

# APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

PALAZZO BELLAVITIS • CAMPO SAN MAURIZIO • SAN MARCO 2760 • 30124 VENEZIA • TELEFONO 041/5238673

Notiziario trimestrale - Anno XI - n. 3 - Luglio-Settembre 1998 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

SAGGI



“VENITE E VEDRETE”:

LA PAROLA DELLA FEDE DEL PATRIARCA\* (PRIMA PARTE)

Bruno Forte

La sfida più grande per chi annuncia la Parola di Dio - ed in particolare per chi, come il Vescovo, ha la missione e la responsabilità primaria di annunciarla - consiste nel dover esprimere il divino in parole umane, nel dover dire la Differenza col linguaggio dell'identità, sforzandosi di veicolare il Trascendente nelle forme dell'immanente, così fragili e caduche. L'impresa sarebbe semplicemente impossibile, se non fosse stato Dio stesso a comunicarsi agli uomini, dicendosi loro in parole ed eventi intimamente connessi: è grazie al fatto che la Parola si è pronunciata nelle parole della Scrittura, pur senza lasciarsi catturare in esse, è grazie al dono della rivelazione che è possibile al linguaggio della fede "dire Dio", parlare non insensatamente del "mistero". Questa fondamentale legge della parola teologica è anche chiave di lettura del magistero pastorale del Cardinale Marco Cè, Patriarca di Venezia, di cui una significativa testimonianza è raccolta nel volume celebrativo del Suo cinquantesimo di sacerdozio, intitolato *Venite e vedrete. Meditazioni per ogni tempo della vita cristiana*<sup>1</sup>. Basta anche una lettura rapida delle sue pagine per rendersi conto di come l'intera predicazione del Pastore marciano nasca dall'ascolto della Parola di Dio, in fedele obbedienza alla rivelazione e alla sua vivente trasmissione nella tradizione vivente della fede.

Quello che ci è offerto è un magistero fortemente *biblico-ecclesiale*, sottoposto al primato della Parola di Dio, ma anche cosciente e responsabile nei confronti della grande Tradizione in cui la Chiesa ha accolto, trasmesso e interpretato la Parola, definendo se stessa sotto l'azione dello Spirito: una parola della fede ricca di riferimenti patristici, liturgici, magisteriali, nutrita della tradizione teologica e spirituale del vissuto cristiano nel tempo. Al tempo stesso, questo magistero è *storico salvifico*, aperto in direzione del passato fontale e dell'orizzonte ultimo, solidale con l'attuale realizzarsi della comunione ecclesiale, come emerge dall'attenzione in esso prestata a tutte le componenti del mistero che è la Chiesa, nella varietà dei soggetti ecclesiali,

dei carismi e dei ministeri, delle realizzazioni locali, del loro rapporto alla comunione cattolica, nell'apertura al pluralismo e alla varietà delle culture, considerati tanto nella loro dignità specifica, quanto nella relazione all'universalità cattolica e nell'intenzione ecumenica in vista della completa esplicitazione dell'unità, voluta dal Signore. Infine, in rapporto alla permanente sovranità ed ulteriorità di Dio, questa parola della fede è e resta sempre fortemente *teologica*, mai ridotta a letture puramente sociologiche o storico-mondane del fatto cristiano ed ecclesiale e mai risolta in un sistema totalizzante e chiuso, restando anzi sempre aperta nello stupore e nell'adorazione all'eccedenza e alle sorprese del Dio vivo.

Si può riconoscere in quest'ultima caratteristica il principio sorgivo, che ispira l'intero ministero profetico del Patriarca di Venezia: parlando alla sua Chiesa e del mistero che la costituisce in ordine alla salvezza del mondo, il Pastore parla del dono veniente «dall'alto», che ha messo le sue tende fra noi, incontrando e compiendo l'attesa, sorgente «dal basso». L'esistenza costruita a partire dall'iniziativa di Dio («dall'alto») è anche la sola risposta credibile alla ricerca di unità che muove dal cuore dell'uomo e dalla storia («dal basso»). La Chiesa è il mistero dell'incontro dell'esodo umano e dell'Avvento divino, e lo è a partire da Colui ed in Colui nel quale questo incontro si è originariamente e sommatamente realizzato: il Cristo. Come Lui, la Chiesa è *oriens ex alto*. In quanto composta da uomini, essa però è dono che attende risposta, grazia che domanda accoglienza, discesa che suscita ascesa, quando è ricevuta nell'assenso della libertà. Così peraltro i Padri amavano rappresentarla, ricorrendo fra altre all'immagine suggestiva della luna, che nella notte del mondo riflette la luce del solo sole, il Cristo: «Questa è la vera luna. Dall'intramontabile luce dell'astro fraterno ottiene la luce dell'immortalità e della grazia. Infatti la Chiesa non rifulge di luce propria, ma della luce di Cristo. Trae il suo splendore dal sole della giustizia, per poter poi dire: Io vivo, però non son più io che vivo, ma vive

in me Cristo!<sup>2</sup>».

È intorno a questa immagine che vorrei allora raccogliere le linee portanti che mi sembrano emergere dal magistero del Card. Marco Cè, nella consapevolezza di farlo con cautela e modestia perché ciò che è in gioco in questa parola calda e appassionata è la partecipazione alla vita del tre volte Santo, che si comunica nelle realtà sante della Parola, dei sacramenti e dell'istituzione ecclesiale, per generare i "santi" nella fede e nella carità (*Sanctorum communio*). È insomma l'unica buona novella che viene detta e pensata per oggi: il vangelo della Chiesa, in quanto scaturente dalla Trinità, icona della Trinità, incamminata verso la Trinità, al servizio della ricapitolazione del mondo intero in Gesù Cristo, perché Lui lo consegna a Dio, suo Padre. A questa "Chiesa luna" si rivolge nel tempo l'invocazione dei credenti, che è nostalgia di unità, presente nel più profondo del cuore di ciascuno e di tutti: «Non eclissarti mai nell'oscurità del novilunio, o sempre raggiante Luna! Rischiare il sentiero nell'impenetrabile divina oscurità delle Scritture! Non cessare mai, o sposa e compagna di viaggio del Sole Cristo, che qual consorte lunare t'avvolge con la sua luce, non cessare mai di inviarti da lui i tuoi raggi luminosi, perché egli da sé e per tuo tramite doni alle stelle la sua luce e le infiammi di te e per te»<sup>3</sup>.

### 1. Nella notte del mondo la luna...

Il Patriarca sa bene che è nella notte che viene a risplendere la luce veniente dall'alto: egli perciò non esita ad affermare che «compito del cristiano è stare "dentro" il limite, il dolore, la morte dell'uomo; starvi facendosi solidale con ogni uomo che soffre e che muore, testimoniando così la singolare presenza di Dio - del Figlio di Dio, Gesù - nella storia dell'uomo» (99). È proprio però vivendo la compagnia del dolore del tempo, che il credente può riconoscere in se stesso e nella condizione di tutti i pellegrini, suoi compagni di strada, un desiderio e un'attesa di trascendenza: «Il desiderio - forse inespresso - di Dio nel cuore dell'uomo, la ricerca di lui, altro non è che la risonanza dell'amore del Padre che vuole tutti salvi i suoi figli» (179). Pellegrino è l'abitatore del tempo e nutrita di ricerca e di nostalgia della patria è la sua condizione di ostaggio della morte, che lotta contro di essa: «Noi siamo un popolo che cammina verso l'eternità. In questa terra siamo pellegrini. Nelle regioni del pellegrinaggio si è come stranieri e ospiti, sapendo di non doverti rimanere sempre. L'approdo della nostra vita è l'eternità. È questo che dà senso al nostro vivere, al nostro faticare, allo stesso morire» (225). Questa "antropologia aperta" il Pastore la vede cesellata nel cuore stesso della Sua Chiesa, in quel luogo santo testimonianza e memoria viva della fede dei Padri, che è la Cattedrale: «Nei mosaici della basilica di San Marco, come sulla pala d'oro, noi possiamo vedere qua e là un trono vuoto (l'*etoimasia*). Il trono è vuoto perché la Chiesa - la sposa - aspetta il Signore, il suo sposo. Questo trono vuoto esprime il senso del tempo e indica la direzione della strada della vita: noi, ascoltando il vangelo e praticandolo, nutriti dall'eucaristia e guidati dallo Spirito, camminiamo e ci trasformiamo a immagine di Cristo. L'incontro con lui non sarà soltanto l'avvicinamento di due persone, che sono però esterne l'una all'altra: noi ci incontreremo con Gesù, perché lui sarà pienamente in noi, sarà la nostra vita e la nostra felicità. Lo incontreremo quando lui, mediante la fede, abiterà pienamente nel nostro cuore, vivrà

in noi e in noi sarà tutto» (341).

Tuttavia, il cammino nella notte sarebbe impossibile se una stella non fosse venuta a brillare per noi: la "stella della redenzione" non è la semplice proiezione del desiderio, la struggente figura dell'attesa, ma il dono imprevisto, ineducibile e nuovo: «Dio non ha abbandonato l'uomo nella sua rovina, ma con infinita compassione paterna si è messo sulla strada del suo smarrimento ed è andato a cercarlo... La storia dell'uomo, in tal modo, è diventata "la carne del Figlio di Dio", il suo limite, la sua passione, ma anche il luogo della sua gloria» (48).

La patria ci è stata rivelata, sia pure se nelle figure della speranza, attinte nella notte della fede: «Questo è il senso, voluto da Dio, della vita di ogni uomo e della mia vita: approdare all'incontro con Gesù, colui nel quale non solo si compie definitivamente l'azione salvifica di Dio - l'alleanza e il regno - ma colui che è il "Figlio" e si rivolge a Dio chiamandolo "Abbà, Padre" in modo assolutamente unico e singolare» (56). Il senso del pellegrinaggio nella notte del mondo è allora rivelato per quello che profondamente è: un andare incontro a Qualcuno, anzi un essere visitati e attirati da Lui: «Al centro del catino dell'abside (di San Marco) sta Gesù Cristo, nella figura del Pantocratore, "colui che può tutto"... È lui il sole che sorge dall'alto, la luce che illumina ogni uomo, la meta di ogni peregrinare umano, la sorgente, l'approdo e il cuore della vita della Chiesa» (362).

