia que está creciendo en las comunidades eclesiales. Se trata de algo positivo, en línea con la tradición.

Esta visión es mucho más conforme a la tradición que la de la exégesis científica. La exégesis moderna tiene una visión nueva que hace de la Biblia un libro antiguo, estas comunidades tienen una visión antigua que hace de la Biblia un libro nuevo. Esta lectura de la Biblia es un don de Dios para la Iglesia latinoamericana, un don que Dios suscita entre los pobres y los jóvenes. Por los frutos se conoce el árbol: los pobres y los jóvenes no sólo son evangelizados, sino evangelizan.

La Iglesia latinoamericana está caminando hacia el V Centenario de Evangelización de América. El Papa Juan Pablo II ha convocado nuestro Continente a una 'nueva Evangelización'. Hay que trabajar para que esta 'nueva Evangelización' favorezca el encuentro de los jóvenes y de todos los creyentes con la Palabra viva y actual de Dios.¹⁴ La familiarización con la Biblia les ayudará a tomar siempre más conciencia de su ser Iglesia y de su vocación evangelizadora.

- ¹ No abundan los estudios sobre la realidad juvenil en América Latina. Para elaborar este ensayo hemos tomado en consideración los siguientes: SIGAL S., "La juventud en América Latina: de las cifras a la realidad" en UNESCO, *La juventud de los años ochenta*, Sígueme, Salamanca 1983, pp. 166-185; CEPAL, "Situación y perspectivas de la juventud en América Latina", en *Mensaje Iberoamericano* 226-227 (1984) 11-15; PASTORE Corrado, "Hacia un perfil del joven venezolano" en *Anthropos* 1 (1985) 141-154; RODRÍGUEZ Jaime, "Ser joven cristiano hoy en América Latina", en *Informes Pro Mundi Vita* 43 (1986) 3-23.
- ² América latina es un continente estadísticamente joven. Según datos de 1980, sólo 39,7% tenían más de 25 años, mientras en Europa eran el 60%. De los 410 millones de personas que en 1987 poblaban el Continente, casi 23% eran jóvenes comprendidos entre los 15 y los 25 años, unos 95 millones.
- ³ CELAM, *Juventud y Cristianismo en América Latina*, Bogotá 1969, p. 29. Hay Autores que siguen estando de acuerdo con esta afirmación. RODRÍGUEZ Jaime, o.c., pp. 11-12. Cf. PASTORE Corrado, "Los jóvenes venezolanos y la evangelización" en AA.VV., *Evangelizar hoy a Venezuela*, Iter, Caracas 1985, pp. 104-105.
- ⁴ CELAM, "Visión pastoral de la juventud latinoamericana" en *Pastoral juvenil, si a la civilización del amor*, Celam 93, Bogotá 1987, pp. 37-57.
- ⁵ En 1980 la tercera parte de la fuerza de trabajo latinoamericana estaba compuesta por jóvenes entre los 10 y los 24 años de edad y su número aumenta cada vez más.
- ⁶ Se declaran creyentes el 89% de los jóvenes, de ellos 34% también practicantes, y solo 17% indiferentes o ateos. Cf. PABLO Valentín (de), "La credibilidad de la Iglesia ante los jóvenes" en *Mensaje Iberoamericano* 257 (1987) 15-18.
- ⁷ Al hablar de grupos religiosos cristianos no queremos indicar las Iglesias protestantes históricas sino los movimientos evangélicos, pentecostales y grupos no cristianos. Los grupos más numerosos son los evangélicos pentecostales cristianos, otros grupos son pseudo-cristianos, utilizan elementos religiosos o cristianos, pero su raíz y tradición no son cristianos, como los Mormones (Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días) o los Testigos de Jehová; otros son claramente no cristianos y atentan contra la cultura e identidad latinoamericana, como Moon. Nosotros nos referimos a los grupos evangélicos, pentecostales y a los pseudo-cristianos.
- ⁸ Hay estadísticas que hablan de un 15-20% de la población latinoamericana que pertenece a estos movimientos religiosos, con 25-30% en países como Puerto Rico y Guatemala. Se trataría de unos 50-60 millones de personas. Esta explosión se dio en los años 60, desde entonces la población de estos grupos se duplica cada 10 años.
- ⁹ En la elaboración de este punto hemos utilizado el Documento del Vaticano, "Sectas o Nuevos movimientos religiosos. Desafíos pastorales", Trípode, Caracas 1986; SANTA ANA Julio, *Ecumenismo*, Paulinas, Madrid 1986; SANTAGADA Osvaldo, "Caracterización y situación de las Sectas en América Latina", en AA.VV., *Las sectas en América Latina*, Celam-Claretiana, Buenos Aires 1986, pp. 17-31; VALDERREY José, "Las Sectas en Centroamérica" *Boletín Pro Mundi Vita* 1 (1985) 2-39; CANOVA Pietro, "America latina: l'invasione delle sette. Emergenza pastorale", *Il Regno-Attualità* 4 (1986) 100-108.
- ¹⁰ LENKERSDORF Carlos, "Sectas religiosas" en *Christus* 606 (1987) 52-58.
- ¹¹ Está comprobado que detrás de las sectas hay intereses políticos y económicos. Theodor Roosevelt dijo en una oportunidad: "Creo que será larga y difícil la absorción de estos países por los Estados Unidos, mientras sean países católicos". El informe Rockefeller entregado al Presidente Nixon el 30 de agosto del 1969 afirma que "la Iglesia católica había dejado de ser un aliado de confianza de los Estados Unidos y no daba ya garantías sobre la estabilidad social

del Continente... al contrario, se transformaba en un peligro, ya que concientizaba a y sugiere al gobierno norteamericano apoyar a los grupos protestantes conservadores frenar y contrastar la evolución de la Iglesia católica. Una actitud análoga se encuentra en el Documento del Comité de Santa Fe, preparado en 1982 para el Presidente Reagan por expertos del partido republicano. Allí se lee textualmente: "La política exterior americana debe empezar a enfrentar la teología de la liberación, como es utilizada en América Latina por el clero de la teología de la liberación". Cf. VALDERREY J., *o.c.*, 21-22; CANOVA P., *o.c.*, 102-103.

¹² Las Comunidades Eclesiales de Base a nivel popular, campesino e indígena son la respuesta más firme a la difusión de las sectas, donde abundan los grupos cristianos de base se debilitan las sectas existentes.

¹³ Quien ha sistematizado esta propuesta partiendo de la experiencia de las Comunidades eclesiales de Brasil ha sido Carlos Mesters. Cf. MESTERS C., *Flor sin defensa. Una explicación de la Biblia a partir del pueblo*, Clar, Bogotá 1984; "Flor sin defensa. Leer el Evangelio en la vida" en SEDOC, *Una Iglesia que nace del pueblo*, Sígueme, Salamanca 1979, pp. 329-341. Cf. también CARAVIAS José Luis, *Biblia, fe, vida*, Clar-Crc, Bogotá 1988 y PASTORE Corrado, "La realidad bíblica" en AA.VV., *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, Iter, Caracas 1987, pp. 161-182.

¹⁴ Cf. PASTORE Corrado, "Biblia e inculturación", en AA.VV., *La inculturación del Evangelio*, Iter, Caracas 1988, pp. 11-33.

QUALE SERVIZIO BIBLICO PER LA FAMIGLIA SALESIANA?

Cesare BISSOLI, s.d.b., Roma, Italia

NB. Questa Comunicazione riassume l'inchiesta fatta dalla presidenza dell'ABS presso diverse componenti della Famiglia Salesiana circa l'uso della Bibbia e le loro attese.

I Bollettini citati corrispondono ai quaderni annuali di Collegamento dell'Associazione medesima.

Distinguiamo diversi ambiti che sono stati esaminati:

- in riferimento ai Confratelli e alle FMA
- in riferimento al personale in formazione
- in riferimento al lavoro pastorale (giovanile)
- in riferimento agli ex-allievi.

Per ogni ambito la duplice domanda era sostanzialmente eguale: la sensibilità "biblica" dei destinatari; servizio atteso dai biblisti salesiani. Inevitabili gli intrecci.

La documentazione si trova nei Bollettini 2,3,4,5.

a) In riferimento ai confratelli (Boll. 2, 13-36)
Hanno risposto in 9 tra Superiori Maggiori ed Ispettori.

La Situazione

In rapporto al dover essere:

a. La Parola di Dio nella vita della nostre comunità è costitutiva della vocazione, come appare dalle Cost.: la missione è incentrata sul Signore Risorto nel Vangelo (art. 34); la comunità è radunata anzitutto dalla Parola del Dio vivente (art. 87); la pratica dei consigli evangelici ha il suo modello in Gesù Cristo e nel suo vangelo (art. 11). Per questo esplicito e centrale è il riferimento alla Scrittura (art. 87)

b. La Bibbia è via indispensabile per garantire la genuinità della missione (in senso stretto), in quanto propone la verità della concezione dell'Uomo in rapporto con Dio, mostra la Pedagogia pastorale di Dio, conduce ad una vita di meditazione e profondità spirituale.

In rapporto alla realtà:

c. Vi è chi denuncia l'approfondimento della Scrittura come qualitativamente scarso. Prevale il rischio della strumentalizzazione, perchè non si sa attualizzare. D'altra parte esiste un desiderio diffuso di un approfondimento biblico e vi è un reale miglioramento di contatto nella celebrazione e nella catechesi specie tra i confratelli giovani. In sintesi "la nostra formazione biblica è piuttosto buona (globalmente parlando), ma ancora notevolmente scarsa: una vita personale non abbastanza radicata nella Parola di Dio e alimentata da essa, un'azione pastorale che non ha ancora trovato i mezzi adatti per fondare veramente sulla Parola la vita di fede dei nostri destinatari, per dare loro una cultura biblica autentica, cioè una struttura mentale biblica e evangelica".

d. Come esperienze positive: meditazione (lettura spirituale) in comune su base della Bibbia; così pure gli Esercizi; celebrazione fissa della Parola di Dio; la Bibbia come breve impulso catechistico per i giovani prima del cibo e dello studio...

Servizio dei Biblisti

a. "Come competenza (esegesi vitale del testo) e come produttori di modelli, i biblisti sono indispensabili al servizio della vocazione salesiana".

In sintesi si chiede loro: insegnare al salesiano a fondare la propria vita e azione sulla Parola; fondare biblicamente i contenuti maggiori della vocazione salesiana.

b. Quanto al primo punto, si chiede di illustrare biblicamente temi come iniziativa di Dio, vocazione, carisma, consacrazione unzione, missione, offerta totale di sè, alleanza, fedeltà, vita nello Spirito... "In Cristo consacrato-mandato", "nel suo Spirito". Su questi pilastri biblici, fatti pilastri della vocazione salesiana è da capire l'art. 87 (L'ascolto della Parola).

c. Globalmente si chiede uno studio-meditazione dei valori evangelici (biblici) che stanno alla base dello spirito salesiano.

Ciò si traduce nell'invito pratico di preparare un commento biblico delle Costituzioni rinnovate.

Ulteriormente si chiede di sviluppare biblicamente certi temi essenziali:

- circa il Fondatore, come ha visto e praticato la Bibbia
- circa Don Bosco e le grandi figure bibliche: Abramo, Cristo (Cost. 11). Quale valore hanno tali riferimenti?
- circa aspetti maggiori della nostra vocazione e vita: opzione preferenziale per i più poveri, i lineamenti della figura del Salvatore a cui siamo più sensibili, il valore unico delle beatitudini per la nostra missione ai giovani; i

presupposti biblici del Sist. Prev; lettura biblica dei segni dei tempi per rispondere ai bisogni dei destinatari; il significato evangelico del modo salesiano di vivere i consigli evangelici; il modello biblico di Maria per un'accoglienza della Parola di Dio ecc.

d. Aiutare i confratelli in rapporto alla Liturgia delle Ore (Salmi) e dei tempi forti dell'anno liturgico (art.89). Introduzioni semplici, ricche e ben pensate ai testi dell'AT e NT con connotazioni salesiane. Una serie di articoli (volumetti) sui testi di preghiera della Bibbia

e. Ridefinire la meditazione dei salesiani, quindi il rapporto tra Parola di Dio letta a tempo di assimilazione

f. In funzione pastorale si sottolinea come un compito tipico dei biblisti salesiani quello di "preparare-animare salesiani capaci di essere catecheti validi che conoscono la Bibbia e a fondo il vangelo, in modo di parlarne in forma vera e gustosa, capaci di istillare lo spirito evangelico nelle coscienze, capaci di motivare biblicamente le grandi scelte da fare oggi (senso della vita e della morte, vera libertà, sessualità e amore, lavoro...)".

Di qui la richiesta: preparazione e aggiornamento dei confratelli (si auspica una introduzione alla Bibbia di tipo esegetico spirituale) ed elaborazione dei metodi e strumenti di evangelizzazione e catechesi. Bibbia e catechesi è un ambito da privilegiare attraverso anche la collaborazione tra biblisti e catecheti salesiani.

g. Servirsi di canali pubblici: Atti del Consiglio Generale, discatero della Formazione, Notiziario Ispettoriale. Auspicio per una Rivista Biblica Salesiana, per la preparazione a monte della catechesi biblica, sia in vista dei giovani, sia in vista delle comunità religiose

Figlie di M. Ausiliatrice (Auxilium) (risponde una docente)

a. E' sentita l'esigenza di una conoscenza accurata della Bibbia; desiderio di una guida alla meditazione della Bibbia o lectio divina, alla lettura biblica contestualizzata; bisogno di valorizzare la Bibbia anzitutto per la personale formazione, di farsi una mentalità biblica, di educare il cuore all'ascolto.

b. All'ABS è chiesto di farsi conoscere (invio del Bollettino), di dare avvio ad una buona lettura biblico-liturgica, sviluppare la dimensione fondamentali della spiritualità salesiana, fare ricerche su Bibbia e educazione, B. e catechesi, B. e pastorale giovanile, B. e inculturazione, rendere l'ABS centro di consulenza per l'animazione biblica della Famiglia salesiana, proporre esercizi spirituali incentrati sulla Scrittura.

b) In riferimento al Personale in Formazione (Boll.3, 14-21; 4,12-16)

Hanno risposto 14 maestri di novizi e 3 responsabili di formazione

a. Ciò che fa difetto riguarda la formazione di base (tra i novizi) sulla Bibbia, incapacità di comprenderla come Parola di Dio.

b. Si mette in risalto una triplice area di bisogni legati al tipo di vita di chi è in formazione: formazione spirituale-salesiana, formazione liturgica, primo avvio al lavoro pastorale. Si nota la diversità dei bisogni nel mondo europeo da quello latino americano ed asiatico.

c. Si richiede un aiuto per un contatto reale, intenso del giovane salesiano con la Sacra Scrittura (prenoviz., noviz., postnoviz.). Si domanda il contributo per l'assimilazione delle Cost. nella prospettiva biblica; sussidi per la preghiera e la meditazione (vi è chi prospetta lo schema della lectio divina per questo atto quotidiano); strumenti per cammini penitenziali per comunità salesiane, per ritiri e celebrazioni penitenziali; sussidi per cammini biblici per gruppi giovanili con cui il giovane salesiano lavora. Per l'ambiente latino americano si richiede l'aiuto per una lettura popolare della Scrittura. Ed anche per rispondere all'offensiva delle sette.

d. Si domanda uno stile semplice e chiaro. Non mancano proposte significative: un pellegrinaggio in Terra Santa, filmati biblici

c) In riferimento alla Pastorale Giovanile (Boll.5, 12-24)

Hanno risposto un Superiore maggiore e due confratelli

Cosa dona la Bibbia alla Pastorale Giovanile Salesiana?

a. La Bibbia appare nell'esperienza salesiana come un insieme espressivo e contenutistico inesauribile: nelle scuole di preghiera, nella proposta vocazionale, nei ritiri spirituali e nella scuola di religione. Modelli e situazioni offrono chiavi per leggere l'esperienza singola e di gruppo. Prevale la via narrativa.

b. Ma ulteriormente la Bibbia oltre la valenza didattica chiede di unificare la pastorale dandovi la vera mentalità in quanto educa a incentrare sul dato costitutivo della pastorale: la storia di Dio con gli uomini e di questi con Dio che ha il segno supremo in Gesù Cristo.

c. La Bibbia esprime una chiave di lettura delle situazioni e un criterio per la scelta degli interventi dell'azione pastorale, indicando la dinamica della salvezza (le costanti del rapporto Dio-uomo). I piani pastorali non sono astrazioni ma entrano in una situazione di grazia cui partecipano.

Purtroppo la Bibbia rimane un buon pensiero introduttorio: teoria (Parola di Dio) e pratica (scelte da operare qui ed ora) vanno per conto proprio, non vi è reale incidenza.

Cosa si chiede ai Biblisti?

a. Aiutare il pastore-educatore di poter entrare nell'universo biblico e superare la frammentazione mediante riletture organiche e sintetiche. Così ad es. dare la prospettiva biblica nel convegno pastorali; produrre una guida alla Bibbia pensando ad operatori pastorali nella scelta dell'impostazione e selezione dei brani.

b. Partecipazione dei biblisti ai momenti di progettazione pastorale, non solo come cappello introduttivo, ma come lettura salvifica della situazione lungo tutto il viaggio della progettazione.

c. Qualificare i diversi usi che la Bibbia può avere nei differenti momenti in cui si articola il servizio pastorale: predicazione, liturgia, preghiera personale, azione.

Come ancorarsi alla parola di Dio non solo nell'omelia, ma anche nella catechesi, nell'educazione, nella direzione spirituale, nell'animazione liturgica.

d. Pensare ad una lettura educativa e giovanile della Bibbia con relativa selezione di prospettive e di brani, facendo convergere la luce che viene dal testo con la riflessione umana sulle sfide giovanili ed educative che ci tocca affrontare.

Svolgimento di temi che possono illuminare il processo di crescita e maturazione dei gruppi giovanili.

d) In riferimento agli Ex-Allievi

Hanno risposto quattro sezioni

a. Gli ex-allievi risentono del contesto religioso in cui vivono e della fede di cui dispongono. Si nota una apertura di interesse. Esistono gruppi di vangelo e di studio della Bibbia.

b. I biblisti salesiani potrebbero aiutare nella ricerca di più originali cammini di fede, cercando di istituire corsi, convegni o seminari di attualità religiosa. Ci si dichiara disposti ad avere incontri con biblisti. Si domanda loro pubblicazioni di animazione biblica, anche sulla rivista Voci Fraterne, ed indicazioni bibliografiche salesiane e non salesiane sempre in campo biblico.

DISCUSSIONE

I.

Zevini

Credo che siamo sulla buona strada. Dobbiamo continuare a fare ricerche di questo tipo. Vorrei rivolgere una domanda ed un invito al Rettor Maggiore qui presente: cosa dobbiamo fare per far diventare veramente centrale la parola di Dio nella vita salesiana? Sarebbe possibile una lettera del Rettor Maggiore su questo tema?

Rettor Maggiore

Oltre le belle parole, offritemi del materiale di consultazione...

Moloney

C'è un problema di fondo a mio avviso: devo fare il professore di Sacra Scrittura o l'animatore della Parola di Dio nella comunità?

Zevini

Il fatto è che non siamo solo esegeti ma anche ermeneuti.

Rettor Maggiore

Questo è un problema comune a tutti gli specializzati: la giusta relazione tra consacrazione e professionalità. Una volta ho sentito un maestro di spirito dire: "La professionalità rovina la consacrazione". Io dico il rovescio: la nostra consacrazione esige la professionalità, perché siamo chiamati ad educare, a evangelizzare il mondo della cultura e del lavoro. Ora la vostra professionalità consiste nell'essere esegeti. Ma siete anche salesiani, e perciò batte anche nei vostri cuori l'impeto del "Da mihi animas". Trovo il suggerimento di Zevini di scrivere una lettera sui salesiani e la parola di Dio appropriato. Stiamo infatti lottando contro la superficialità spirituale. Ora mezzo principe per debellare questa peste è dare il posto centrale nella nostra vita alla parola di Dio.

Salvador

Il contatto con la gioventù è il nostro proprium salesianum. Abbiamo questo contatto durante tutto l'arco della formazione iniziale. Questo fatto dovrebbe facilitare a noi biblisti il compito di spezzare il pane della parola di Dio ai giovani. Il contatto con i giovani è una grazia che facilita lo sforzo di unire l'attività esegetico-teorica a quella ermeneutico-pratica.

Buzzetti

Vorrei provare a riassumere queste osservazioni in forma di slogan. La com-

petenza professionale di noi esegeti è giustamente intesa come un approfondire, uno sforzo di capire, una capacità di capire. Ma quando si tratta di aiutare altri a capire, allora ci troviamo imbarazzati. Dobbiamo imparare come aiutare gli altri a capire. Ecco allora lo slogan: il nostro compito è quello di capire e far capire!

Rodriguez

L'esegesi non è neutrale. Si vede subito a quale confessione cristiana un esegeta appartiene. Basta leggere quello che scrive. Stando così le cose, è essenziale che ci sia un solido fondamento scientifico. Poi c'è posto anche per una grande apertura all'uso missionario e catechetico della Bibbia.

II.

Pinto da Silva

Come mai in generale noi salesiani siamo oggi così distanti dalla Bibbia, quando eravamo così vicini con Don Bosco e i salesiani della prima generazione?

Perrenchio

Dobbiamo stare attenti a non essere troppo ottimisti riguardo ai primi tempi. Non massimalizziamo l'interesse di una volta. E non minimizziamo quello di oggi. Io ho fatto l'esperienza di mute di esercizi centrate sul vangelo di Luca e vissute in completo silenzio. Dapprima gli esercitandi erano un pò sconcertati, ma alla fine erano per il 99% tutti contenti. Non dobbiamo aver paura di essere esigenti nell'accostare la gente di oggi alla parola di Dio. L'incontro con la Parola costituisce un'esperienza tale da risolvere nodi ingrovigliati da anni!

Strus

Ricordo che al Capitolo Generale si discuteva sul ruolo della Sacra Scrittura nella vita dei salesiani. Le Costituzioni dicono che la comunità ha quotidianamente in mano la Scrittura. Ci si chiedeva: in pratica come possiamo fare per raggiungere questo ideale? Nessuno sapeva rispondere. Da una parte la tradizionale lettura a tavola prima dei pasti era stata bocciata. D'altra parte si sentiva il bisogno di una concretizzazione. Alla fine non ne è venuto niente. Per parte mia ringrazio il Signore che mi ha fatto fare un'esperienza forte di che cosa vuol dire essere accompagnato incessantemente dalla sua Parola: una notte di Natale, dopo aver partecipato alla messa di mezzanotte nella Basilica della Natività, scendo al Campo dei Pastori e nella notte trovo una bella copia della Bibbia in un cestino delle immondizie. La raccolgo e medito. Non dimenticherò più quella notte.

Cardenas

Da parte mia ringrazio il Signore che come biblisti salesiani non perdiamo la faccia davanti ad altri. Si dice che un gesuita chiese a Don Ricaldone: "Ma perché voi salesiani volete fondare una università? La vostra caratteristica non è fare catechismo?". Don Ricaldone rispose: "Vogliamo l'università appunto per preparare buoni catechisti". Resta il fatto che il nostro lavoro di animazione biblica nelle ispezioni incontra un muro di resistenza da parte di tanti confratelli. Inoltre siamo sommersi dal troppo lavoro. Dobbiamo chiederci seriamente se non sia il caso di tornare alle piccole attività di animazione di una volta: una forma di "testamentino", la lettura della Scrittura a tavola, l'insistenza sulla preparazione delle omelie, l'accurata celebrazione della Liturgia delle Ore. Dopotutto questa animazione è la prima responsabilità dell'ABS.

Bartolomé

Ci sono state e ci sono ancora da fare troppe comunicazioni, mentre sono già emersi gravi problemi che andrebbero discussi ma noi non li discutiamo. Propongo di discutere questi problemi e di concludere con proposte concrete che siano di utilità alla Congregazione. Abbiamo ricevuto tanto noi biblisti dalla Congregazione. Dobbiamo pur dare qualcosa!