La luce che risplende nella notte è luce donata: l'Altro ci è venuto incontro. Il solo Sole ha riversato nello spazio notturno i suoi raggi di calore e di vita, lo splendore che illumina tutte le cose: all'Amata è affidata la luce che viene da altrove, perché castamente l'accoglia e gioiosamente la doni. La Chiesa non brilla allora di luce propria, ma nella notte del mondo, come mistica luna, diffonde il chiarore di Lui, Cristo, lo Sposo solare, luce per illuminare le genti e gloria del suo popolo, Israele. Vivere vuol dire allora anzitutto per la Sposa lunare accogliere il dono e corrispondere ad esso nella forma dell'invocazione, dell'impegno e della lode: «La preghiera, prima di essere una mia iniziativa, è una risposta che io do a Dio... Prima che un rivolgermi io stesso a Dio, è un ascoltare Dio, è un aprire il cuore a Dio, è accogliere la rivelazione che Dio mi fa di se stesso, è accogliere in noi stessi la paternità di Dio» (34).

La salvezza da cui la Chiesa è generata e che essa stessa annuncia al mondo non è in primo luogo *actio*, ma *passio*, recettività amorosa, docilità fedele: «La vera vita spirituale, il vero cambiamento profondo comincia quando finalmente ci decidiamo a smetterla di essere noi a condurci, a programmarci, per lasciare che sia Dio a prendere in mano la nostra vita, col soffio del suo Spirito» (257).

Nella notte del mondo è necessario allora far spazio al silenzio e all'ascolto, perché il dono ci illumini e il cuore l'accoglia e la parola a sua volta lo doni: «Non percepiremo la voce del Signore, dell'Unico, se non ci sottrarremo al frastuono di un mondo che si pone come alternativa a lui. Dio - l'Unico - parla solo nel silenzio: il frastuono è la voce degli idoli» (70). Ma in questo ascolto notturno la Chiesa non è sola: con Lei a vegliare è lo stesso Sposo: «In questa notte Dio stesso veglia. Lui ha acceso le nostre luci al termine di un lungo cammino: lui stesso si è affaticato alla ricerca dell'uomo: dal primo giorno, quando si mise alla ricerca dell'uomo peccatore, chiamandolo: "Adamo, dove sei?" (Gen 3,9)» (97). Come Maria, la Chiesa luna vive le

sue notti della fede, piene di mille prove, ma anche di mille segreti d'amore: «Amo ricordare tre notti nella vita di Maria: - quella in cui Gesù nacque, notte di gioia perché le era nato il Figlio, ma anche di fede oscura, perché il Figlio di Dio nasceva nell'umiliazione e nell'insignificanza più radicali; - quella in cui Gesù morì: *tenebrae factae sunt*. Maria piangeva e credeva... La fede è dolore, assenso dato a Dio nella notte più oscura dei sensi. Maria credette piangendo, come Gesù in agonia; - quella in cui Gesù risuscitò ed ella rimase sulla terra per educare la Chiesa a credere, ad attendere lo Spirito, ad essere testimone... E rimase, attendendo: sicura, ma sicura nella fede (cioè nella notte), non nella visione» (136). È così che la notte si fa preparazione d'aurora, luogo in cui si avvicina il giorno senza tramonto, di cui la fede della Chiesa è profezia e anticipazione: «La notte del credente si scioglie sempre all'alba. L'alba è il Signore che viene (cf. Lc 1,78-79)» (251).

## 2. La luna nuova: la Chiesa che annuncia la Parola

Come luna baciata dai raggi del sole, la Chiesa vive i tempi e le tappe dell'incontro casto e fecondo con i raggi che dall'alto le giungono: luna nuova è la Chiesa che annuncia la Parola alla notte del mondo; luna piena è la Chiesa che celebra i divini misteri; luna calante è la Chiesa che si perde consegnandosi agli altri nella notte della carità. Tutto ha inizio nell'accoglienza della Parola, luce che illumina e riscalda e che la Chiesa in tanto annuncia in quanto continuamente e sempre di nuovo la riceve: «La Chiesa evangelizza e catechizza (cioè annuncia la Parola) e nello stesso tempo deve sempre lasciarsi evangelizzare e catechizzare.

La sua santità consiste appunto nel lasciarsi sempre più conformare e trasformare dalla Parola che essa annuncia» (29). Il Pastore sa bene che questa legge esigente - ricevere per donare, lasciarsi amare per amare, ascoltare per farsi voce e parola di vita - vale anzitutto per lui: «Devo essere fedele alla parola di Dio: spezzandola, applicandola alla storia e nello stesso tempo salvaguardandola nella sua trascendenza e alterità rispetto a noi... Non scelgo io la Parola da dire, ma mi lascio guidare da essa, accettandone la signoria» (18). Solo a prezzo di questa docilità assoluta alla Parola veniente dall'alto l'annunciatore evita il rischio - sempre incombente - di un uso strumentale del dono più grande: «Lasciarci condurre dai testi offertici dalla Chiesa, interrogandoli con fede, anche se talora con una certa fatica, ci cautela dal rischio di cedere a un uso ideologico del Vangelo, che sarebbe una grave distorsione» (18). Di qui lo stile del Pastore, profeta umile e obbediente, servo che solo ascoltando e obbedendo con fede al Dio vivente serve il suo popolo: «Il vescovo, servitore della Parola, la spezzerà ai fratelli come pane di vita, in obbedienza fedele e mite: da servo, non da padrone... E anche l'omelia altro non sarà che ascolto adorante e voce offerta a Cristo, il Vivente, che parla oggi alla sua Chiesa» (364). Di qui la regola aurea, che fa della Chiesa annunciante la luna che dona i raggi del sole ai pellegrini della notte, assetati di luce: «La potenza della nostra predicazione consiste tutta nella sua fedeltà a ciò che Dio stesso ha detto» (246).

Icona di questo avvento della Parola nella docilità della Chiesa che accoglie è il solenne scandirsi della proclamazione e dell'ascolto delle Scritture nel luogo della Cattedra:

«In San Marco la Liturgia della Parola si svolge con particolare solennità: non è un rito esteriore, è un atto di fede in ciò che accade in quel momento. I segni sono molto espressivi. A cominciare dal libro in cui è contenuta la parola di Dio che viene proclamata... Questo libro è come un tabernacolo, che contiene la parola di Dio scritta, attraverso la quale Dio stesso ci parla.

La Chiesa onora il libro» (23). Fedele alla sua santa radice, che è il popolo del Libro, Israele, la Chiesa diventa luna nuova sempre più splendida grazie al sempre nuovo ascolto della Parola proclamata ed accolta con fede. E questo perché nella Parola è Dio stesso che agisce: la parola di Dio «è Dio che si svela... si autocomunica, ci apre il suo cuore, ci fa figli» (24).

La proclamazione della Parola non è un atto di questo mondo, ma un evento di grazia: in essa «è "il Signore che viene": "viene" velato nella parola del Libro, in attesa del giorno in cui anche la parola del Libro cesserà, e noi saremo faccia a faccia di fronte alla sua presenza (cf. 1 Cor 13,12)» (28). Né questa Parola è volgare esibizione di risposte già pronte per tutto: al contrario, la Parola dona la luce nel pudore di un avvento notturno, che non brucia le distanze, ma accende il desiderio e nutre la fede alla scuola del Verbo crocifisso e abbandonato. «Il Crocifisso è la Parola: la parola che rivela un Altro. Il Crocifisso mi rivela il Padre. Dio nessuno lo ha mai visto. Nessuno perciò lo può narrare; tranne Gesù, che è il Figlio, l'icona, cioè l'immagine più perfetta e comprensiva» (83).

Quando però la Parola è proclamata ed accolta nella docile discrezione della fede, allora la luce risplende, e la notte si accende di impensati bagliori, di vita viva e feconda: «Quando Dio ci parla, ci genera come suoi figli, ci trasforma il cuore e lo fa diventare un cuore filiale e ci dice delle cose che vanno ben al di là delle parole umane che le esprimono: Dio ci parla del suo mistero, ci comunica il suo mistero. Quello che Dio ci dice è più grande delle stesse parole con cui ce lo dice: è grazia che ci risuscita dal peccato, che ci trasforma e ci fa diventare figli di Dio» (25).

In questo evento della Parola tutto si riconduce all'essenziale, perché tutto rimanda al solo Sole che inonda di raggi la Sposa lunare: «Tutte le sante Scritture sono un libro solo, anzi una parola sola, e questa parola è Gesù, l'unica parola che riempie il cuore di Dio, pensando alla quale Dio è felice, e che poi egli pronuncia per donarla a noi» (27). Luna nuova è dunque la Chiesa baciata dal Cristo, Parola di vita, che essa accoglie per generare nuovi figli per Dio e dare ai viandanti nella notte la speranza che non delude, orientandoli verso la patria unica e vera, che non conoscerà tramonto...

(I continua)

<sup>1</sup> Presentazione di B. Bertoli, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, Venezia 1998, 392 pp. : i numeri in parentesi si riferiscono alle pagine di questo volume

<sup>2</sup> Sant' Ambrogio, *Hexaemeron* 4, 8, 32: CSEL 32, I, 138, 15-20. Cf. H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971, 205 ss.

<sup>3</sup> Anastasio il Sinaita, *Anagogica Contemplatio in Hexaemeron* 4: PG 89,1076 CD. Secondo il testo emendato e tradotto da H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri*, o. c. 204s.

\* Testo della presentazione pubblica del libro "Venite e vedrete" tenuta presso l'Ateneo Veneto il giorno 13 maggio 1998. Il volume è reperibile presso la libreria Studium, Calle Canonica, S. Marco, tel 0415222382.



## LO SPIRITO ANIMA DEI SACRAMENTI, DELL'ISTITUZIONE E DELLA LIBERTÀ CRISTIANA\*

Giacomo Canobbio

La Chiesa si presenta agli occhi di molti anzitutto come una istituzione conservatrice, quando non oscurantista: la dichiarazione che il suo compito è quello di conservare la fede e i valori tradizionali viene intesa da molti come legittimazione ideologica di scelte in contrasto con il progresso della cultura. È ovvio che una tale lettura andrebbe verificata nei suoi presupposti. Non sarebbe difficile, per esempio, che essa lavorasse con lo schema "evoluzionista", secondo il quale tutto ciò che è recente o nuovo è vero, tutto ciò che è antico è obsoleto e da abbandonare.

Di fatto però la Chiesa si porta addosso i panni di una storia lunga, che in alcune circostanze la rendono poco credibile e spingono anche molti cristiani a ritenere necessario vivere il loro rapporto con Dio senza passare attraverso la mediazione di una istituzione opaca.

In effetti, di fronte alle lentezze e ai vistosi limiti della Chiesa alcuni si interrogano se qui abiti ancora lo Spirito di Dio, o se questo non vada cercato altrove, là dove si respira libertà, vitalità, freschezza.