Buzzetti

Nella nostra ricerca stiamo privilegiando troppo la prospettiva storica, benché sia altamente problematica dal punto di vista scientifico. Abbiamo chiesto ripetutamente: Che cosa facevano i nostri padri? Sarebbe ora che chiedessimo anche: Che cosa fanno i nostri fratelli e le nostre sorelle? Cioè, che cosa si sta facendo oggi nella Chiesa per la Sacra Scrittura? Dopotutto il carisma salesiano non è un pezzo di archeologia, ma una realtà di oggi.

Van der Valk

Vi dirò quello che mi ha detto il mio vecchio direttore di Shanghai, Don Ferrari: "Noi salesiani abbiamo fatto troppo poco per la Bibbia". Sì, dobbiamo cominciare a formare bene biblicamente i nostri confratelli in formazione; e poi dobbiamo aprire la Bibbia assieme ai nostri giovani, pregando con loro. Perché non preghiamo di più con la Bibbia anche durante questo nostro convegno?

Moloney

Per me come salesiano biblista c'è un vecchio problema: a livello di Congregazione c'è una grande insistenza sul nostro dovere di interpretare la Bibbia docili al Magistero, ecc. Penso di poter interpretare in questo senso anche la

presenza assidua del Rettor Maggiore alle nostre adunanze. Però questo fa problema a me come biblista, perché è sano che ci sia una certa tensione tra la Sacra Scrittura e la Tradizione: è chiaro che la Tradizione dà alla luce e mantiene viva la Sacra Scrittura, però è vero anche che è la Sacra Scrittura, che assicura l'onestà della Tradizione. Il contrasto è sano se serve per non lasciarci schiavi di tradizioni devianti.

III.

Strus

Raccolgo l'accento di Rodriguez ad una possibile manipolazione del testo evangelico del Buon Pastore da parte degli estensori delle nostre Costituzioni. Il fatto è che questi non hanno mai neanche pensato a Gv 10. Facevano riferimento invece a Mc 6,34 dove si parla delle pecore senza pastore e al passo di Ezechiele. Non nego che il riferimento a Gv 10 offre un utilissimo approfondimento del significato dell'immagine del pastore. Mi chiedo infine fino a quanto è utile il metodo storico-critico.

Rodriguez

Bisogna distinguere bene i livelli. Il metodo storico-critico è il primo passo. Questo passo è necessario. Usato con coerenza fino alle sue ultime conseguenze permette di scoprire la realtà in cui il testo è nato e questo è importante per l'interpretazione. Dopo questo primo passo sono pronto a riconoscere che l'applicazione 'darashica' del teologo biblico è perfettamente legittima.

Buzzetti

Reagendo alla comunicazione di Pastore, io direi che noi biblisti abbiamo il ruolo ristretto di preparare la accessibilità al testo con traduzioni, introduzioni e commenti. Il voler abbracciare tutto (per esempio, anche l'analisi della situazione) renderebbe il nostro compito impossibile.

Zevini

Lo scambio tra Strus e Rodriguez mostra che l'approfondimento della riflessione sui temi biblici-salesiani è il grande contributo che noi possiamo fare ai confratelli, per esempio lo studio biblico-salesiano di Gv 10.

In secondo luogo, dobbiamo salvaguardare la nostra specificità. C'è un contributo di cui la Congregazione ha bisogno e che possiamo dare solo noi. Attenti a non diluirsi in mille altre cose. Credo che la ABS può essere di aiuto a proteggere presso i superiori la specificità del servizio che i biblisti devono rendere.

L'APOSTOLATO BIBLICO MONDIALE VENT'ANNI DOPO IL CONCILIO VATICANO II

Ludger FELDKÄMPER, SVD, Segretario generale di WCFBA*

Prima Parte: L'Apostolato biblico

A. Storia dell'Apostolato biblico

Per poter comprendere cosa sia l'apostolato biblico promosso dalla Federazione cattolica mondiale per l'Apostolato biblico (WCFBA), dobbiamo *rial-lacciarci alla Dei Verbum del Concilio Vaticano II*, cap. VI. D'altro canto, per intendere a fondo tale capitolo, occorre risalire alle sue origini, nelle quali, [secondo il commento del Card. Ratzinger alla Costituzione dogmatica sopra menzionata nel "Lexikon für Theologie und Kirche"] figurano come elementi tra i più positivi ed influenti *i movimenti biblici di questo secolo*.

I. *Movimenti biblici pre-conciliari*

I movimenti biblici vengono definiti [dal "Lexikon für Theologie und Kirche"] come organizzazioni ed istituzioni tendenti ad avvicinare la S. Scrittura ai fedeli mediante testi, sussidi di lettura, conferenze, riunioni, circoli biblici ecc. (J. Kürzinger)

Nel 1902, anno in cui fu eretta la Pontificia Commissione Biblica, Giacomo Della Chiesa fondò la "*Pia Società di S. Girolamo*", avente lo scopo di diffondere il Vangelo tra la gente. Più tardi Benedetto XV emanò l'Enciclica "*Spiritus Paraclitus*" in data 30 settembre (festa di S. Girolamo) 1920, nella quale esortava che ogni famiglia avesse i quattro Vangeli e gli Atti degli Apostoli.

Tra le personalità carismatiche che propagarono la Bibbia tra il popolo, mi piace ricordarne tre: il *Canonico Pio Parsch*, il *Card. Giuseppe Cardijn*, il *Card. Agostino Bea*. Il Parsch organizzò un primo incontro biblico nel 1919, dette vita alla rivista biblico-liturgica "*Bibel und Liturgie*" nel 1926 e fondò l'Apostolato biblico di Klosterneuburg nel 1950. L'altro, J. Cardijn, più tardi

* Sentiamo il dovere di ringraziare vivamente il P. Feldkämper per l'aiuto generoso all'organizzazione del nostro Convegno.

Cardinale, fondò la “Jeunesse Ouvrière Chrétienne”, nel 1924-25. Questa organizzazione, come ebbe ad osservare Pio XI, divenne modello dell’Azione Cattolica: essa aveva lo scopo di aiutare a vivere secondo l’ideale cristiano e a realizzarlo, nel loro ambiente. J. Cardijn insegnava ad orientare la vita secondo il motto “vedere, giudicare, agire”: osservare una situazione concreta, esaminarla alla luce del Vangelo ed agire poi in conformità.

Vorrei ricordare pure due *grandi istituzioni* sorte tra le due ultime guerre mondiali. Nel 1933 venne fondato il “Katholisches Bibelwerk” (Associazione cattolica della Bibbia) di Stoccarda, una città nota ai biblisti a motivo delle erudite pubblicazioni del “Württembergische Bibelanstalt”. Cinquanta anni fa, ossia nel 1935 venne fondata la “Schweizerisches Katholisches Bibelwerk” con finalità analoghe all’Associazione biblica cattolica di Stoccarda.

II. Vaticano II

1. Il termine “apostolato biblico” non figura nei documenti del Vaticano II, anche se le dichiarazioni del Concilio circa la S. Scrittura nella vita della Chiesa, ed in particolare il c. VI della Costituzione sulla divina Rivelazione “*Dei Verbum*”, vengono considerate giustamente il frutto del movimento biblico pre-conciliare (J. Ratzinger, *Das Zweite Vatikanische Konzil II*, in LThK, 499) e la “magna charta” dell’apostolato biblico post-conciliare.

2. Gli elementi di maggior importanza relativi alla divina Parola e all’apostolato biblico nei documenti conciliari e post-conciliari sembrano essere i seguenti:

1. *Rivelazione in parole ed opere*

In contrapposizione ad una nozione unilaterale di rivelazione, il Concilio nella Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, stabilisce:

“Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto” (DV 2).

In riferimento a questa rivelazione in parole ed opere dobbiamo comprendere quanto è detto nella “Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo”:

“E’ dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini nel senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto” (GS 4).

Similmente si legge nel “Decreto sull’Apostolato dei laici: “Solo alla luce della fede e nella meditazione della parola di Dio è possibile, sempre e dovunque, riconoscere Dio nel quale ‘noi viviamo, ci muoviamo e siamo’ (At 17,28), cercare in ogni avvenimento la volontà di Dio, vedere Cristo in ogni uomo, vicino o estraneo, giudicare rettamente del vero senso e valore che le cose temporali hanno in sè e in ordine al fine dell’uomo (AA 4).

2. *La potenza della divina Parola*

La parola di Dio racchiusa nella S. Scrittura, non solo reca informazioni ma, conformemente all’insegnamento del Concilio basato a sua volta sulla Bibbia, è in se stessa potente e dinamica.

“Nella parola di Dio è insita tanta efficacia e potenza, da essere sostegno e vigore della Chiesa, e per i figli della Chiesa salvezza della fede, cibo dell’anima, sorgente pura e perenne della vita spirituale.

In questo contesto, l’Esortazione Apostolica circa l’Evangelizzazione nel mondo contemporaneo stabilisce che “la Chiesa evangelizza allorquando, in virtù della sola potenza divina del Messaggio che essa proclama (cfr Rm 1,16; 1 Cor 1, 18; 2,4), cerca di convertire la coscienza personale, ed insieme collettiva degli uomini, l’attività nella quale essi sono impegnati, la vita e l’ambiente concreto loro propri” (EN 18).

Nello stesso senso l’Esortazione parla di “raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita della umanità, che sono in contrasto con la Parola di Dio e col disegno di salvezza” (EN 19).

3. *La Sacra Scrittura - il libro dell'intero Popolo di Dio*

La Bibbia non è solamente il libro del magistero e degli studiosi, ma è anche il libro che deve trovarsi nelle mani di tutto il Popolo di Dio. “E’ necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla S. Scrittura” (DV 22). “Il Santo Sinodo esorta con ardore e insistenza tutti i fedeli, soprattutto i religiosi, ad apprendere ‘la sublime scienza di Gesù Cristo’ (Fil 3,8), con la frequente lettura delle divine Scritture... Si accostino essi volentieri al sacro testo...” (DV 25). La ragione di ciò è che i fedeli possono e devono contribuire ad un approfondimento della divina Rivelazione: “Cresce la comprensioe, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf Lc 2, 19 e 51), sia con l’esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto il carisma sicuro di verità” (DV 8).

Similmente la Bibbia è il libro del popolo poichè tutti partecipano all'ufficio profetico di Cristo, il grande profeta che continuamente adempie al suo ufficio: "Non solo per mezzo della Gerarchia, la quale insegna in nome e con la potestà di lui, ma anche per mezzo dei laici, che perciò costituisce suoi testimoni e provvede del senso della fede e della grazia della parola (cfr At 2, 17-18; Apc 19,10), perchè la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale". "Questa evangelizzazione o annunzio di Cristo fatto colla testimonianza della e colla parola, acquista un certa nota specifica e una particolare efficacia dal fatto che viene compiuta nelle comuni condizioni del secolo" (LG 35).

III. *Sviluppi post-conciliari*

Sarebbe interessante vedere come si sia sviluppata nei documenti post-conciliari, a livello di riflessione, sia teologica che di insegnamento ecclesiale, la direttiva: "è necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura". Vorrei riportare solo due testi:

L'Esortazione apostolica circa l'*Evangelizzazione nel mondo contemporaneo* (1975), n. 4: ivi il Papa ci esorta ad essere fedeli "a un messaggio, del quale noi siamo i servitori, e alle persone a cui noi dobbiamo trasmetterlo intatto e vivo". Se la fedeltà è stata interpretata nel passato unilateralmente come conformità al messaggio, ci viene ora fatto presente che essa ha pure un altro aspetto focale, quello cioè di lealtà verso il popolo.

Il documento di *Puebla* dei Vescovi latino-americani del 1979, n. 1001 afferma che "la S. Scrittura è l'anima della evangelizzazione". La nota frase "lo studio della Scrittura è, e deve essere come l'anima della sacra teologia", fondata nelle Encicliche di Leone XIII "Providentissimus Deus" e Benedetto XV "Spiritus Paraclitus", come pure nella Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione (n. 24) e nel decreto sulla formazione sacerdotale (n. 16), è stata applicata alla evangelizzazione.