La riflessione che intendo proporre tiene conto di questa impressione e di questa difficoltà e intende mostrare come lo Spirito agisca *nella* Chiesa e *attraverso* la Chiesa, ma, nello stesso tempo, quali provocazioni lo Spirito mandi alla Chiesa nella sua figura storica.

### Premessa

Se vogliamo cogliere l'azione dello Spirito, non possiamo prescindere dalle strutture fondamentali che regolano l'esistenza umana. L'agire di Dio - e pertanto l'agire dello Spirito nei confronti delle persone umane - passa necessariamente attraverso mediazioni storiche. Non c'è un'azione di Dio nei confronti degli uomini tale da non includere delle forme storiche: anche quando noi dicessimo di avere avuto una intuizione e arrivassimo ad ascriverla all'azione di Dio, dovremmo, se ne ripercorressimo l'itinerario, riconoscere che essa è sorta grazie alla convergenza di elementi che sono come sepolti nella nostra mente e appaiono ad un certo punto a costituire questa intuizione.

Noi veniamo raggiunti dallo Spirito attraverso le forme simboliche della comunicazione interumana. I riti, che sono come il tessuto che permette la nostra comunicazione, non sono scavalcati dallo Spirito, perché senza rito non si dà azione simbolica e quindi non si dà possibilità di esperienza religiosa. Lo stesso dicasi delle strutture, da intendersi non tanto come dati organizzativi, ma piuttosto come elementi fondanti un'esperienza, i quali si trovano sempre in forme storiche mai in forme assolute o astratte.

La ragione per cui si può sostenere quanto affermato è che noi umani non possiamo prescindere dalla nostra condizione in nessun momento delle nostre relazioni, neppure della relazione con Dio; e Dio stesso ci raggiunge soltanto attraverso forme che corrispondano alle nostre strutture di relazione. Si può quindi concludere che lo Spirito agisce in rapporto alla Chiesa solo in forme mediate e, cioè, solo attraverso delle forme che storicamente si sono costituite e

appaiono come strutturanti la realtà ecclesiale stessa, pur nel mutare delle modalità di azione.

Certo le forme storiche attraverso le quali lo Spirito raggiunge la Chiesa, *in quanto storiche*, non sono eterne, bensì contingenti; ma *in quanto strumenti dello Spirito*, non sono a tal punto contingenti da poter variare fundamentalmente da un momento all'altro. In quanto strumenti dello Spirito, partecipano della libertà dello Spirito rispetto alla storia: se egli le ha assunte come suoi strumenti non potranno variare a tal punto da non permetterci più di identificare dove la Sua azione si attui.

Il criterio per valutare poi concretamente se la modalità di essere di queste forme storiche appartenga più alla contingenza oppure alla libertà dello Spirito è, per un verso, il riferimento all'origine normativa, cioè al momento fondativo, là dove la Chiesa si costituisce, e, per un altro verso, la funzionalità delle medesime forme storiche alla missione.

Il riferimento all'origine normativa è necessario per il fatto che non si può pensare esperienza cristiana ed ecclesiale senza il rimando a Gesù; e questo non può essere soltanto supposto: deve essere visibile e riconoscibile. Noi sappiamo che è riconoscibile ciò che già si è presentato alla nostra mente in forza di un'esperienza precedente; ciò che appare del tutto nuovo non è immediatamente riconoscibile. Se noi pensassimo che la Chiesa nasce ogni giorno in una forma diversa, noi non potremmo più riconoscerla come Chiesa. Per poter parlare di una Chiesa che vive nella storia, abbiamo bisogno di elementi riconducibili al momento fondativo, riconoscibili permanentemente.

Il secondo aspetto del criterio è la funzionalità alla missione: il senso della Chiesa è essere per il mondo. Quindi è luogo dell'azione dello Spirito quella forma storica che serve alla missione.

Questo duplice aspetto del criterio valutativo ci permette di distinguere tra ciò che è relativamente immutabile e ciò che è mutevole nella Chiesa.

Con questo non si vuol dire che ciò che è mutevole non possa essere strumento dell'azione dello Spirito; ma non lo sarà in una forma fondativa. Ci sono elementi strutturali, mediante i quali lo Spirito fa essere e fa vivere la Chiesa, ed elementi contingenti, che possono servire sicuramente all'azione dello Spirito, ma non servono allo stesso modo.

### La missione come orizzonte verso il quale lo Spirito orienta

Lo Spirito nei confronti della Chiesa produce anzitutto l'effetto di orientarla alla missione. Se leggiamo il capitolo 2 degli Atti degli Apostoli, troviamo che lo Spirito fa spalancare le porte del luogo nel quale stavano gli apostoli e li lancia sulle strade del mondo ad annunciare l'evento Gesù Cristo. È in quel momento, almeno secondo l'interpretazione di molti, che prende avvio la Chiesa.

Pertanto, non c'è prima la Chiesa e poi la missione: missione e Chiesa coesistono, nascono insieme. Non c'è ancora Chiesa fino a quando non c'è l'annuncio: perché il senso

della Chiesa è essere nel mondo il segno dell'evento Gesù Cristo. Ma la missione non potrebbe esistere se non ci fossero delle strutture, le quali hanno lo scopo di garantire il legame con l'origine, condizione indispensabile della missione, il cui senso è fare incontrare le persone con Gesù. La missione nasce contestualmente al costituirsi della realtà ecclesiale e questa implica alcune strutture senza le quali non solo non si darebbe la missione, ma non si darebbe l'esperienza cristiana.

Con "strutture" non intendo anzitutto la gerarchia o l'organizzazione ecclesiastica; intendo piuttosto quegli elementi senza i quali non ci sarebbe possibilità di riandare al passato, cioè all'origine che è la storia di Gesù, e non sarebbe quindi possibile attuare la missione: il canone biblico è una struttura e cioè un elemento indispensabile per poter riandare a Gesù e per poter annunciare l'Evangelo (non si inventa il vangelo di volta in volta); i riti sacramentali sono un'altra struttura (anche questi non si inventano di volta in volta): per quanto la ritualità, anche quella cristiana, sia più ampia dei sacramenti, questi hanno una valenza strutturale molto più grande di tutte le altre ritualità.

Coerentemente, neppure i contenuti della missione sono determinati dalla situazione nella quale ci si trova; sono stabiliti dalla struttura. Non è poi la missione nel suo attuarsi a costituire la struttura, è piuttosto vero l'inverso. Pongo queste sottolineature poiché, negli anni settanta in modo particolare, si è sviluppata in diversi orizzonti geografici una convinzione secondo la quale prima c'è la missione, poi c'è la Chiesa, e il contenuto della missione è determinato dai bisogni che l'umanità sta vivendo; conseguentemente, la Chiesa si modifica in dipendenza dai bisogni che la missione deve risolvere.

Ma se si accogliesse tale opinione senza alcun correttivo, non ci sarebbe più possibilità di distinguere la missione e l'esperienza ecclesiale da altre esperienze che possono sorgere nella storia.

Lo Spirito quindi agisce mediante alcune strutture le quali sono indispensabili perché la missione sia missione *cristiana* e perché si dia la Chiesa. Già il fatto che noi continuiamo ad usare questo termine dice che abbiamo in esso un elemento identificatore che non può essere semplicemente abbandonato. In termini un po' più banali, noi non possiamo dare al termine "Chiesa" un significato continuamente nuovo. Il termine "Chiesa" evoca un'esperienza verificabile, controllabile, che nei suoi elementi fondamentali si riproduce da quando si è cominciato a chiamare un gruppo di persone "Chiesa" fino ad oggi. Il termine è identificativo; e ciò significa che permette di riconoscere e di indicare un'esperienza che non è radicalmente diversa oggi rispetto a come era quando quel termine è stato introdotto. Che cos'è che stabilisce la continuità? Precisamente la presenza di quegli elementi strutturali. Esemplicando: non ogni esperienza dell'amore fraterno è esperienza ecclesiale; le esperienze dell'amore fraterno si possono fare in molteplici ambiti. L'amore fraterno che può essere chiamato esperienza ecclesiale suppone una confessione di fede nel Signore Gesù, suppone degli elementi che mi permettano di riconoscere come vera quella confessione di fede: almeno una testimonianza che fa giungere a me quella confessione di fede. Allo stesso modo non ogni esperienza di liberazione è esperienza di missione della Chiesa. Lo è quella liberazione che ha al suo principio il rimando esplicito, riconosciuto,

confessato a Gesù e come obiettivo quello di far incontrare con Gesù. Ma ancora una volta, proprio per questo, è necessario individuare degli elementi che mi permettano di riconoscere e di far riconoscere Gesù. Qui posso dire che lo Spirito è all'opera; non nego con questo che egli sia all'opera in ogni processo di liberazione, ma qui posso dire che è presente come lo Spirito di Gesù che raduna la sua Chiesa.

*Lo Spirito non è costretto dentro le forme strutturali, ma non prescinde da esse*

Se è ovvio che lo Spirito non è costretto dentro le forme strutturali, non può nemmeno prescindere da esse. Le forme strutturali sono nate sotto la sua azione. La Chiesa del Nuovo Testamento è nata proprio per opera dello Spirito e sarebbe strano che lo Spirito agisse all'inizio creando strutture, e poi le abbandonasse come luogo della sua azione.

A partire da qui si comprende che la contrapposizione, rintracciabile soprattutto in alcune opere di divulgazione, fra Spirito e istituzione non ha senso. Questa contrapposizione viene da una ricaduta in ambito teologico di una riflessione attuata in ambito sociologico. Introdotta nel linguaggio e nella considerazione comune da Max Weber, questa tesi è stata divulgata alla fine degli anni sessanta in una forma piuttosto ampia da Hans Küng nel suo famoso libro *La Chiesa* (Ed. Queriniana, Brescia 1969) e poi dal suo discepolo Gotthold Hasenöhrl (*Carisma, Principio fondamentale per l'ordinamento della Chiesa*, EDB, Bologna 1973). Certo, la contrapposizione Spirito-istituzione è utile per cogliere le dinamiche che intervengono tra la rigidità che gli elementi istituzionali potrebbero manifestare e la libera creatività dello Spirito; serve cioè a capire che lo Spirito non può essere rinchiuso nelle forme istituzionali. Ma bisognerebbe anche domandarsi se ogni libera creatività sia creatività dello Spirito o ogni forma di manifestazione che si ritiene espressione dello Spirito sia autenticamente tale.

Il senso dell'istituzione è quello di dire la precedenza della salvezza offerta in Gesù rispetto alla libera volontà dei singoli. Per intenderci: nessuno di noi si è battezzato da solo; il battesimo certo ci ha fatto figli di Dio, ma perché qualcuno ci ha fatto essere figli di Dio; ed è per questo che noi diciamo che il battesimo ci introduce nella Chiesa. Nessuno si assolve da solo: il perdono di Dio passa attraverso il sacramento della riconciliazione e occorre che qualcuno mi dica: "Io ti assolvo".

Questo sta ad indicare che la Chiesa non nasce per la libera volontà di associarsi di un gruppo di persone. La Chiesa non è un *club*; è una istituzione, cioè è qualcosa che precede la volontà dei singoli, ma proprio in quanto tale sta a richiamare la precedenza della salvezza di Dio rispetto alla volontà dei singoli. Si accoglie la salvezza perché è offerta attraverso delle forme che il singolo non inventa, ma che precedono, che si riconoscono e si accolgono.

È però ovvio che il senso delle istituzioni è quello di rimandare oltre se stesse e quindi si relativizzano proprio nel momento nel quale funzionano: perché hanno lo scopo di rendere presente, di rendere visibile, accoglibile qualche cosa che è prima di loro stesse. Questo qualcosa è appunto Gesù e la salvezza che Egli porta.

Questo lo si coglie chiaramente quando si rifletta, per esempio, sul significato che ha l'articolazione delle funzioni della gerarchia. Quando si dice che la gerarchia - come

del resto tutto il popolo di Dio - svolge una funzione sacerdotale, profetica e regale, non si vuol dire altro che essa media la funzione stessa che Gesù Cristo svolge nei confronti dell'umanità. È ovvio che si tratta di uno schema; ma è uno schema utile a far percepire che c'è una ulteriorità. Il termine "profeta" vuol dire uno che parla in nome di un altro; "sacerdote" indica uno che offre la propria esistenza a qualcun altro; "guida o pastore" richiama una funzione di rappresentanza. In ogni caso il referente è sempre oltre. Il senso non si esaurisce in coloro che esercitano quella funzione.

### *Lo Spirito principio di unità*

Attraverso le forme strutturali lo Spirito crea unità.

Alcuni esegeti leggono il capitolo 2 degli Atti come contrapposto al capitolo 11 della Genesi: qui la torre di Babele, la dispersione, là l'unificazione: «Siamo Parti, Medi, Elamiti, abitanti della Mesopotamia, della Frigia e della Panfilia, Cretesi, Arabi (...) e tutti li udiamo annunciare nella nostra lingua nativa le grandi opere di Dio». Il discorso di Pietro contiene un elemento di unificazione: quello che è accaduto a e in Gesù, che è quanto dire: l'unità che lo Spirito costituisce è l'unità attorno alla memoria di Gesù, e la memoria di Gesù è il criterio di valutazione sia per la disciplina che nella Chiesa si costituisce sia per l'organizzazione ecclesiale in tutte le sue forme.

Il diritto, l'organizzazione ecclesiale servono a questo: unicamente a ricondurre a Gesù; e hanno valore se riconducono a Gesù. Non hanno un valore assoluto, hanno valore se riconducono all'unità attorno alla memoria di Gesù.

È ovvio che l'unità è sempre incompiuta, per il fatto che noi non siamo ancora totalmente convertiti a Gesù; e tuttavia noi sperimentiamo in alcuni momenti una specie di anticipo di questa unità: nella celebrazione eucaristica, nella quale per un attimo si sospendono le leggi della divisione, che contraddistinguono la nostra vita, per lasciare spazio alla unificazione nel nome del Signore. Ma chi ci unifica nel nome del Signore è esattamente lo Spirito. Non è un caso che nella preghiera eucaristica ci siano due epiclesi, due invocazioni allo Spirito. La prima sul pane e sul vino, che il celebrante compie imponendo le mani sulle offerte: «Manda il tuo Spirito perché questi doni diventino il corpo e il sangue di Gesù Cristo, tuo Figlio e nostro Signore...»; la seconda: «Manda il tuo Spirito perché noi diventiamo un solo corpo»; noi, che partecipiamo dell'unico pane, che ormai è il corpo del Signore, siamo dallo Spirito resi, anche se solo momentaneamente, una unità: il corpo del Signore. Questo momento che sospende la legge della divisione costituisce spunto critico della divisione che viviamo (1 Cor 11,16 ss.), ma è nello stesso tempo riscatto delle nostre divisioni. Lì noi facciamo l'esperienza dello Spirito come principio unificatore, non attorno a un qualche vago sentimento, ma attorno al Signore Gesù. Lì siamo riscattati dalla nostra incapacità a vivere in unità. Aspetto critico e aspetto di riscatto stanno insieme, non si contrappongono.

Ma a partire da questo momento di anticipo, l'unità deve attuarsi nella esperienza concreta della vita. L'unità non può essere solo supposta oppure espressa soltanto nella celebrazione; l'unità deve manifestarsi in una convergenza di cammini tesi alla missione. Se l'unità non si manifesta in questo modo, noi non possiamo parlare di una esperienza

dello Spirito. L'esperienza dello Spirito è l'esperienza dell'unità attorno all'annuncio finalizzato a far incontrare Gesù. D'altra parte, non si potrà identificare la convergenza nel fine, e cioè la convergenza nell'incontro con il Signore Gesù, o nel fare incontrare Lui, con la convergenza nei mezzi. I mezzi sono appunto mezzi: l'importante è la convergenza nei fini.

È dal frutto che noi possiamo riconoscere la presenza e l'azione dello Spirito e, cioè, se il cammino della missione conduce a fare incontrare Gesù. E non importa se il cammino è vecchio o è nuovo, ciò che conta è l'obiettivo, la meta verso la quale il cammino conduce. Ma è ovvio che nel valutare sia l'esito sia il percorso, o il mezzo, occorrono gli occhi limpidi; e gli occhi limpidi sono il segno della libertà che lo Spirito crea. Lo Spirito crea una specie di connaturalità tra i credenti e Gesù e permette ai credenti di riconoscere quando, come e dove Gesù è incontrato, al di là delle forme che in altre circostanze sono servite per incontrarlo o delle modalità che qualcuno ritiene essere definitive.

L'incontro con Gesù è colto da parte di chi ha gli occhi limpidi, cioè da chi è stato mosso dallo Spirito verso l'autentica libertà, contro la sclerosi dello spirito, che è la grossa tentazione e forse la malattia nefasta che tutti ci prende.

### *Lo Spirito principio critico della comunità ecclesiale*

Se lo Spirito ha anzitutto il compito di rimandare alla vicenda di Gesù, egli diventa il principio critico di ogni agire ecclesiale, ma lo è anche grazie al mantenersi della verità delle forme istituzionali. A questo proposito si potrebbe sviluppare una riflessione sul senso della lettura della Scrittura, che è sempre accompagnata dallo Spirito, a condizione che venga attuata nella *communio* ecclesiale: una Scrittura che si ponesse contro la Chiesa nella sua identità istituita sarebbe una contraddizione per il fatto che la Scrittura è lo specchio nel quale la Chiesa si riflette. Come la Scrittura è, nello Spirito, il principio critico della vita ecclesiale; così si può dire che lo Spirito è principio critico mediante la Scrittura: qui infatti la Chiesa ritrova la sua verità e i parametri per capire quel che lungo - e mediante - la storia lo Spirito le dice.

Tenendo conto della Scrittura si possono individuare alcuni elementi dell'azione critica dello Spirito:

- nei confronti della chiusura sul già sperimentato. Caso chiaro è quello narrato in At 10-11: nel contesto della fatica ad aprire la Chiesa ai pagani, e quindi a realizzare l'imperativo dell'universalità, lo Spirito rompe gli indugi e si presenta come colui che dischiude gli orizzonti delineati da Gesù Signore. Da qui si può evincere un criterio per verificare la presenza dello Spirito nelle comunità: l'apertura coraggiosa all'annuncio universale del vangelo;
- nei confronti dell'appiattimento sul costume: la Chiesa rischia di adattarsi all'ambiente; lo Spirito la scuote mediante i movimenti "spirituali", che, pur nella loro irruenza, risvegliano alla novità evangelica;
- nei confronti di una libertà senza controllo: non è un caso che nel vangelo di Giovanni lo Spirito sia detto "Spirito della verità", a indicare che il suo compito è quello di condurre alla verità, che è Gesù; così pure non è un caso che nell'elenco dei "carismi" Paolo dia priorità alle funzioni di parola (cfr. 1 Cor 12, 28): senza la parola, che è il vangelo ricevuto come tesoro da conservare, non si dà comunità

cristiana, perché non si dà accesso a Gesù. La libertà che lo Spirito produce come si evidenzia nella carità (cfr. Gal 5), così non “inventa” la verità, ma la accoglie e da essa si lascia guidare;

d) nei confronti del “sequestro” della responsabilità nell’ “autorità”: lo Spirito è concesso ai battezzati, che sono tutti chiamati all’ apostolato da parte del Signore stesso (cfr. *Apostolicam actuositatem* nn. 2-3). Non “appartiene” quindi all’ autorità come monopolio; è a essa donato unicamente nella misura della sua funzione, non solo enunciata ma efficacemente attuata, di conservare la verità del vangelo, del quale essa pure è in ascolto.

### Conclusione

Lo Spirito ci raggiunge attraverso la forma istituzionale o attraverso le forme strutturali, senza le quali noi non saremmo cristiani; ma non ci raggiunge solo attraverso queste. Nell’ uno e nell’ altro modo, nell’ una e nell’ altra via lo Spirito vuole condurci alla libertà; ma la misura della libertà è l’ esistenza di Gesù, quella esistenza che è vivere non in un amore vago, bensì nella dedizione fino alla Croce.