1. *Cosa è l'Apostolato biblico?*

Anzichè fornire una precisa definizione, converrà delineare tre aree dell'apostolato biblico, fra loro rapportate e complementari l'una all'altra.

a) I tre aspetti o aree sono:

1. Perimetro dell'Apostolato biblico. Esso consiste nel rendere accessibile il libro della S. Scrittura mediante traduzioni, edizioni e diffusione del medesimo. Tale lavoro, conformemente alle direttive conciliari, viene effettuato su vasta scala in collaborazione con le Società bibliche (DV 22).

2. L'Apostolato biblico nel senso più vasto della parola.

Ciò può essere inteso come ripristino del ruolo centrale e legittimo della S. Scrittura nella Chiesa, di modo che la Chiesa divenga, più di quanto lo sia per la sua sola natura, la Sposa del Verbo incarnato (DV 2). La religione cristiana e l'intera predicazione della Chiesa devono essere nutrite e regolate dalla S. Scrittura (DV 21).

3. Apostolato biblico in senso più stretto e specifico. Ciò comporta lo sforzo:

- di mettere la Bibbia a disposizione di tutti i fedeli, in modo che essi “si accostino volentieri al sacro testo, sia per mezzo della sacra Liturgia ricca di parole divine, sia mediante la pia lettura, sia per mezzo di iniziative adatte a tale scopo e di altri sussidi che lodevolmente oggi si diffondono ovunque”. Grazie a simile contatto diretto con la Sacra Scrittura quale libro-base di preghiera e libro di vita, essi apprenderanno “la sublime scienza di Gesù Cristo” (Fil 3,8) (DV 25).
- di preparare “edizioni della S. Scrittura, fornite di idonee annotazioni, ad uso anche dei non cristiani” (DV 25).

b) Esempi concreti di apostolato biblico nelle Filippine:

Traduzione, produzione, distribuzione della Bibbia.

- Vi sono state iniziative cattoliche nel passato: Ilokano, Tagalog, ecc. Ma pur essendo stati encomiabili gli sforzi compiuti, i risultati, almeno quanto alla diffusione della Bibbia, sono stati assai modesti.

Inoltre alcuni traduttori e pubblicisti cattolici non sono stati eccessivamente disposti a collaborare in iniziative interconfessionali.

A cominciare dal 1968 sono stati eseguiti dalla Società biblica filippina i progetti di traduzioni bibliche interconfessionali per otto dei maggiori idiomi; un nono venne aggiunto nel 1982. Sebbene la Conferenza episcopale filippina avesse dato il suo benestare alle traduzioni interconfessionali non è stato sempre facile di trovare sacerdoti liberi per tale importante opera. Un ulteriore problema è consistito nel contributo finanziario da parte della Chiesa cattolica.

L'Istituto Linguistico di Verano (SIL) è impegnato in vari progetti di traduzione in lingue minori; recentemente esso ha sollecitato maggiore cooperazione da parte della Conferenza episcopale al fine di ottenere l'imprimatur.

Tutto sommato, tuttavia, lo spirito di collaborazione è aumentato. Cinque dei 18 membri del Comitato della Società biblica filippina sono cattolici. Nel 1983 la Conferenza episcopale e la Società biblica delle Filippine hanno iniziato una campagna di sensibilizzazione con il motto: “Una Bibbia per ogni famiglia”.

- Si è verificato un mutamento di indirizzo nell'affrontare la questione della diffusione della Bibbia. All'inizio del '70 i seminari per la diffusione della

Bibbia detti "Operazione Filippo" si limitavano a far conoscere ai cattolici partecipanti i problemi tecnici delle vendite.

Ma sin dal 1979 si è passati al principio della "distribuzione efficiente che consiste, oltre nella diffusione come tale, anche in una introduzione basilare alla Bibbia, detta "seminario biblico di base" (Bibliarasal).

– Grazie a questa breccia della traduzione interconfessionale e dei vari tipi di traduzione (funzionale-equivalente anzichè formale-corrispondente) la Bibbia è ora accessibile a molti Filippini in un linguaggio loro comprensibile ed a prezzi modici, possibili a un buon numero di gente. Molti, per la prima volta, possiedono ora una Bibbia, il che costituisce un avvenimento nuovo.

2. *Apostolato biblico in senso ampio*

In seguito alla mia esperienza personale e al mio impegno a favore dell'Apostolato biblico, iniziai con quello che denominai l'"Apostolato biblico in senso più ampio", riservandomi di passare solo in un secondo tempo all'"Apostolato biblico in un senso più stretto e specifico".

– Nella prima fase della mia attività (1967-72), l'apostolato biblico interessava soprattutto i "ministri della Parola" (sacerdoti, religiosi, seminaristi, guide pastorali, catechisti, maestri, cursillisti, ecc.).

– L'approccio era piuttosto "esegetico", ossia determinato dai risultati dell'esegesi moderna. I miei contatti con i laici, tuttavia, mi facevano scoprire una nuova dimensione della Bibbia, quale parola di Dio: "la dimensione di vita". Ho l'impressione che da allora il mio insegnamento in seminario sia divenuto meno pedante.

3. *L'Apostolato biblico nel senso più ristretto e specifico*

Ha lo scopo di rendere la Scrittura di facile accesso a tutti i fedeli.

a) Nel corso degli anni 1978-83 il mio atteggiamento circa l'Apostolato biblico cambiò a motivo delle seguenti circostanze :

– Il testo della Bibbia era ormai accessibile alla gente, grazie ad una nuova e suggestiva traduzione: il Nuovo Testamento sin dal 1973, e l'intera Bibbia sin dal 1982.

– I movimenti di rinnovamento (comunità ecclesiali di base, movimenti carismatici) avevano costituito una potente sfida per l'apostolato biblico.

– Eretto il Centro biblico "Giovanni Paolo I" ne utilizzai il gruppo anche per l'Apostolato biblico.

b) Nel corso di tale processo, facemmo una serie di scoperte, già note forse ad altri, ma che noi imparammo per propria esperienza.

– Il messaggio biblico è indirizzato alla persona intera, non solo al suo intelletto. Da qui deriva l'importanza della raffigurazione e della creatività nel-

- l'apostolato biblico (manifesti, canti, spettacoli teatrali, danze sacre, ecc.).
- L'approccio biblico è costituito dal gruppo (non da qualche scritto sulla Bibbia!) e dal seminario nel quale la gente ricerca insieme e si arricchisce vicendevolmente.
 - Lo studio della Bibbia deve essere completato dall'incontro biblico: ambedue devono procedere simultaneamente. Inoltre, occorre iniziare con l'incontro biblico; se questo si volge a dovere, automaticamente si sentirà il bisogno di studiare personalmente la Bibbia, il che in cambio spinge agli incontri biblici.
 - Il messaggio biblico non è tanto questione di intelletto, ma di pratica.
 - Una corretta lettura della Bibbia non può astrarre dalla vita (K. Barth: 'In una mano la Bibbia e nell'altra il giornale'; e il Card. König: 'Occupati di interpretare non tanto un libro, quanto la vita ma alla luce del messaggio contenuto nel libro').
 - Dobbiamo iniziare dal punto ove il popolo si trova. La maggior parte dei Filippini sono giovani cattolici, amanti della musica. Tutto ciò va preso in debita considerazione dall'Apostolato biblico.
- c) Ecco alcuni parametri di iniziative sviluppatesi da queste situazioni ed esperienze:
- Il seminario biblico di base e il seminario biblico agevolato: corsi introduttivi di cinque sere o di due giorni e mezzo per un conveniente uso della Bibbia, particolarmente in incontri biblici di gruppo.
 - Incontri evangelici "Emmaus": mensilmente giornate sulla Bibbia per studiare, celebrare e vivere la parola di Dio.
 - Celebrazioni giovanili del Vangelo e seminari di canto del Vangelo, manifestazioni annuali per la gioventù; seminari di canto per favorire canzoni di ispirazione evangelica basate sulla liturgia nei suoi cicli triennali.
 - Convegni operativi di apostolato biblico a livello regionale: i rappresentanti di 10 diocesi si incontrano ogni anno per scambiarsi le loro esperienze, riflettere sull'apostolato biblico e programmare il lavoro del medesimo nelle rispettive diocesi.
- Tutto ciò è stato possibile grazie al dinamismo di alcuni e all'approvazione ed appoggio da parte della maggioranza dei Vescovi.

B. Situazione e necessità dell'Apostolato biblico nelle varie parti del mondo

Non è possibile fornire una descrizione esauriente dell'Apostolato biblico nelle varie parti della Chiesa e del mondo. Mancano al riguardo indagini appropriate. Inoltre le situazioni variano da paese a paese. Quanto segue è un

tentativo di raggruppare le situazioni e tendenze emerse dai rapporti della III Assemblea plenaria WCFBA, tenuta a Bangalore in India nell'agosto 1984 (la documentazione completa è stata pubblicata recentemente e durante l'incontro del Comitato esecutivo WCFBA nel maggio 1985).

Circa gli *eventi e tendenze* più significative sottolineate nelle relazioni, vanno elencate le seguenti:

1. *"Fame della parola di Dio"*: l'oracolo di Amos circa "la fame di udire le parole di Jahve" (8,11) sembra addirsi in modo speciale al nostro tempo.

a) Tale fame della parola di Dio è riscontrabile particolarmente nei *movimenti di rinnovamento* come in quello carismatico, in quello neocatecumenale, nelle comunità di base, nel movimento per un mondo migliore, nei movimenti per incontri matrimoniali, ecc.,

b) La fame è sentita soprattutto nelle *giovani Chiese* del Terzo Mondo. Ecco alcuni esempi:

- Il movimento "Bibbia e Vita" della Corea ha aiutato migliaia di studenti in incontri biblici e gruppi di studio ad intensificare la loro vita ed impegno di cristiani. Questo movimento sta sviluppandosi sempre più, particolarmente - solo per menzionare alcuni gruppi - tra le madri di famiglia ed i tassisti.
- Nelle Filippine, al fine di corrispondere all'enorme interesse per la S. Scrittura, in concomitanza con il decennio della famiglia (1980-90), la Conferenza episcopale e la Società biblica delle Filippine hanno deciso, con uno sforzo comune, di procurare "una Bibbia ad ogni famiglia" nella speranza che l'iniziativa incoraggi una catechesi familiare basata sul lezionario liturgico.

Si potrebbero aggiungere esempi analoghi da altre parti del mondo.

2. *Attività di traduzione*

a) Dal tempo del Concilio sono stati compiuti sforzi per tradurre la Bibbia superiori a quelli fatti durante tutta la precedente storia della Chiesa. Si può individuare questo fervore di traduzione e i rispettivi risultati in tre aspetti:

- *liturgico*: la decisione del Concilio Vaticano di disporre della liturgia nelle lingue volgari (SC 54) ha suscitato uno slancio di traduzioni mai sperimentato precedentemente;
- *interconfessionale*: il suggerimento conciliare di giungere a traduzioni interconfessionali (DV 22) ha dato origine alle "Direttive" per le traduzioni interconfessionali (1968), la cui seconda edizione verrà pubblicata fra breve dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani e le Società Bibliche Unite.
- *missionario*: il nuovo tipo di traduzione, il così detto "funzionale equivalente" esercita un fascino particolare ed è accolto volentieri da gente che non

ha mai avuto o ha perso la familiarità con la terminologia della Chiesa.

- b) L'ampiezza del fenomeno di traduzioni appare evidente dal fatto che sono in corso attualmente 170 traduzioni interconfessionali della Bibbia.
- c) Il Segretariato generale della WCFBA sta approntando *l'elenco completo* delle traduzioni cattoliche ed interconfessionali della Bibbia - un'iniziativa mai compiuta finora.