*\* Lezione tenuta al Centro Pattaro il 30 ottobre 1997 nell’ ambito del corso di teologia Nell’ orizzonte dello Spirito. La trascrizione, rivista dall’ autore, è stata curata da Carla Menegazzi.*

## IN ASCOLTO DEI PADRI



### LA GRAZIA DELLA CONVERSIONE NELLE CONFESIONI DI SANT’ AGOSTINO (PRIMA PARTE)

Giorgio Maschio

Nel libro VIII delle Confessioni si legge: *Allora, nel mezzo di quella grande lotta nella mia casa interiore, energicamente ingaggiata con la mia anima nel mio cuore, che è come il nostro talamo, sconvolto nel viso e nella mente, aggredito Alipio gridando: “Che cosa ci sta capitando? Che significa quel che hai sentito? Gli ignoranti si alzano e ci rubano il cielo e noi, con tutta la nostra arida dottrina, siamo qui a rotolarci nella carne e nel sangue! Ci vergognamo di seguirli perché ci hanno preceduto? Non dovremmo invece vergognarci se non riusciamo nemmeno a seguirli?” Dissi pressappoco così e in preda dalla concitazione scappai da lui, che mi fissava in silenzio, attonito. Non era il mio modo di parlare solito, ma più ancora delle parole che dicevo erano la fronte, le guance, gli occhi, il colore del volto e il tono della voce ad esprimere il mio stato d’ animo. Il nostro appartamento comprendeva un giardinetto, che avevamo in uso insieme al resto della casa, poiché il padrone di casa che ci ospitava abitava altrove. Là mi aveva spinto il tumulto del cuore, dove nessuno avrebbe intralciato l’ infiammarsi del conflitto che avevo scatenato con me stesso, fino a quell’ esito che tu conoscevi, ma non certo io. Io stavo semplicemente sperimentando la pazzia che salva, la morte che ridà la vita, consapevole del male che ero e inconsapevole del bene che sarei stato. Mi rifugiai dunque in giardino, con Alipio dietro, passo per passo. La mia solitudine certo non veniva meno per la sua presenza. Del resto come avrebbe potuto abbandonarmi in quello stato?*

*Ci sedemmo il più lontano possibile da quella casa. La mia tensione spirituale era allo spasimo, sdegnato dello sdegno più incontenibile per l’ incapacità di venire incontro al tuo volere e alla tua alleanza, Dio mio, come tutte le mie ossa gridavano che si dovesse fare, innalzando lodi fino al cielo. Su quella via non s’ andava con navi o in carrozza o a piedi, nemmeno per un tratto così breve, come quello percorso da casa sino al posto in cui eravamo seduti. L’ andare, e ancor più l’ arrivare in quel posto, altro non erano che voler andare, ma un volere forte e totale, non quell’ aggirarsi ciondolando di qua e di là ad opera di una volontà semispenta, in lotta tra il sollevarsi di una parte e il crollare di un’ altra (...)*

*Mi trattenevano stupide stupidaggini e vanità di vanità, mie vecchie amiche, che mi tiravano dal basso la veste della carne, sussurrando: “Ci scacci davvero?”, “D’ ora in poi non staremo più insieme per l’ eternità”, “D’ ora in poi questo e quell’ altro non ti sarà più lecito per l’ eternità”. E cosa insinuavano con l’ espressione “questo e quell’ altro”, cosa insinuavano, Dio mio! La tua misericordia lo rimuova dall’ anima del tuo servo. Quali porcherie insinuavano, quali vergogne!*

*Ma io le sentivo ormai men che dimezzate; non mi si paravano davanti contestandomi per così dire a viso aperto, ma come bisbigliando alle spalle, cercando quasi di pungermi furtivamente, perché mi voltassi a guardare mentre me ne stavo separando. Comunque mi ostacolavano e io esitavo a rompere, a strapparmene via e saltare dov’ ero chiamato, poiché la forza dell’ abitudine mi diceva: “Pensi forse di poterne fare a meno?”.*

*Ma ormai il suo parlare si era smorzato moltissimo. Intanto, da quella parte dove avevo orientato lo sguardo, nella trepidazione di passarvi, si profilava la casta dignità della continenza, serena di una letizia non equivoca, che mi imitava con oneste lusinghe a raggiungerla senza esitare e tendeva le sue mani devote per accogliermi ed abbracciarmi. Erano mani ricolme di uno stuolo di buoni esempi: fanciulli e fanciulle, tanti giovani, persone di ogni età, vedove attempate e anziane vergini. In loro la continenza non era affatto sterile, bensì madre feconda di figli della gioia, avendo te, Signore, come sposo.*

*Sorriveva di me, con un sorriso di incoraggiamento, come se dicesse: “Dunque non potrai essere come questi e queste? O forse questi e queste ne hanno il potere in se stessi, anziché nel Signore loro Dio che mi ha donato loro. Perché mai sei così stabile e instabile in te stesso? Gettati in lui, non aver paura: non si tirerà indietro per farti cadere. Gettati sicuro, egli ti accoglierà e ti guarirà”. Ed io ero troppo rosso di vergogna, poiché prestavo ancora ascolto al sussurro di quelle stupidaggini e continuavo, vacillando, a tergiversare. E quella insisteva, come se dicesse: “Non prestare ascolto alle tue membra immonde che appartengono alla terra, per mortificarle. Ti parlano dei piaceri, ma non secondo la legge del Signore Dio tuo”.*

In questa contesa nel mio cuore c'ero soltanto io contro me stesso. Intanto Alipio, immobile al mio fianco, attendeva in silenzio l'esito della mia inconsueta agitazione.

Quando, infine, dal mistero del profondo una esplorazione radicale estrasse tutta la mia miseria, ammassandola davanti al mio cuore, si sprigionò una tempesta immensa, recando con sé un'immensa pioggia di lacrime. Perché dilagasse con tutto il suo fragore, mi allontanai da Alipio (la solitudine mi pareva più adatta alla circostanza del pianto), traendomi in disparte, quanto bastava perché la sua presenza non mi pesasse. Tali erano le mie condizioni e quello se ne accorse: avevo mormorato qualcosa, immagino, con la voce ormai gonfia di pianto.

In tale stato mi alzai e quello rimase dove eravamo seduti, completamente sbalordito. Io mi buttai non so come sotto una pianta di fico e sciolsi le redini al pianto. Traboccarono le sorgenti dei miei occhi, sacrificio a te gradito, e ti dissi tante cose, di sicuro con altre parole, anche se il senso era questo: "E tu, Signore, fino a quando? Fino a quando, Signore, sarai adirato: fino alla fine? Dimentica le nostre antiche iniquità". Sentivo che erano quelle a trattenermi e gridavo i miei lamenti: "Per quanto tempo, per quanto tempo ancora "domani e poi dopodomani"? Perché non ora? Perché non deve finire in questo momento la mia abiezione?".

Dicevo queste cose e piangevo con il cuore schiacciato da un'amarezza infinita. A un tratto sento una voce da una casa vicina, come di un fanciullo o una fanciulla, non saprei, che diceva in forma melodica, ripetendolo spesso: "Prendi e leggi, prendi e leggi". Di colpo la mia espressione cambiò e cominciai a pensare con la massima concentrazione se in qualche gioco infantile si usasse canticchiare qualcosa di simile, ma non mi risultava affatto d'averlo mai sentito. Trattenni l'impeto del pianto e mi alzai: non mi restava che interpretarlo come un comando divino ad aprire il libro e leggere la prima riga che trovassi. Avevo sentito dire che Antonio, da una lettura del Vangelo nel corso della quale era sopraggiunto per caso, si sentì toccato come se fossero rivolte proprio a lui le parole che si leggevano: Va', vendi tutto quello che hai, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi. E da quel messaggio divino immediatamente si convertì a te.

Tornai quindi turbato dove era seduto Alipio: là, alzandomi, avevo lasciato il libro dell'Apostolo. L'afferrai, l'aprii, lessi in silenzio il primo passo dove mi caddero gli occhi: Non in gozzoviglie e ubriachezze, non in amplessi e impurità, non in contese e gelosie. Rivestitevi invece del Signore Gesù Cristo e non assecondate la carne nelle sue concupiscenze. Non vollì proseguire la lettura, né ve n'era bisogno. Di colpo, infatti, al termine di questa frase, come per una luce di certezza balenata nel mio cuore, tutte le tenebre del dubbio si dissiparono.

Siamo davanti ad un racconto messo al centro ideale dell'opera, quasi termine e inizio, chiave di volta. Un racconto molto analizzato dal punto di vista letterario, psicologico, teologico; spesso contestato nella sua autenticità storica; molto rappresentato nell'iconografia religiosa e, infine, classico esempio da citare nella storia della spiritualità. Oggi ancora si tende a leggerlo con un velo di scetticismo: per alcuni, qui Agostino cadrebbe di tono, qui il filosofo cedrebbe all'irrazionale e alla credulità delle voci miracolose, al sortilegio (*sortes*, apertura a caso del libro per

conoscere il da farsi). Una pagina quasi da perdonare al grande Agostino, ma recuperabile col ricorso al genere letterario, che ne assicurerebbero la finzione scenica a scopo apologetico. La teologia agostiniana della grazia sarebbe per alcuni determinante, nella composizione del racconto.

Tenterò una lettura del brano che cerchi anzitutto di non isolarlo dal contesto - quasi si potesse considerarlo come un picco altissimo, slegato da una catena montuosa - e cercando poi di considerare la conversione di Agostino nella complessità di tutti i fattori che l'hanno determinata. Che essa abbia poi influito sulla teologia agostiniana, e non solo della grazia, è del resto un dato di fatto che non comporta necessariamente una ricostruzione artefatta.

#### *Il contesto: la conversione dell'intelligenza*

Il libro VII era iniziato con un violento contrasto nella mente di Agostino: *clamabat violenter cor meum adversus omnia phantasmata mea*<sup>2</sup>. Insopportabile incapacità di uscire da una rappresentazione immanente di Dio. Tutto immerso nelle *phantasiae* o *phantasmata* che scaturiscono dalle esperienze sensibili, Agostino «era *obnubilato* dalle creature dell'immaginazione, che assalivano il suo spirito come un nugolo di zanzare [*circumvolantem turbam immunditiae (...) et inruebat in aspectum meum et obnubilabat eum(...)*]. La luce dello Spirito, egli dice, non era con lui: poiché essa era dentro ed egli fuori, *nec in loco illud*; e avendo l'attenzione concentrata su cose contenute in luoghi, non vi trovava un luogo dove riposare. Egli era come a testa in giù: le realtà inferiori lo invadevano e lo soffocavano<sup>3</sup>. *Et (...) non inveniebam locum ad requiescendum*. Siamo nel mezzo esatto delle *Confessionibus*<sup>4</sup>. Si ricordi qui l'*inquietum cor* dell'inizio dell'opera e l'ultimo libro, col ricorrente tema del *requiescere*<sup>5</sup>.

Agostino è in questo punto alle prese con lo "shock liberatore" dei *libri platoniorum*. La loro lettura gli ha fatto superare i punti di vista limitati delle sue precedenti ricerche filosofiche, quando era giunto anche a disperare, aderendo allo scetticismo, della possibilità stessa di raggiungere la verità. Ma è soprattutto dal materialismo, dalla rappresentazione materialistica di Dio, che Agostino si libera grazie ai platonici.

Si tratta di una vera forma di conversione. Eppure anche ai platonici manca ancora qualcosa di essenziale. Conoscono la meta, non però la via per raggiungerla; hanno la *scientia* della verità, non sanno però nulla dell'umiltà di Dio in Gesù Cristo, non hanno quell'*auctoritas divina* che li possa guidare efficacemente.

Noi sappiamo come Agostino concepisse, in quel momento, il cammino della conoscenza e della decisione nell'animo umano. La semplice conoscenza razionale non è ancora in grado, secondo gli insegnamenti della scuola oratoria, di smuovere: altro è vedere con l'intelletto la patria di lontano, altro incamminarsi con la volontà verso la meta intravista, entrarvi e abitarla. Per procedere occorre un intervento su un piano diverso, che è l'*auctoritas*: e non quella umana, che «per lo più inganna», ma quella divina. Essa sorregge l'uomo meritando la sua fiducia, e lo istruisce su cose alle quali da solo non saprebbe arrivare: la conoscenza che essa dà è dunque *per fidem*, frutto dell'affidarsi, e non è affatto irragionevole. Proprio dell'*auctoritas* è dare un impulso dall'interno, far muovere la volontà (*commovere*), che

senza questo rimarrebbe ambigua e indecisa, mentre l'intelligenza con il suo vedere rimarrebbe inefficace. Un modo di presentarsi dell'*auctoritas* è l'*admonitio*, che Agostino definisce: «qualcosa che agisce in noi per farci ricordare di Dio» (*De beata vita*, 35).

È dunque questa autorità ancora sconosciuta ad ammonire Agostino, dalle pagine dei libri platonici: «Ammonito da quegli scritti a rientrare in me stesso, entrai nel mio intimo con la tua guida (...) e vidi con l'occhio dell'anima mia al di sopra di quello stesso occhio dell'anima, sopra la mia mente, una luce che non può mutare (...). Una luce che mi sovrastava perché mi aveva fatto e alla quale io sottostavo come sua creatura: chi conosce la verità la conosce (...)»<sup>6</sup>. E Agostino la conosce per la prima volta, pur non sentendosi ancora in grado di vederla nettamente e scoprendosi anzi da essa molto lontano, *in regione dissimilitudinis*, in una regione tanto remota che la voce si sente come se arrivasse da un'alta vetta: «Io sono Colui che sono». Siamo ad un momento decisivo della conversione. Agostino ascolta la voce di Dio *sicut auditur in corde* e senza poterne assolutamente dubitare.

Il brano ha una sua storia, nell'interpretazione degli studiosi. Difficilmente si può vedere in esso una semplice conversione alla filosofia di Platone, come sosteneva Prosper Alfarcic (1918)<sup>7</sup>.

Prima di lui, sulla stessa posizione era stato il von Harnack; e analogamente, in tempi più recenti, anche F. Masai, autore di un saggio intitolato significativamente *La conversion de S. Augustin et les débuts du spiritualisme en occident* (1961): si tratterebbe di un passaggio dal materialismo manicheo allo spiritualismo neoplatonico. Oggi viene sottolineato al contrario, a partire dai *Dialoghi*, il superamento netto in Agostino delle posizioni platoniche nel modo di concepire la sapienza, la fede e la liberazione dell'uomo. Per Porfirio solo la scienza di Dio libererebbe l'uomo, ma essa è forzatamente riservata a pochissimi e comunque non conduce mai alla visione del Padre inaccessibile.

Agostino ammette invece che la liberazione avvenga per molti già subito per la via della fede, pur riconoscendo ancora alla sola sapienza la prerogativa del rendere felici in questa vita.

Ormai Agostino ha raggiunto la certezza su Dio: un Dio eternamente beato, misericordioso, spirituale nella sua sostanza e creatore di ogni altra sostanza, ma non del male. Non ha più bisogno di cercare su questo punto, per il quale gli è stato guida razionalmente Platone.

Ma tutta la sua vita è ancora nell'instabilità, in una penosa confusione tra mente e volontà, tra certezza e rigetto, tra una luce e una oscurità delle quali non è certo quale sia più amata.

E' l'ambiguità del volere, che approva e poi respinge la verità. Con questi passaggi, il libro VII si apre decisamente al tema della *via humilitatis*, non imparata dai platonici, ma cercata avidamente nelle *Lettere* dell'apostolo Paolo: il che comporta una lotta interiore in Agostino tra umiltà e orgoglio<sup>8</sup>, mentre lo strumento conoscitivo prevalente rimane ancora la dialettica, pur sentita ormai inadeguata all'obiettivo da raggiungere.

Così all'inizio del libro VIII quest'uomo diviso ci dirà: non desideravo essere più sicuro intellettualmente di Dio, ma essere più stabile in Lui: *nec certior de Te, sed stabilior in Te esse cupiebam*.

### *La luce degli esempi*

Il libro VIII si regge nella prima parte su tre racconti di conversione: quella di Mario Vittorino, di Antonio e dei funzionari imperiali. La seconda parte è riservata al celebre racconto della conversione di Agostino stesso.

Lo vediamo dapprima ricorrere a Simpliciano, il padre spirituale di Ambrogio, presbitero versato nella filosofia neoplatonica e punto di riferimento sicuro per un intellettuale in difficoltà. E Simpliciano, accortosi che l'interlocutore ha già impostato bene il problema di Dio dal punto di vista filosofico, gli fa subito intravedere il passo più difficile e lo esorta «*ad humilitatem Christi, sapientibus absconditam et revelatam parvulis*» (8,2,3). Cosa sia questa umiltà di Cristo, che i sapienti ancora non conoscono, glielo fa capire con il racconto di Vittorino, senatore romano e filosofo platonico, notissimo dottore della nobiltà cittadina, che si voleva fare cristiano. Era un esponente della vecchia Roma pagana, quella che si disonorava in quei tempi - anche agli occhi di Ambrogio - correndo dietro agli idoli dei popoli da lei stessa vinti. Anche Vittorino si era dapprima convertito intellettualmente alla Scrittura, che leggeva a fondo e con passione, *studiosissime*, assieme a tutti gli autori cristiani che trovava. Ma quanto all'essere cristiano - gli diceva Simpliciano - questo ancora non bastava. Vittorino, allora, con un fraintendimento non proprio innocente, derideva l'obiezione del vecchio prete: «ti considererò cristiano quando ti vedrò in chiesa», ribattendogli che non sono le pietre o le mura a fare i cristiani. L'intellettuale, in realtà, era semplicemente prigioniero della paura di dispiacere agli altri suoi colleghi, probabilmente maestri anch'essi di derisione. È ancora leggendo e sospirando (*legendo et inhiando*) che si libererà dai suoi timori e, alla fine, ne riderà, raggiungendo finalmente la chiarezza del giudizio e la stabilità dell'animo. *Eamus in Ecclesiam, christianus volo fieri*: e dà al vescovo il nome per essere battezzato. «Non arrossi di essere servo del tuo Cristo e bambino che rinasce al tuo fonte (battesimale), piegando il collo al giogo dell'umiltà e chinando la fronte all'obbrobrio della croce»<sup>10</sup>.

*Puer, infans, humilitatis iugum*: il linguaggio della rinascita è quello del sacramento della rigenerazione, del ritornare come bambini per entrare nel regno dei cieli. Ad Agostino si pone inevitabilmente il problema della mediazione della Chiesa, quella Chiesa che egli ben conosceva e dalla quale si teneva a rispettosa distanza. Assai grave sarebbe sottovalutare, nel suo cammino di conversione, il ruolo della Chiesa locale milanese: del suo vescovo Ambrogio e di Simpliciano, ma anche quello del popolo che affollava le basiliche e lottava contro l'arianesimo della corte imperiale, quello delle liturgie alle quali il forestiero africano non credente partecipava per curiosità. Come pure sarebbe grave non tener conto dell'influsso di sua madre Monica, voce di una Chiesa non colta, ma fedele, sofferente e orante per la salvezza del figlio.

Il racconto di Simpliciano spinge Agostino all'imitazione: è stato raggiunto il coinvolgimento con il personaggio di Vittorino portato come *exemplum*. Ed è proprio l'esempio l'elemento che riesce a convincere, quando l'argomentazione non ha raggiunto risultati. «*Exarsi ad imitandum*» (8,5,10): il successivo racconto della conversione di Antonio e dei due funzionari imperiali di Treviri ha un esito analogo. Siamo con questo ormai entrati nel campo d'azio-

ne dell'altra via di conoscenza, che non è più quella dialettica, ma quella della fede. In essa intervengono altre forze, quelle che hanno pieno spazio nel libro VIII. Dopo l'*exharsis*, sentiamo Agostino parlarci di vergogna e rabbia con se stesso all'udire di Antonio e delle schiere dei monaci continenti; lo sentiamo ripetutamente accusare un vasto campo di ignoranza sua e di Alipio, perché - nella loro scienza - nulla sanno di ciò che nella Chiesa è invece di dominio comune. «*Ignoramus, ignorantia, inaudita nobis, nihil sciebamus, non noveramus, intenti tacebamus*»<sup>11</sup>: si scopre qualcosa di imprevisto nel mondo della filosofia, l'ignoranza. Ed è di più della semplice sua inadeguatezza, come strumento conoscitivo, a raggiungere l'obiettivo desiderato.

Nasce così nell'animo un'attrattiva per la continenza, fino allora mal conosciuta. E compare una conoscenza nuova, che scuote con le sue evidenze: è la conoscenza di se stesso. «*Quam turpis, quam distortus, quam sordidus, maculosus, ulcerosus (...) noveram sed dissimulabam*»<sup>12</sup>: vengono così a galla addirittura delle contraddizioni colpevoli della ragione, che tuttavia si mostra più docile della volontà.

Ora Agostino non ha più dubbi sulla chiamata alla vita ascetica. Semplicemente però non la vuole. «*Illud (la nuova vita) placebat et vincebat, hoc (la vecchia) libebat et vinciebat*»<sup>13</sup>. La nuova vita attira, si mostra superiore, ma la vecchia accarezza e avvince, lega: come uno che al risveglio sia già sazio di sonno eppure dica «ancora un poco, solo un poco».

Ritorna qui il ruolo decisivo dell'autorità divina, che Agostino nel *De ordine* caratterizzerà poi con una certa precisione. Essa ammaestra l'uomo e lo guida servendosi di fatti precisi, dell'umiltà ed infine di chiari precetti da osservare. In tal modo, dice Agostino, essa rivela la sua potenza, la sua clemenza e la sua natura<sup>14</sup>.