3. Interpretazione della Bibbia in un contesto di vita

- a) Nell'Apostolato biblico il *movimento ermeneutico* di approccio alla Bibbia viene accentuato più di quello esegetico: la gente è più interessata al "qui e ora", che all'"allora e là".
- b) La "Fedeltà al messaggio" viene attualmente vista maggiormente in rapporto all'altro polo, la "fedeltà al popolo", al quale il messaggio deve essere trasmesso intatto e vivo (EN 4):
- c) "*Teologia nel contesto*" ed "*inculturazione*" sono aspetti importanti della lettura post-conciliare (come del resto è sempre stato) della Sacra Scrittura.
- d) Due esempi sono degni di nota:
 - Nelle comunità ecclesiali di base dell'America Latina, specialmente nel Brasile, la S. Scrittura viene letta nel contesto di vita, e più precisamente di una vita illuminata dalla S. Scrittura. Di conseguenza la potenza liberatrice della divina parola viene sperimentata in un modo nuovo e vigoroso.
 - In India degli studiosi stanno riflettendo sulle ermeneutiche indiane, su una lettura della S. Scrittura con una particolare pre-comprensione indiana, sul ruolo delle scritture e sui valori spirituali delle grandi religioni e delle tradizioni in India "allargando in tal modo la nostra comprensione del mistero di Dio e giungendo ad interpretare le nostre stesse Scritture in una nuova luce" (III assemblea plenaria, 2.3).

Quanto alla *necessità* dell'Apostolato biblico che affiorano attualmente nella Chiesa e nel mondo, le principali sono le seguenti:

4. Traduzione della S. Scrittura

- a) Nonostante gli enormi sforzi compiuti negli anni recenti per tradurre la Bibbia, dei 5.000 maggiori idiomi del mondo, 3.500 sono ancora privi di qualsiasi traduzione, anche solo parziale, della Bibbia.
- b) Un esempio concreto: nel Ciad, Africa centrale, con 4.528.000 abitanti e 112 idiomi, esistono solo 20 traduzioni integrali o parziali della Bibbia.

5. Formazione

- a) L'esigenza di formazione per un appropriato uso della Bibbia è duplice:
 - Tutti i "Ministri della Parola" dovrebbero venir preparati non solamente

con un accostamento accademico e scientifico alla Bibbia, ma anche ed ancor più con l'uso spirituale e pastorale della S. Scrittura, così da essere in grado "di offrire con frutto al popolo di Dio l'alimento delle Scritture, che illumini la mente, corrobori la volontà, accenda i cuori degli uomini all'amore di Dio" (DV 23).

- Bisogna che tutti i fedeli "siano ammaestrati opportunamente al retto uso dei libri divini" (DV 25). Senza tale istruzione il pericolo del fondamentalismo non può essere nè negato, nè evitato. La formazione deve però avvenire opportunamente, favorendo cioè un facile accesso della gente alla S. Scrittura senza obbligarla e districarsi in mezzo agli ostacoli di una complessa esegesi moderna.

b) Dovendosi dar priorità alla formazione a livello locale (livello della Chiesa locale), sembra vantaggioso e necessario erigere un centro internazionale di formazione biblico-pastorale che aiuti a:

- superare il divario tra esegesi ed attività biblico-pastorale;
- compiere una lettura "interculturale" della Bibbia facilitando ulteriormente alla Chiesa la scoperta delle inesauribili ricchezze nascoste nella divina Parola.

La Federazione cattolica mondiale per l'Apostolato biblico sta esaminando le possibilità di tale centro.

6. *Integrazione e dialogo* (cfr. Allegato 1)

a) La S. Scrittura contiene, è, e medita.

- la parola di Dio
- in parole umane
- per noi e per la nostra salvezza.

La S. Scrittura è:

- un libro contenente la divina rivelazione, che va accolta nella fede;
- un libro del passato, di tempi e cultura diversi e pertanto un libro di studio e ricerca;
- un libro con un messaggio per noi ora e qui, il libro di vita.

La S. Scrittura è il regno

- del magistero della Chiesa
- degli studiosi biblisti
- dell'intero popolo di Dio, laici compresi.

b) Nel passato la competenza del magistero e dei biblisti fu talmente accentuata che la Bibbia era considerata quasi loro monopolio, e il ruolo attivo del popolo di Dio veniva trascurato. Ora, il Concilio, insistendo sulla possibilità di accesso della Scrittura per tutti, ha compiuto un passo decisivo verso una visione più integrale.

c) La direttiva conciliare secondo la quale occorre che “i fedeli abbiano largo accesso alla S. Scrittura” comporta ed esige:

- un ripensamento ed una più profonda realizzazione del “sensus fidei/fidelium” (Newman, Scheeben) e della lettura popolare della S. Scrittura quale “locus theologicus”;
- un rinnovato e più intenso dialogo tra il magistero della Chiesa - la quale è pure sottoposta alla Parola ed è al suo servizio, facendo essa parte della “ecclesia audiens” (DV 1,10), e tutto il popolo di Dio, laici compresi - il quale partecipa dell’ufficio docente e profetico di Cristo e della Chiesa (LG 12; DV 8). La “communio” della fede cristiana include strutturalmente la “conspiratio” tra i pastori e il loro gregge (DV 10) nel trattare la parola di Dio “ispirata”.
- Un dialogo rinnovato e più intenso tra studio biblico ed attività biblico-pastorali. Dato il bisogno dei laici di essere aiutati e diretti con i dati certi della ricerca biblica, i biblisti devono entrare in contatto con il popolo, con i loro problemi vitali e le loro necessità pastorali.

7. Finanze

a) Tra le necessità dell’Apostolato biblico mondiale non può venir ignorata, particolarmente tra le giovani Chiese, quella finanziaria, e ciò non solo a motivo di traduzioni, pubblicazioni e diffusioni della Bibbia, ma anche a causa di tutti i “mezzi appropriati” per rendere accessibile la Bibbia.

b) Finora organizzazioni cattoliche assistenziali hanno largheggiato nel sostenere i problemi biblico-pastorali della Chiesa in necessità, ma c’è un limite in tali fondi. D’altra parte, è certamente auspicabile che l’intero popolo di Dio assuma una parte di responsabilità al riguardo.

c) Le Società Bibliche Unite prendono assai sul serio la domenica annuale per la Bibbia, invitando in tale occasione tutti i membri delle loro Chiese a contribuire alla “causa della Bibbia”. Ci si augura che una iniziativa analoga possa trovare spazio anche nella Chiesa cattolica.

8. Un sinodo su “La S. Scrittura nella vita della Chiesa”

Persuasato dell’importanza della S. Scrittura nella vita della Chiesa ed al fine di sondare sia il progresso compiuto negli anni successivi al Concilio Vaticano II, che i molteplici bisogni dell’Apostolato biblico mondiale, l’Assemblea plenaria di Bangalore della WCFBA ha approvato la seguente mozione: “Venga proposto alla S. Sede un Sinodo dei Vescovi circa l’Apostolato biblico nella Chiesa” (3.2.7).

Seconda parte: La Federazione cattolica mondiale per l'Apostolato biblico

1. Le due direzioni di marcia:

- a) *Vaticano II*. L'applicazione delle direttive del Concilio sono al centro dell'attenzione della Federazione.
- b) Formazione e Associazione di organismi a livello della *Chiesa locale*. Il *coordinamento* delle organizzazioni ed istituzioni che compongono il movimento biblico rientra pure negli intenti della Federazione.

2. Finalità della Federazione

Consiste nella promozione dell'apostolato biblico nel triplice senso sopra descritto. Collaudate attività esercitate dai membri della Federazione nei diversi settori dell'apostolato biblico sono:

- a) Celebrazioni liturgiche basate sulla divina Parola ed animate dalla effettiva proclamazione della Buona Novella.
- b) Formazione biblica dei sacerdoti come esperienza di fede incentrata nella S. Scrittura con inclusione di una esercitazione-servizio nell'apostolato biblico. Della esegesi moderna sarà fatto uso ai fini di arricchire la spiritualità e di tornare utile nelle necessità pastorali.
- c) Esercitazione ministeriale dei laici che alimenti una visione del mondo alla luce della Bibbia ed infonda una percezione della presenza attiva di Dio nella storia, di modo che i leaders laici siano in grado di guidare i loro gruppi e comunità nella preghiera, nella catechesi biblica e nell'azione. I bisogni presenti esigono che si presti un'attenzione particolare al ministero delle famiglie e della gioventù.
- d) Cooperazione interconfessionale con tutti coloro che si ispirano alla S. Scrittura come a loro comune retaggio.
- e) Dialogo con le altre Religioni i cui scritti sacri contengono parecchi "semi della Parola". Il Vangelo deve venir presentato loro in termini propri della loro cultura e delle loro tradizioni consentendo un autentico sviluppo delle loro peculiari forme di vita e culto cristiano.
- f) Allargamento ai non cristiani e ai non credenti che spronano i cristiani a manifestare i frutti dello Spirito e a dare testimonianza di una comunità nutrita dalla Parola di Dio.
- g) Sostegno della giustizia e dei diritti umani come parte vitale del messaggio biblico ed elemento essenziale della evangelizzazione.
- h) Comunicazioni sociali di massa e di gruppo che stanno imprimendo, su piano universale, il loro nuovo linguaggio, fatto di suoni ed immagini. Anche se minacciate dalla manipolazione di interessi privilegiati e di forze repressive, esse sono in grado di proclamare la divina Novella particolarmente ai poveri

e agli analfabeti.

3. Struttura

- a) La federazione consiste di *membri* a titolo pieno e membri associati. I primi comprendono organizzazioni o istituzioni nazionali che servono quali braccia operative delle Conferenze episcopali per l'Apostolato biblico nei rispettivi paesi o territori. I secondi includono ulteriori organizzazioni come case editrici, ordini religiosi, singole diocesi e centri regionali per l'Apostolato biblico in cui le attività bibliche e di evangelizzazione svolgono un ruolo significativo.
- b) I delegati di ambedue i tipi di membri si riuniscono ogni 6 anni per l'*assemblea plenaria* (1972 a Vienna, 1978 a Malta, 1984 a Bangalore/India) allo scopo di impartire direttive per l'apostolato biblico per i sei anni successivi ed eleggere il comitato esecutivo consistente di 16 membri aventi il compito di vigilare sull'attuazione delle direttive dell'assemblea plenaria. L'organo operativo del Comitato esecutivo è il Segretariato Generale.
- c) In collaborazione con il *Segretariato Generale* operano 5 *uffici regionali* in parte già in efficienza ed in parte in via di realizzazione:
 - *Europa Centrale ed Orientale*: Arbeitsgemeinschaft Mitteleuropäischer Bibelwoche
 - *America Latina*: FEBICAM con ufficio a Bogotá/Colombia: affiliato al dipartimento catechistico del CELAM, opera in stretta collaborazione con l'ufficio centrale WCFBA. Bogotá, Rio de Janeiro
 - *Africa*: BICAM con ufficio a Nairobi, organo operativo del SECAM (Simposio della Conferenza episcopale dell'Africa e del Madagascar) per l'apostolato biblico nel continente; si spera che il rapporto con l'ufficio centrale del WCFBA possa venir presto meglio definito.
 - *Asia Sud Orientale*: Bangalore/India; Asia Sud orientale, Vigan/Filippine e nord-orientale, Corea: operano in stretto contatto con l'ufficio centrale del WCFBA; il rapporto con la FABC non è ancora precisato. Hongkong, Singapore
 - *Paesi arabi* del Medio Oriente: è un'iniziativa del Vescovo Antonio Naguib, Minia, Egitto; le questioni organizzative saranno discusse nella prossima riunione di Cipro.
 - *Paesi Francofoni* (Belgio, Canada, Francia, Svizzera, Zaire): è un'iniziativa dei membri del EC di questi territori. E' prevista una riunione al riguardo prima o dopo il prossimo incontro del EC con possibile allargamento ad Italia e Portogallo. Madrid e Lille.
 - *Oceania* - Sydney

4. *Storia - Sviluppo e dinamismo*

Nel corso di 16 anni della sua esistenza la Federazione non è solo cresciuta nel numero, ma anche nella comprensione della propria identità e nell'impegno rispetto agli scopi per i quali fu fondata.

a) Il suo sviluppo può essere documentato dall'aumento di partecipanti alla assemblea plenaria della Federazione:

1972 Vienna: circa 20 partecipanti

1978 Malta: 77 da 44 paesi

1984 Bangalore: 119 da 53 paesi

Anche dall'incremento dei membri:

	1972	1978	1984
FM a pieno tit.	27	49	61
Membri ass.	6	44	132

b) La crescita nella comprensione della propria identità e finalità emerge dai tre documenti pubblicati finora: la costituzione del 1972 e i rapporti finali delle Assemblee plenarie di Malta e Bangalore. Mentre a Vienna lo sforzo maggiore era concentrato nel dare una struttura alla Federazione, l'Assemblea plenaria di Malta si occupò di spiritualità biblica e di catechesi biblica. L'assemblea plenaria di Bangalore, aveva per tema "il popolo profetico di Dio": "Fossero tutti profeti" (Num. 11,25). Dai documenti finali emerge essenzialmente la tendenza non tanto a trattare certi argomenti: in un modo esauriente, quanto piuttosto a dare impulsi all'azione.

c) Uno sviluppo strutturale di rilievo è visibile dal fatto che durante la seconda metà del 1985 ebbe luogo una serie di iniziative di apostolato biblico a livello regionale richiamando così da diversi paesi sia biblisti che gente impegnata in attività biblico-pastorali:

- Bogotá/Colombia, per l'AL (luglio)
- Budapest, commissione mista per iniziative bibliche dell'Europa centrale (la quale si propone soprattutto di sostenere l'apostolato biblico nei paesi dell'Est europeo), per l'Europa Centrale ed Orientale (settembre)
- Hong Kong, per l'Asia (ottobre)
- Cipro, per i Paesi di lingua araba del Medio Oriente (novembre)

5. *Compiti del Segretariato Generale del WCFBA*

a) Il Segretariato Generale WCFBA è al servizio dell'apostolato biblico mondiale, attuato dai suoi membri. Esso intende essere a disposizione dei membri della Federazione per migliorare quanto già compiono con successo e per farli

partecipi di dati informativi, di esperienze e di sussidi conseguibili nella Federazione o a mezzo di essa.

b) Il Segretariato Generale è articolato nelle sezioni seguenti: rapporti, documentazione, comunicazioni, finanze e progetti.

Sezione rapporti

Si mantengono i legami: 1. con i membri a pieno titolo e con gli associati e le rispettive strutture regionali ed in particolare con il Comitato esecutivo con il quale prepara l'incontro annuo traendo poi da esso le debite conseguenze; 2. con istituzioni e organizzazioni concernenti l'uso pastorale della S. Scrittura (Centri di formazione ed organizzazioni nazionali ed internazionali; – Le società bibliche unite); 3. con agenzie che sostengono l'uso pastorale della Bibbia:

Sezione documentazione

Essa raccoglie, classifica e tiene a disposizione le informazioni necessarie concernenti l'apostolato biblico mondiale.

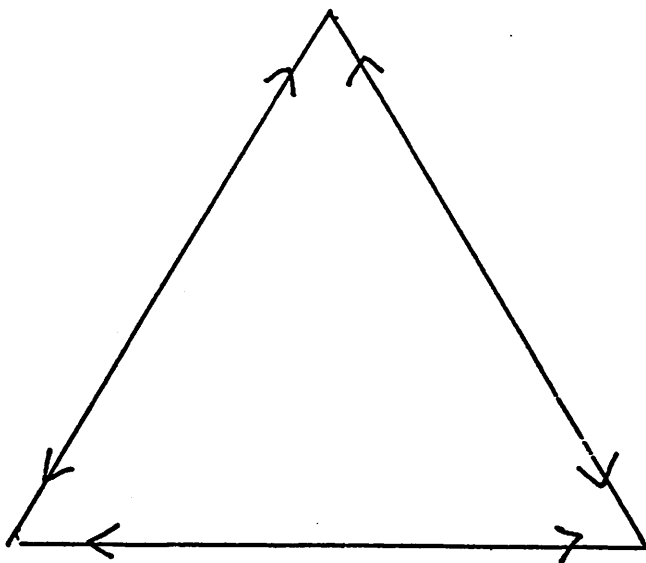
Sezione comunicazioni

Questa sollecita e mette a disposizione informazioni sull'apostolato biblico mondiale mediante: 1. bollettini inviati ai membri e benefattori; 2. indicazioni bibliografiche; 3. periodici: Word-Event, Bollettino DEI VERBUM, La Palabra Hoy, ecc.

Sezione finanze e progetti

Raccomanda ad agenzie di beneficenza e valuta per loro progetti biblico-pastorali – particolarmente per quelle della Chiesa in necessità (nei paesi comunisti e nei così detti paesi del Terzo Mondo).

Parola di Dio
Fede
Funzione di insegnare della Chiesa



Nelle parole umane
studio
studiosi della S. Scrittura

Per noi e per la nostra salvezza
vita
Tutto il popolo di Dio/laici

APPENDICE

OMELIA DI SUA EMINENZA CARD. ANTONIO M. JAVIERRE ORTAS*

La parola di Dio che abbiamo sentito si indirizza direttamente a noi. Il Vangelo ci insegna come dobbiamo essere servi, dal momento che siamo tutti servi nella casa di Dio. La prima lettura poi pronuncia una benedizione che fa proprio per voi:

“Ringrazio continuamente il mio Dio per voi, a motivo della grazia di Dio che vi è stata data in Cristo Gesù, perchè in lui siete stati arricchiti di tutti i doni, quelli della parola e quelli della scienza”. Vostro è il dono dell’unità del lavoro e della vita: ascoltate e meditate in chiesa quello su cui lavorate durante il giorno, e lavorate su quello che poi celebrate in chiesa. Chi più fortunato di voi?

Continuate allora a servire come un gruppo. Devo dire che la notizia della nascita del vostro gruppo mi era un pò sfuggita. Ma in questi giorni ho potuto conoscervi da vicino. Lasciate allora che rifletta sul vostro gruppo secondo le tre domande fondamentali che usava fare San Tommaso d’Aquino, un grande non solo nel campo della teologia speculativa ma anche in quello della Bibbia, come dicevano i miei maestri e amici Cerfaux e Lyonnet. Tommaso per sviscerare un problema chiedeva: “An sit? Quid sit? Quomodo sit?”. Anche noi rifletteremo sulla vostra Associazione secondo queste tre coordinate.

1. *An sit.* Congratulazioni per l’esistenza dell’ABS. E’ stata una felicissima idea. Congratulazioni per il presente e auguri per il futuro. Lasciate ora che scambi con voi qualche esperienza che ho avuto lavorando presso la Congregazione per l’Educazione Cattolica. Vi sono stati casi di vescovi che progettavano di aprire una Facoltà di Teologia Biblica per il semplice ritorno di un loro sacerdote laureato all’Istituto biblico. Un altro vescovo aspettava il ritorno di un suo sacerdote studente di Sacra Scrittura, facendo allo stesso tempo grandi piani per l’animazione biblica della diocesi. Ritorna lo studente che però ha studiato a fondo solo Giosuè 3. Visto che non sa fare altro il vescovo gli prepara l’occasione di una conferenza pubblica su Giosuè 3. Sfortunatamente, il novello biblista parlando del miracolo del sole cita il famoso detto del Card. Alfrink. Il vescovo ne resta scandalizzato e disperato. Mi scrive

* Il testo non è stato rivisto dall’autore.

allora invitandomi a darmi da fare per far abbassare il livello di scientificità dello studio della Bibbia all'Istituto Biblico. Naturalmente io ho pensato che la scientificità casomai va alzata, non abbassata.

Vi dico questo perché voglio farvi sapere che apprezzo il fatto che benché siate in tanti e bravi non avete ancora chiesto alla Congregazione per l'Educazione Cattolica di voler fondare un Istituto Biblico Salesiano. Apprezzo, perché anche noi alla Crocetta all'inizio avevamo grandi progetti per una "Dogmatica Salesiana". Mi congratulo con voi che, mentre non avete deluso le aspettative accademiche (come si può vedere dalle vostre pubblicazioni, che mi sono preoccupato di seguire), allo stesso tempo non avete deluso le aspettative dei vostri Ispettori. Così siete sulla buona strada. Vi auguro che la vostra professionalità continui a trasformarsi in genuino apostolato salesiano.

2. Rispondiamo ora alla seconda domanda: *Quid sit*. Anche a livello dei vostri statuti, la ABS è nata bene. Siete stati più prudenti di me, che tanti anni fa ho girato mezza Europa per vedere che cos'era la Teologia Fondamentale. Alla fine disperato ho pensato di organizzare un simposio internazionale dal tema: "Natura e Metodo della Teologia Fondamentale". Mostrai il mio progetto a Thils, che mi disse: "Lei è giovane ed entusiasta. Ma un simposio così nascerà morto. Ascolti il mio consiglio: inviti i relatori e lasci che parlino di quello che vogliono".

Voi siete partiti con grande semplicità, senza grandiosi progetti. Avete gettato un seme. Vedrete che questo seme crescerà.

Vediamo adesso in che cosa consiste il vostro lavoro di membri dell'ABS. Lo possiamo riassumere in due parole: la sapienza cristiana. All'interno di questa avete un triplice compito: il primo compito è quello della ricerca; il secondo è quello della docenza superiore: una responsabilità che voi assumete cercando di essere maturi più che brillanti, cercando in cattedra di offrire più realtà di sapienza che un mero miraggio di scienza; il terzo compito è quello della diakonia biblica, dell'animazione biblica: questo compito esige la decantazione del vostro studio in vista della comunicazione. Dovete sforzarvi di rendere la profondità della Scrittura accessibile ad un uditorio intelligente anche se non specializzato. Questo sforzo di spezzare il pane ai "piccoli", vi obbliga ad avere voi stessi idee ben chiare. Inoltre avrete cura che questo compito di animazione biblica lo svolgete con un insegnamento veramente cattolico tanto in senso estensivo che intensivo: estensivo, e cioè universale, intensivo e cioè profondo e ricco dell'apporto di tutta la tradizione e tutte le culture. Infine, la vostra animazione biblica avrà una sensibilità prettamente salesiana. Non è facile certo trovare la intera impalcatura biblica della nostra Congregazione. Un compito più facile sarebbe quello di stilare un "Vangelo per i giovani". Comunque, mai perderemo di vista un punto fondamentale

che è questo. Ricordo come durante il Concilio Papa Giovanni avesse deciso di rinviare alla revisione il testo che parlava delle due fonti della rivelazione. Sappiamo tutti la conclusione raggiunta alla fine: l'unica rivelazione è Cristo, la sua persona, e non solo la parola scritta in sè. Questa affermazione cattolica della centralità di Cristo ha operato un riavvicinamento delle Chiese sorelle separate: la Chiesa della Parola (i fratelli separati protestanti) e la Chiesa del Sacramento (come la chiamiamo noi cattolici).

E' interessante vedere come a Taizé, contro Lutero, la Chiesa della Parola è stata condotta alla consacrazione religiosa. Si è realizzato lo sviluppo presente nel capitolo 6 del Vangelo di San Giovanni, dove Gesù pane-parola di vita, diventa Gesù pane eucaristia. Questa unione della parola e del sacramento è una nota tipicamente salesiana. Ricordo che a Salamanca visitai la cappella in cui Fray Luis de León tradusse la Bibbia dalle lingue originali e per questo venne soggetto all'Inquisizione. Pensavo: ma allora la gente era condannata a morire di fame della parola di Dio? No. Perché c'era ancora la parola-sacramento, l'eucaristia. Bisogna saper veder l'insieme della realtà e bisogna saper leggere sotto la forma superficiale di espressione.

Per esempio, una volta io mi son chiesto: Possibile che Don Bosco che parla tanto del Padre e del Figlio non parli mai dello Spirito Santo? E ho scoperto che Don Bosco parla dello Spirito Santo usando altre espressioni. Ecco, come salesiani, dobbiamo aver questa capacità di saper interpretare le categorie usate da Don Bosco. Dobbiamo saper leggere quello che c'è sotto. Dobbiamo saper fare la trasmutazione in nostre categorie. E così arrivare alla sorgente zampillante della parola di Dio presente in Don Bosco, capace di evangelizzare anche i giovani di oggi.