Certo si noterà che Agostino presenta la sua conversione servendosi di reminiscenze letterarie e filosofiche: come la nota citazione del *cras et cras*, che deriva dal poeta Persio (successivamente sarà ancora adoperata); il vocabolario tratto dalle *Enneadi* di Plotino nell'immagine del camminare non fisico, ma interiore di una risposta alla chiamata a fare la volontà di Dio. C'è anche un rinvio alla scena del giardino dell'Eden e al peccato di Adamo. E' tuttavia da escludere una intenzione allegorizzante nella presentazione del giardino, dell'albero di fico e della voce infantile: gli studiosi non accettano più le ipotesi avanzate in questo senso dal Courcelle, dal Ferrari e da altri.

Occorre distinguere l'allegoria della Continenza<sup>15</sup> dalla scena del giardino: della prima è apertamente detto che è una drammatizzazione degli stati d'animo di Agostino («*controversia in corde meo*»), la seconda è un avvenimento vissuto, senza alcuna elaborazione letteraria. La voce è

estriore e la lettura del testo sacro ad apertura di pagina è un procedimento già noto ad Agostino<sup>16</sup>, che d'altra parte condanna poi il sortilegio fatto col ricorso ai Vangeli: «Mi è sgradita questa abitudine di trarre le sorti dalle pagine dei Vangeli, anche se questo è preferibile al ricorso ai demoni: è un voler piegare gli oracoli divini, che parlano in vista di un'altra vita, a preoccupazioni temporali e alla vanità di questa vita»<sup>17</sup>.

È certamente in gioco l'azione della grazia, senza che si debba immaginare una messa in scena delle acquisizioni agostiniane dopo il battesimo. In piena continuità con quello che prima era chiamato *admonitio* ora appare l'intervento divino come *vocatio*: Agostino è ormai persuaso - e anche l'esperienza del giardino ha avuto la sua parte nel farlo riflettere - che nulla si può volere di bene senza questo intervento dall'alto. «Nessuno può volere se prima non è ammonito e chiamato» (...) «Dio agisce per farci volere e credere sia dall'esterno, con le esortazioni evangeliche, sia dall'interno, dove nessuno può padroneggiare quel che giunge alla mente»<sup>18</sup>.

E qui a chiamare sono le *nugae nugarum et vanitates vanitantium*; poi è la continenza, è lo sconvolgimento dell'animo provocato dagli esempi, è la voce del bambino. Non ci sorprende riscontrare nell'episodio del giardino, quando in Agostino si opera la mutazione del volere, la piena azione della divina autorità in opere, umiltà e comando, che si uniscono per soccorrere la libertà di un uomo impotente a vincersi, combattuto dal suo orgoglio e diviso tra due volontà. (*continua...*)

*Testo della lezione tenuta il 4 novembre 1997 nell'ambito del corso Sant'Agostino e le difficoltà del credere. La trascrizione, rivista dall'Autore, è a cura di Paolo Emilio Rossi e Marco Da Ponte.*

<sup>1</sup> Agostino, *Confessioni*, 8, 8, 19; 8, 8, 26-29.

<sup>2</sup> 7,1,1

<sup>3</sup> 7,7,11

<sup>4</sup> cfr. G.Madec, *Confessioni*, Mondadori 1994, vol.3°, 168 s.

<sup>5</sup> 13,9,10

<sup>6</sup> 7,10,16

<sup>7</sup> «Moralmente e intellettualmente, Agostino si è convertito non al Vangelo, ma al neoplatonismo».

<sup>8</sup> Che viene lungamente descritta, cfr. 7,9,13 - 21,27.

<sup>9</sup> 8,1,1

<sup>10</sup> 8,2,3

<sup>11</sup> 8,6,15

<sup>12</sup> 8,7,16

<sup>13</sup> 8,9,12

<sup>14</sup> *de ord.* 2,9,27

<sup>15</sup> 8,11, 26-27

<sup>16</sup> M.Dulaey, "August." 1989 (relaz. al convegno del 1988), 389 s..

<sup>17</sup> *Ep.* 55,30,37; cfr. Pizzolato, *Confessioni* 8, Mondadori 1994, p.286.

<sup>18</sup> *De div. quaest.* 68,5



## EX PATRE FILIOQUE: QUALCHE CONSIDERAZIONE IN MARGINE AL CORSO SULLO SPIRITO SANTO

*Amor meus pondus meus*, diceva Agostino. L'amore è come il peso. Potrebbe forse il peso essere attribuito ad un oggetto unico e semplice? O potrebbe essere maggiormente attribuito alla terra che ci attira a sé, che al nostro corpo che ne è attirato? E forse che il nostro corpo ne è stato soltanto passivamente attirato? No, certo. Dunque, il peso è causato, ma distingue chi può, distingui se puoi, azione e passione, causante e causato, nell'unica duplice causa del peso. Davvero il peso è immagine dell'amore perfetto, indiviso e indivisibile, egualmente causato, che procede dall'uno e dall'altro, senza che si possa dire chi ne sia maggiormente la causa. Il più grande non prepondera il minore, il minore non ricambia di meno al maggiore. L'immagine di uno nell'altro è unica e perfetta. Il maggiore potenzia il minore, il minore proporziona a sé il maggiore. Tutto ciò fa l'immagine perfetta dell'uno nell'altro. Se l'immagine dell'uno nell'altro non è perfetta, le attrattive non si eguagliano. Avremo due amori, che solo parzialmente sono un solo amore. L'altro esercita la sua attrattiva soltanto attraverso la sua immagine in me: la posso maggiorare o sminuire, alterare o respingere. Ma dove la prossimità è massima, l'intimità inalterabile, l'immagine perfetta, dove il Padre "come dicendo se stesso (Verbo del Pensiero) genera il Figlio", l'Amore è uno e perfetto, equipotente abbraccio del Padre al Figlio e del Figlio al Padre, agire congiunto - "tutto ciò che il Padre fa, il Figlio lo compie egualmente" -, ritorno e riposo dell'uno nell'altro. Gloria al Padre e al Figlio (mistero di luce racchiusa) e allo Spirito Santo, che procede dal Padre al Figlio, e alla Verità tutta intera ci guida.

*don Luigi Chitarin, Venezia*

Ho seguito con interesse alcune delle lezioni del Corso di teologia sullo Spirito Santo, di cui la prima tenuta dal prof. Canobbio è stata pubblicata nell'ex-Notiziario (ora «Apunti di Teologia»: il titolo è buono, ma la grafica è lugubre!). Con interesse e curiosità perché il tema era in sintonia con quello scelto da tutta la Chiesa per quest'anno. Il testo della conferenza mi ha ridato quell'impressione di cristallina chiarezza, che allora avevo ricevuto ascoltandola. Chiarezza frutto di una capacità di astrazione dal quotidiano, che io purtroppo non possiedo che in misura minima. Sono un cristiano cresciuto prima del concilio Vaticano II. Ho cioè compiuto la mia formazione giovanile in parrocchia tra lezioni di catechismo e riunioni di Azione Cattolica, quando la messa si diceva ancora in latino. Poi il "ribaltone". A cui mi sono adeguato pure con gioia, ma anche con tanta fatica. Ma cosa c'entra questo con la lezione del prof. Canobbio? e cosa con l'anno dello Spirito Santo, i cui stendardi sventolano sopra gli ingressi di molte delle nostre chiese? Il fatto è che "allora" dello Spirito Santo si parlava poco, molto poco. Si trovava sempre aggiunto nelle formule

liturgiche alla fine: «...et cum Spiritu Sancto». Ripetuto in modo così formale, spesso farfugliato, da colpire l'attenzione di noi chierichetti e da entrare nel nostro ridottissimo bagaglio di espressioni latine, quando giocavamo a fare il prete. Oggi ci viene chiarito che la presenza dello Spirito Santo è essenziale nello stesso sacrificio eucaristico. Anzi proprio per questo viene invocato due volte, sia prima che dopo le parole di "consacrazione" (ma si può ancora dire così?) del pane e del vino. Questo appare chiaro nelle nuove preghiere eucaristiche, ma un po' meno lo era nel nostro vecchio canone. Se ora nella seconda preghiera eucaristica si prega: «Padre... santifica questi doni con l'effusione del tuo Spirito perché, diventino per noi il corpo e il sangue di Gesù Cristo...», queste invocazioni si riducevano (in latino, ma le riporto nella traduzione del vecchio messalino): «Signore ti domandiamo di benedire questa offerta, di trascriverla, di convalidarla, di spiritualizzarla (*rationabilem*) e di renderla degna di te, perché, diventi per noi...». Come pretendere che noi potessimo allora capire che dietro a questo stava l'opera dello Spirito Santo? Come rimproverarci ora se allora eravamo convinti che questo fosse opera solo del Padre oppure del Padre con il Figlio? Allora, dopo la consacrazione, il sacerdote pregava: «...affinché, tutti noi che, accostandoci all'altare terreno, riceveremo il Santissimo Corpo e Sangue del Figlio tuo, veniamo colmati di benedizioni celesti e di ogni grazia». Mentre ora, sempre nella seconda preghiera eucaristica, si prega: «Per la comunione al corpo e al sangue di Cristo lo Spirito Santo ci riunisca in un solo corpo». Vi ho portato questi esempi non solo per giustificare il ritardo e la fatica compiuta nell'aggiornarsi da parte di chi non deve solo costruire il nuovo, ma prima liberare il terreno da qualche rudere. La diversità tra ieri e oggi è per me ancora un problema: perché, allora non si sapeva quello che oggi si dà così per scontato? Era una ignoranza colpevole o innocente? E nel caso in questione dello Spirito Santo, quella di questo anno è una "scoperta" oppure una "riscoperta"? E perché? Vi lascio questi interrogativi come suggerimenti per qualche conferenza o articolo. Aggiungo solo un'altra considerazione legata al quotidiano. Le nuove preghiere eucaristiche sono molto belle, ma non so quanto i fedeli riescano ad apprezzarle. Continua l'abitudine, già presente ai miei tempi, di coprire la preghiera del sacerdote con canti vari. Non tutta. Le parole della consacrazione sono sempre ben distinte. Ma il resto, comprese appunto le invocazioni allo Spirito Santo, viene oscurato dal canto dei partecipanti. È questo una continuazione del vecchio boicottaggio contro la terza persona della santissima Trinità? Oppure mi si verrà a dire che è una applicazione della recente legge sulla *privacy* alla vita divina?

*Italo Scarpa, Marghera*



## LE PRESENZE DELLO SPIRITO SANTO NELLA PREGHIERA LITURGICA

Lucio Malfi

Come ha giustamente messo in risalto don Aldo Marangoni, presidente del collegio urbano dei parroci veneziani, nel presentare il corso di liturgia pastorale tenutosi presso il Centro studi teologici "G. Pattaro", non si conosce mai abbastanza il mistero nascosto nella liturgia. Una sua approfondita conoscenza è motivo di crescita spirituale per le persone e per le comunità parrocchiali che devono vivere nella liturgia. Infatti l'annuncio, la carità e la liturgia sono le tre dimensioni della vita individuale e comunitaria.