3. Ed ora la terza domanda: *Quomodo sit.*

Il passo evangelico dice che l'essenza del servitore è che sia fedele. La fedeltà è una cosa delicata. Al Concilio abbiamo visto teologi ortodossissimi che hanno scandalizzato i fedeli. Alcuni teologi hanno ridicolizzato in pubblico parlando alla gente la devozione eucaristica delle suore e della gente semplice senza pensare che i loro uditori non erano formati ad un senso critico di recezione che li immunizzasse da fraintendimento. Questo loro negativo ridicolizzare poteva passare nel contesto di una classe ma in una classe il senso critico degli studenti sa neutralizzare la negatività del ridicolo gettato su certi aspetti della devozione eucaristica popolare. Ma lo stesso ridicolo in una conferenza pubblica aveva solo una valenza altamente distruttiva. Essere fedeli vuol dire fare attenzione anche a queste differenze di contesto.

Voi dovete essere fedeli alla vostra professione scientifica. Quello che allontana da Dio non è la scienza, ma la poca scienza. La vera scienza fa vedere che più importante dei Logia Christi è il Logos, il Cristo. Così la vostra

scientificità si eserciterà all'interno della corrente sempre viva della fede nel Logos, sotto la guida del Magistero. Questo ogni tanto potrà darvi qualche inquietudine, ma sapete che rimane lo stessa garanzia di vera vitalità, senza di cui si diventa tralci disseccati solo buoni ad essere buttati via.

Allo stesso modo dovete essere fedeli alla vostra professione salesiana. Con il processo di fotosintesi e di crescita, una pianta cresce come una quercia, un'altra come un olmo ecc. Così è con tutte le cose viventi: hanno ognuna la loro specifica legge di sviluppo, che va rispettata. Voi siete coscienti che animando biblicamente la Congregazione salesiana state animando una realtà vivente che ha la sua legge di sviluppo.

Questo vuol dire che dovete conoscerla a fondo questa famiglia salesiana ed il suo carisma. Ogni tanto potete fare come me e fare gli esercizi annuali, ricercando la compagnia dei nostri bravi vecchi coadiutori salesiani, che ci possono insegnare tante cose, anche a noi gente specializzata. E così eviteremmo l'assurdità di voler cambiare la natura della Società salesiana in nome del Vaticano II o della Bibbia! Oppure di voler prendere gli Istituti Secolari come modelli per la nostra Congregazione, per cui resta pur ancora valida l'esigenza della "fuga mundi", dal momento che siamo nel mondo, ma non del mondo. La nostra fedeltà perciò include la fedeltà alle sane tradizioni che vediamo vissute così esemplarmente da tanti santi salesiani.

Ora prima di finire voglio chiedervi un servizio: avete mai trovato un libro scritto di proprio pugno da Don Bosco con tante citazioni della Sacra Scrittura? Il pensiero va subito alla Introduzione alle Costituzioni, ma sappiamo che almeno in parte Don Bosco l'ha copiata. Un libro che Don Bosco ha certamente scritto di sua mano sono i Regolamenti dell'Oratorio. In questo libretto non ci sono molte citazioni bibliche. Però si apre con una citazione biblica e precisamente Gv 11,50: "Ut filios Dei qui erant dispersi unificaret in unum", che Don Bosco commenta splendidamente, dando praticamente la definizione della Congregazione salesiana. Volevo fare uno studio di questo passo ma non l'ho fatto. Fatelo voi per me.

Auguri per il vostro futuro. Ed ora continuiamo a pregare nella Eucaristia perché Dio voglia fecondare tutti i vostri sforzi.

OMELIA DI D. PAOLO NATALI

Superiore per la Formazione

In Mt 25, 1-13

– La parabola si riferisce alla seconda venuta di Cristo e descrive la situazione di coloro che vivono, nella speranza, il tempo intermedio fra la risurrezione e la parusia del Signore (Il Regno di Dio è simile ad un banchetto, dove...).

– Il contesto nel quale Mt ha inquadrato la parabola mette in chiaro la sua intenzione, sottolineata ancora una volta dalle parole finali: “Vigilate, perché non sapete né il giorno né l’ora”.(v. 3)

– La venuta del Signore è imprevedibile: di qui la necessità della vigilanza.

Degli uomini che vivevano al tempo di Noé (Gen 6,6-12) e che erano malvagi, non si sottolinea tanto il fatto della loro malvagità (violenza), quanto il fatto che essi vivevano “senza sospetto”,

Come ai tempi di Noè, anche oggi gli uomini si preoccupano poco di ciò che è fondamentale (il proprio rapporto con Dio) e si disperdono (si dissipano) nelle faccende quotidiane. Vivono ignari del giudizio che incombe (ogni momento). Al ritorno del Signore ci sarà un discernimento: salvezza per coloro che hanno vigilato e condanna per coloro che non si sono accorti di nulla.

Qualche aspetto della “vigilanza”:

– Il rifiuto di indagare curiosamente sul *come* e sul *quando*. *Bisogna essere pronti ad ogni evenienza, anche al ritardo. Dunque non calcolare il ritardo (per approfittarne) né rimanerne delusi.*

– *essere costantemente nello stato di all’erta, attenti a quel che accade. Attendere senza disimpegnarsi dal concreto* (Mt 24,45-51: parabola del servo e del padrone; comunità di Tessalonica 1Ts 3, 12, 4.2).

– non è la vicinanza o la lontananza del Signore che rende importante *il tempo*, ma il fatto che il tempo è di Dio ed è ricco di possibilità di salvezza.

– Luca va oltre (17,25-23): la vigilanza è *la via della Croce*, la via della donazione e non della conservazione:

“Ricordatevi della moglie di Lot. Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà; che invece la perde, la salverà”.

Lasciamoci misurare dalla parola del Signore! (dimensione escatologica)

1. Noi religiosi (salesiani), a volte, non offriamo forse al mondo (ai giovani) lo spettacolo penoso di uomini che parlano certamente di speranza, ma che in realtà non attendono più niente? Non abbiamo forse perso la capacità di chiamare? La nostra esistenza cristiana porta con sé ancora un'attesa e una nostalgia orientate attraverso il tempo? ha davvero lo sguardo rivolto a chi ha promesso di venire?

Il tempo, il nostro tempo sembra essere diventato una serie di istanti omogenei, da cui ogni sorpresa è esclusa. Sembra che assolutamente tutto possa accadere, salvo una cosa: che un istante del tempo diventi una porta attraverso cui il Messia risorto appaia nuovamente e vi si riveli con l'ultima e definitiva sua capacità di trasfigurazione e di compimento. Noi viviamo sotto il simbolo pseudoreligioso dell'evoluzione che ci ha impregnato talmente tutti di sé da generare nelle anime questa forma particolare di non-attesa, di rassegnazione, di apatia che oggi qualcuno si compiace di chiamare razionale, obiettiva, pragmatica.

2. Il tempo dell'azione e della responsabilità.

La speranza cristiana che esce dall'attesa del Signore, lo abbiamo visto, non è disimpegno, è anche azione e responsabilità, sentite come carità che urge sul tempo, spinge l'impegno nel tempo.

Due testimonianze:

– P. Arrupe, in una conferenza nella Chiesa di San Paolo a Francoforte, nel 1976: “Costantemente attraverso tutte queste esperienze e questi incontri nei paesi del Terzo Mondo, io sono come sommerso dal sentimento angosciante che il tempo urge. Noi cristiani non esitiamo troppo o troppo lungamente? Non costruiamo piani a troppo lungo termine e troppo garantiti? Non preferiamo le cose apparentemente sicure e sperimentate e non perdiamo, noi, troppo spesso il coraggio davanti alle iniziative e ai rischi possibili? Non vorrei, diceva, dar pretesto a un clima di panico senza ragione. Ma se siamo stati invitati dalla Parola di Dio a scoprire i segni dei tempi, appartiene in modo essenziale alla nostra epoca sentire l'urgenza e la necessità di essere pronti ad agire”.

– E Don Bosco: “Sono contento del tuo ritorno, diceva a Don Cagliero. Vedi, Don Bosco è vecchio e non può più lavorare. Sono gli ultimi anni della mia vita. Lavorate voi altri. Salvate la povera gioventù” (MB XVIII, 476). E altra volta: “Soffriva pensando al lavoro che gli anni addietro poteva fare, mentre allora non gli bastavano più le forze né la vista per la ventesima parte” (MB XVII, 459).

Concludendo, ciò che chiamiamo ragionevole e pratico è forse spesso una sorta di assenza di attesa, un'apatia che ininterrottamente conduce a una compiaciuta conformità al corso delle cose, a non più resistere al corso del mondo, alla passività di fronte a quelli che si chiamano "i maestri del tempo".

Questo tempo minaccioso è forse "il tempo degli ordini religiosi" che si rifiutano di diventare conformi e vivono un'esistenza rigorosa e senza compromessi, impegnati, misurati e allietati dalla Parola di Dio. Una chiesa, una congregazione che vive la speranza del vangelo, vigilante, perderà la sua vita, ma farà vivere il presente in cui si incarna.

I giovani saranno allora il frutto della sovrabbondanza di vitalità di questa Chiesa e della Congregazione che serve il loro mondo con uno dei carismi più creativi e fecondi.

I N D I C E

Prefazione	5
Elenco Partecipanti	6
Sommario	7
La parola introduttiva del Rettor Maggiore, D.E. Viganò	9
Introduzione	11
1. La prospettiva e le finalità del Convegno	11
2. L'articolazione del Convegno	11
3. Conclusione	12

RELAZIONI

TEMATICHE

The Motherly Intervention of Mary (F. J. Moloney)	15
1. The Beginnings (Paul, Mark and Matthew): Woman and Mother	16
2. The Gospel of Luke: The Virgin Mother of Jesus and the First of all Believers	19
3. The Fourth Gospel: Woman and Mother	25
4. Conclusion	27
<i>Note</i>	30
<i>Discussione</i>	35
Das Prophetische bei Don Bosco (O. Wahl)	41
I. Einleitung	43
1. Das Don-Bosco-Jubiläumsjahr 1988	43
2. Don Bosco und das Prophetische	43
3. Don Bosco und andere Heilige	43
4. Die Verpflichtung der Option Don Boscos für die Jugend	44
5. Don Bosco im Dienst am Wort	44
6. Don Boscos Aufgabe in seiner Zeit	45
7. Weiterführung des Werkes Don Bosco	45
8. Don Boscos Appell an uns	46
9. Bemerkungen zur Behandlung des Themas	46

<i>II. Grundzüge des Prophetischen bei Don Bosco</i>	47
1. Wesentliche Züge des Prophetischen bei Don Bosco	47
2. Zum prophetischen Selbstverständnis Don Boscos	50
3. Weitere prophetische Züge Don Boscos	53
4. Kraftquellen des prophetischen Wirkens Don Boscos	54
<i>III. Die Weitergabe der prophetischen Botschaft Don Boscos</i>	55
1. Formen des Angesprochenwerdens bei Don Bosco	55
2. Formen der mündlichen Verkündigung bei Don Bosco	57
3. Formen der schriftlichen Verkündigung bei Don Bosco	58
4. Weitere Formen der Verkündigung bei Don Bosco	59
5. Die Wundertaten Don Boscos	60
<i>IV. Themen der prophetischen Verkündigung Don Boscos</i>	61
1. Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft	61
2. Der Mensch und sein Heil	62
3. Mitverantwortung für die Welt	63
4. Weitere thematische Schwerpunkte	63
5. Dienst am Frieden	64
6. Warnung vor Götzen aller Art	64
7. Kindsein vor Gott	65
<i>V. Der Wirkungsbereich Don Boscos</i>	65
1. Adressaten der Botschaft Don Boscos	65
2. Orte des prophetischen Wirkens Don Boscos	67
3. Die Prophetenschüler Don Boscos	67
<i>VI. Prophetenschicksal und Grenzen des prophetischen Wirkens Don Boscos</i>	69
1. Prophetenschicksal Don Boscos	69
2. Grenzen des Prophetischen bei Don Bosco	71
3. Untypisch Prophetisches bei Don Bosco	72
<i>VII. Schlussgedanken</i>	74
1. Bedeutung Don Boscos für die Gegenwart	74
2. Weiterführung seines prophetischen Auftrags	74
3. Ständige Unruhe für das Reich Gottes	75
4. Vertrauen auf Gottes Wort und Geist	75
<i>Note</i>	76
 <i>“La opción por los pobres” y el carisma salesiano (P. Chávez Villanueva)</i>	79
Introducción	79
1. “La Opción por los pobres” y la Biblia	82
a) La preocupación por los pobres	82
b) Características de la Biblia	84
c) Algunas conclusiones parciales	86
2. “La Opción por los pobres” en la Iglesia Primitiva	87
a) El “Evangelio de los pobres”	89

b) Características de la "Iglesia de los pobres"	90
c) Una conclusión final	91
3. "Opción por los pobres" y Carisma Salesiano	93
Conclusión	95
Note	96
Discussione	99

SPUNTI STORICI

Comment Don Bosco priait les Psaumes (M. Wirht)	105
Un homme rempli de l'esprit de psaumes	105
<i>Utilisation du Psautier par Don Bosco</i>	106
Usage liturgique du psautier	106
Usage apologétique de certains passages	107
Les psaumes au service de la catéchèse	108
Usage spirituel	109
<i>Interpretation des psaumes par Don Bosco</i>	110
Sens littéral	110
Sens allégorique	112
Sens tropologique	113
Sens anagogique	113
<i>Principaux thèmes tirés du psautier par Don Bosco</i>	114
La louange	114
La prière de demande	116
Le péché et la pénitence	117
La confiance en Dieu et le calme	119
Marie dans les psaumes	120
L'accomplissement de la volonté de Dieu	121
<i>Conclusion</i>	124

La Sacra Scrittura nei Capitoli Generali della Congregazione Salesiana (A. Strus)	125
<i>Introduzione</i>	125
<i>I. Capitoli Generali della giovane Congregazione Salesiana</i>	126
1. I riferimenti biblici nei discorsi di Don Bosco quale moderatore dei Capitoli	126
2. Lo stile di Don Bosco mantenuto nella prassi successiva dei Capitoli Generali	129
3. La Sacra Scrittura nelle decisioni capitolari riguardanti lo studio della Storia Sacra	130
<i>II. I Capitoli Generali fino al Concilio Vaticano II (CGVII-CGXVIII)</i>	131
<i>III. I Capitoli Generali del Concilio e del Post-Concilio</i>	134
1. L'incremento dell'attenzione per la Sacra Scrittura nei Regolamenti	

rinnovati	134
2. La dottrina biblica nei documenti capitolari	135
3. La presenza scritturistica nei documenti del Capitolo Generale Speciale	136
4. La Sacra Scrittura nel Capitolo Generale XXI	137
<i>Conclusioni</i>	138
<i>Note</i>	139

Gli orientamenti sull'utilizzazione-valorizzazione della Bibbia nel Magistero salesiano "ordinario" da D. M. Rua a D. E. Viganò (F. Perrenchio)	141
<i>Introduzione</i>	141
<i>Il Rettorato di Don Michele Rua</i>	142
1. La Bibbia nella formazione e nel ministero sacerdotale di D. Rua	142
2. La Bibbia nel magistero di D. Rua	143
<i>Il Rettorato di Don Paolo Albera</i>	145
<i>Il Rettorato di Don Filippo Rinaldi</i>	148
<i>Il Rettorato di Don Pietro Ricaldone</i>	150
<i>Il Rettorato di Don Renato Ziggiotti</i>	153
<i>Il Rettorato di Don Luigi Ricceri</i>	154
<i>Il Rettorato di Don Egidio Viganò</i>	155
1. L'importanza della Parola di Dio in quanto tale	155
2. Parola di Dio e preghiera	157
3. Parola di Dio e vita religiosa	158
4. Parola di Dio e missione	158
5. Parola di Dio e tappe della formazione	160
<i>Conclusione</i>	162
<i>Note</i>	165

INTERPRETAZIONE

Leer la Biblia como Salesiano: reflexión sobre una práctica (J.J. Bartolomé)	175
I. <i>Excusatio non petita</i>	175
II. <i>De la Sagrada Escritura a la Palabra de Dios: reflexiones en torno a una lectura de la Biblia para salesianos</i>	176
1. La lectura de la Biblia como problema	177
1.1. dos actitudes que evitar en la lectura bíblica	177
a) la interpretación literalista	178
b) la interpretación alegorizante	178
1.2. tres dimensiones del texto que respetar	179
a) la vida común como 'contexto'	180
b) el 'texto' bíblico como objeto	180
1) de la lectura a la audición	181
2) de la audición al encuentro	182
3) del encuentro a la práctica	182

c) la misión salesiana como 'pretexto'	183
1) Don Bosco, modelo de lector de la Biblia	183
2) los jóvenes como lugar y meta de lectura	184
2. Modos de leer salesianamente la Biblia	185
2.1. las Constituciones, un modo autorizado de lectura	185
2.2. mi práctica	186
<i>III. Un ejemplo: una lectura salesiana de Heb 11,27b</i>	188
1. La fe, como visión de lo invisible	188
a) el contexto	189
b) una definición de la fe	189
c) 'ver al Invisible', privilegio de mediadores	190
2. Heb 11,27b, un programa de vida salesiana	192
a) una forma de vivir la fe en diáspora	192
b) un modo salesiano de ser creyente	193
<i>Note</i>	195

COMUNICAZIONI

Sogni di Don Bosco e genere apocalittico (A. Pinto da Silva)	201
Introduzione	201
Sogni di Don Bosco e sogni biblici	201
a) Sogni di Giuseppe e sogni di Don Bosco	202
b) Sogni apocalittici di Daniele e sogni di Don Bosco	202
Concludendo	205
<i>Note</i>	206

Il pensiero e la prassi di Don Bosco a riguardo dell'ebraismo ed islamismo

<i>(M. Provera)</i>	208
Don Bosco e l'Islamismo	212

El discurso del Buen Pastor (Jn 10,1-18). Estudio exegético de Jn 10,1-18 y su recepción en las nuevas Constituciones salesianas (M. Rodríguez Ruiz)

<i>I. La cuestión de la unidad literaria o coherencia de Jn 10,1-18 y su relación con el plan originario del Evangelista</i>	215
1. Coherencia textual interna de Jn 10,1-18 y en especial la cuestión acerca de la añadidura del v. 16 por parte de la redacción eclesiástica	216
a) Coherencia textual interna del discurso del Buen Pastor (Jn 10,1-18)	216
b) El problema crítico literario del v. 16	224
2. Refutación de la tesis sobre el carácter adicional o redaccional del discurso del Buen Pastor (Jn 10,1-18)	225

<i>II. La figura del Buen Pastor en Jn 10 y en el contexto general del Cuarto Evangelio y la respuesta de su grey</i>	230
1. La relación del Buen Pastor con su grey	230
a) El Buen Pastor reúne a la comunidad de discípulos en torno a su persona por medio de su palabra (10,3)	230
b) El Buen Pastor precede y guía a su grey (vv.4s)	230
c) "Yo soy la Puerta de las ovejas" (vv. 7-10)	231
2. La respuesta de los discípulos a la solicitud del Buen Pastor	233
<i>III. Recepción de la figura del Buen Pastor en las nuevas constituciones salesianas</i>	234
<i>Note</i>	235
 La Bibbia nei testi costituzionali dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (M. Ko)	241
<i>Introduzione</i>	241
1. <i>La Bibbia nelle Costituzioni pre-conciliari</i>	242
1.1. Le Costituzioni stampate vivente il Fondatore (1878 e 1885)	242
1.2. Le Costituzioni dopo la promulgazione delle "Normae secundum quas" (1906 e 1922)	243
2. <i>La Bibbia nelle Costituzioni postconciliari ad experimentum</i>	244
2.1. Le Costituzioni del 1969	244
2.2. Le Costituzioni del 1975	246
3. <i>La Bibbia nelle Costituzioni definitivamente approvate nel 1982</i>	248
3.1. Un'impostazione biblica	248
3.2. Una visione biblica integrale	249
3.3. Un "circolo ermeneutico" tra Bibbia e carisma dell'Istituto	250
3.4. Una precomprensione vocazionale nella lettura della Bibbia	250
<i>Conclusione</i>	251
<i>Note</i>	251
 San Paolo, modello dello stile salesiano nell'esercitare l'autorità (cfr. "lettera a Filemone" e Cost. art. 65) (H. Ishikawa)	255
 Il contesto familiare del precetto biblico sulla non violenza. Riflessi educativi salesiani (G. Barbiero)	258
 La Bibbia e la catechesi in America Latina, soprattutto in Brasile (J. Salvador) .	263
<i>Bibbia e Catechesi nell'America Latina</i>	263
1. La Catechesi: servizio della Parola di Dio	263
2. Dimensione ecumenica e del dialogo religioso	264
3. La Catechesi nel Vaticano II	265
4. Catechesi antropologica	265
5. La Seconda Conferenza Generale dell'Episcopato latino-americano di Medellín: 1968 - Sua risonanza in tutta l'America Latina	265

6. Primo Incontro latino-americano di Pastorale Biblica Cattolica	268
7. V Centenario della Scoperta dell'AL e dell'evangelizzazione e catechizzazione	268
<i>Bibbia e Catechesi nel Brasile</i>	269
1. Il Brasile alla luce del Vaticano II e di Medellín	269
2. Il decennio 1970-1980	270
3. Il Movimento biblico-catechistico in Brasile	270
La palabra de Dios y los Jóvenes en América Latina (C. Pastore)	274
I. <i>La realidad Juvenil</i>	274
a) Jóvenes indígenas	275
b) Jóvenes campesinos	275
c) Jóvenes urbano-marginales	276
d) Jóvenes estudiantes	277
e) Jóvenes trabajadores	278
II. <i>La Religiosidad Juvenil</i>	279
III. <i>La Evangelización de los jóvenes</i>	281
a) La propuesta de los grupos religiosos cristianos o pseudo-cristianos	281
b) La propuesta de la Iglesia	282
IV. <i>La Biblia para la vida</i>	283
a) La realidad de la vida	283
b) La vivencia de fe en una comunidad	284
c) El estudio del texto	284
Note	286
Quale servizio biblico per la famiglia salesiana (C. Bissoli)	288
a) In riferimento ai confratelli	288
b) In riferimento al Personale in Formazione	291
c) In riferimento alla Pastorale Giovanile	291
d) In riferimento agli Ex-Allievi	292
Discussione	293
L'Apostolato biblico mondiale vent'anni dopo il Concilio Vaticano II (L. Feldkämper)	297
L'Apostolato biblico	297
A. <i>Storia dell'Apostolato biblico</i>	297
I. Movimenti biblici pre-conciliari	297
II. Vaticano II	298
1. Rivelazione in parole ed opere	298
2. La potenza della divina Parola	299
3. La Sacra Scrittura - il libro dell'intero Popolo di Dio	299
III. Sviluppi post-conciliari	300
1. Cosa è l'Apaostolato biblico?	300

2. Apostolato biblico in senso ampio	302
3. L'Apostolato biblico nel senso più ristretto e specifico	302
<i>B. Situazione e necessità dell'Apostolato biblico nelle varie parti del mondo</i>	303
1. "Fame della Parola di Dio"	304
2. Attività di traduzione	304
3. Interpretazione della Bibbia in un contesto di vita	305
4. Traduzione della S. Scrittura	305
5. Formazione	305
6. Integrazione e dialogo	306
7. Finanze	307
8. Un sinodo su "La S. Scrittura nella vita della Chiesa"	307
 La Federazione cattolica mondiale per l'Apostolato biblico	308
1. Le due direzioni di marcia	308
2. Finalità della Federazione	308
3. Struttura	309
4. Storia - Sviluppo e dinamismo	310
5. Compiti del Segretariato Generale del WCFBA	310

APPENDICE

Omelia di Sua Em.za il Card. Antonio M. Javierre Ortas	313
Omelia di D. Paolo Natali, Superiore per la Formazione	317
Indice	321

Tipografica "LEBERIT"
Via Aurelia, 308 – Roma
Tel.: 62.20.695