Il corso di quest'anno aveva come titolo *Le presenze dello Spirito Santo nella preghiera liturgica* e si è articolato in quattro lezioni.

*Lo Spirito Santo nei sacramenti della guarigione e del servizio alla vita comunitaria*

Nella prima relazione don Roberto Laurita<sup>1</sup> ha ricordato che nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* i sacramenti sono ripartiti nelle seguenti categorie: i sacramenti dell'iniziazione cristiana (battesimo, eucarestia, cresima) con i quali si diventa cristiani; i sacramenti della guarigione (penitenza o riconciliazione e unzione degli infermi) così chiamati perché la nuova vita in Cristo che abbiamo ricevuto la portiamo "in vasi di creta" e può dunque essere indebolita o addirittura perduta a causa del peccato; i sacramenti del servizio comunitario (ordine e matrimonio) così chiamati in quanto "ordinati alla salvezza altrui".

Nei *Praenotanda*, che presentano le introduzioni teologiche, liturgiche e pastorali ai riti dei singoli sacramenti e che furono pubblicati molto prima del *Catechismo* non sempre l'azione dello Spirito è sottolineata a sufficienza.

Il dono proprio dei sacramenti della guarigione e del servizio comunitario è la partecipazione alla salvezza messianica che si realizza attraverso il Gesù di Nazaret, riconosciuto come Messia, ed è portata a compimento mediante l'azione dello Spirito Santo.

In Lc 4,16-21 Gesù legge e applica a sé nella sinagoga il testo di Isaia 61 in cui si dichiara che consacrazione e missione del Messia sono due realtà inscindibili; ma vi si precisa pure che la missione è «per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi...». Pertanto l'azione messianica di Gesù è fonte di guarigione, di liberazione, di misericordia, di consolazione. Con la misericordia, in particolare, il Messia dà inizio a qualcosa di nuovo, cioè a una nuova alleanza tra Dio e gli uomini. Ed è in questa alleanza che ha senso, ad esempio, l'alleanza coniugale tra un uomo e una donna, mentre il gesto della lavanda dei piedi rammenta agli ordinati che il Messia non è un padrone ma un servo. La presenza dello Spirito in questi sacramenti è collegata all'azione del Messia, uno Spirito che è all'origine («fu concepito per opera dello Spirito Santo»), all'inaugurazione del ministero pubblico del Messia (il battesimo nel Giordano) e in ogni momento del suo operare. Questo stesso Spirito viene donato alla

Chiesa (una prima volta a Pasqua e a Pentecoste) e ai cristiani con il battesimo e la confermazione.

L'azione messianica sceglie la strada dell'incarnazione: e nel mistero dell'incarnazione si collocano tutti i sacramenti e tutti i riti cristiani. Infatti, a differenza della tradizione buddista, che sostiene il raggiungimento del nirvana attraverso il distacco dalle realtà terrestri, nella tradizione cristiana in forza del fatto che il Figlio di Dio ha assunto la condizione umana, si usano cose materiali (acqua, olio, pane, vino) e si passa attraverso la funzione ministeriale di uomini e di donne che sono persone fragili e peccatrici. E grazie all'azione dello Spirito, Dio può cambiare la storia. Come in Cristo la via dell'incarnazione arriva fino alla passione, morte e risurrezione così in ciascuno di questi sacramenti la presenza dello Spirito conduce alla Pasqua.

*L'unzione dei malati e la riconciliazione*

Dopo questa premessa di tipo generale don Laurita ha illustrato la presenza dello Spirito nel sacramento dell'unzione e nella cura pastorale degli infermi, mettendo in risalto come nei *Praenotanda* si parta dal problema del dolore e della malattia che rischia di mettere alla prova la fede e il nostro rapporto con Dio. Ma proprio in virtù della fede e dei doni di intelligenza e di forza elargiti dallo Spirito i cristiani sono in grado di penetrare, cioè di comprendere meglio, il mistero del dolore e di sopportarlo. Inoltre, sebbene tra malattia e peccato vi sia uno stretto rapporto, tuttavia sarebbe un errore considerare la malattia come un castigo per i peccati personali da subire fatalisticamente: rientra, invece, nel piano stesso di Dio che l'uomo lotti con tutte le sue forze contro la malattia e si adoperi per conservarsi in salute. Lottare e adoperarsi sono sinonimi di una missione e di una testimonianza collegate alla passione, morte e risurrezione di Cristo. La lotta contro la malattia non è in contrasto con l'invito ad accettare di completare nella nostra carne ciò che manca ai patimenti di Cristo per la salvezza del mondo (cfr. Col 1,24), in quanto solo se si accetta la malattia si può anche combattere contro di essa. L'unzione degli infermi trova ragione nella premura di Cristo Signore per i malati che egli cura nel corpo e nello spirito (cfr. ad esempio la guarigione del paralitico). Pertanto questo sacramento conferisce al malato la grazia dello Spirito Santo in modo che si senta rinfrancato dalla fiducia di Dio. Nelle preghiere del rito si invoca più volte lo Spirito Santo Paraclito, cioè difensore, e si auspica che l'infermo venga "sollevato" con chiaro riferimento al gesto compiuto da Gesù in molti miracoli di guarigione.

La storia travagliata del sacramento della riconciliazione è testimoniata dai diversi nomi che esso ha avuto nei secoli, ciascuno dei quali sottolinea un aspetto: penitenza evoca lo sforzo individuale; riconciliazione ricorda l'azione di Dio rivolta non al singolo individuo ma a tutto l'universo; confessione indica l'azione materiale di chi dichiara i propri

peccati (ed è scorretto applicare questo titolo a tutto il rito, che comprende il pentimento, la penitenza e l'assoluzione); sacramento del perdono che mette in evidenza il dono di Dio. Mentre questi nomi non rendono bene il significato del sacramento perché lo sbilanciano o verso l'uomo o verso Dio, i *Praenotanda* e lo stesso rito ricordano che Dio, attraverso il suo Cristo, ha riconciliato a sé il mondo ed ha mandato lo Spirito sugli apostoli perché avessero il potere di rimettere i peccati. Il rito prevede che il penitente legga un brano della Parola di Dio (ci sono circa 100 citazioni), che reciti una formula invocatrice del perdono e che il sacerdote, stendendo le mani, reciti la formula assolutoria. In tutte queste formule è esplicitamente richiamata l'azione dello Spirito che invece non compare nella formula più breve e sbrigativa che purtroppo è assai frequentemente utilizzata nella confessione individuale.

#### *Ordine e matrimonio*

I *Praenotanda*, sul sacramento dell'ordinazione del Vescovo, dei presbiteri e dei diaconi, ribadiscono più volte il concetto che «all'origine dell'elezione, della santificazione, della missione dei ministri, è una speciale effusione dello Spirito». Per quanto riguarda le formule del rito esse evocano i sette doni dello Spirito e quindi, a seconda del tipo di ordinazione, richiamano l'azione dello Spirito (con termini italiani che non sempre sono una fedele traduzione del latino).

Nel rituale del matrimonio, invece, non si parla dello Spirito, perché storicamente tale sacramento è stato concepito come un patto in cui fondamentale è il consenso e punto di riferimento è l'amore tra Cristo e la Chiesa. La fragile teologia sottostante non rende evidente che è per grazia dello Spirito Santo che il consenso dura.

#### *L'eucarestia*

La relazione di don Alceste Catella<sup>2</sup>, docente dell'Istituto di Liturgia pastorale "S. Giustina" di Padova, verteva su *Lo Spirito Santo nelle invocazioni della liturgia eucaristica*, ma in realtà ha riguardato soltanto la Preghiera eucaristica, cioè quella parte culminante della S. Messa che inizia con il dialogo introduttorio al Prefazio, che significa proclamazione, e termina con l'*Amen* acclamato dal popolo dopo la dossologia «Per Cristo, con Cristo e in Cristo, ...».

In origine questa preghiera venne indicata con il termine "eucaristia" che richiama la preghiera di lode e di rendimento di grazia rivolta al Padre nella cena del Signore. Solo secondariamente lo stesso termine fu esteso ai santi doni del pane e del vino sui quali la preghiera eucaristica è pronunciata, ma ciò non significa che l'eucaristia sia una cosa per quanto grande e sacra; essa è invece un'azione interiore ed esteriore, un agire personale e comunitario. Il termine greco corrispondente è *anafora*, che significa offerta che sale verso l'alto. In occidente, nell'ambito culturale romano, si usa il termine *prex* senza l'aggiunta di alcun aggettivo e quindi preghiera per eccellenza o *oratio oblationis* cioè preghiera di offerta che richiama il termine greco di *anafora*. Più tardi, e da ultimo, si è usato il termine *canon missae* cioè norma o regola per la celebrazione della messa. In definitiva questo testo "orazionale" è un "dire" che è anche un "fare", un offrire, un ringraziare, un lodare.

L'origine della Preghiera eucaristica può essere ritrovata nelle forme espressive di quella esperienza dell'alleanza così fondamentale per Israele, ma anche nel suo adempimento con Cristo. Vi sono almeno cinque testi dell'Antico Testamento (Gs 24, 2-15; Dt 26, 5-10; 32, 1-25; Sal 44; Ne 9, 6-37) nei quali si possono ritrovare delle costanti di tipo formale, strutturale e stilistico che rappresentano la forma letteraria più perfetta del modo di pregare ebraico. Semplificando, la costante che più colpisce chi legge questi testi è che la loro struttura si presenta bipartita, cioè nettamente composta da due momenti: il paragrafo storico e il paragrafo ingiuntivo o deprecativo. Essi sono separati da una particella avversativa che segna una continuità nella differenza e che nelle traduzioni italiane suona come "ma", "e ora", "ma adesso", "però". Il paragrafo storico è come la base su cui poggia l'ingiunzione e/o la preghiera del secondo paragrafo. Infatti il primo paragrafo è un "memoriale" (anamnesi), cioè una narrazione celebrata che assume la dimensione di preghiera e normalmente ha i verbi all'indicativo, tipici della forma narrativa. In questa forma vengono riproposti i momenti fondamentali degli interventi salvifici di Dio, cioè la storia della salvezza, ma anche se e in quale misura Israele ha accettato l'alleanza. Vi è dunque insieme la storia della fedeltà di Dio e la storia della durezza di cervice di Israele. Tuttavia il memoriale ha ben presente che, se all'origine sta l'iniziativa d'amore di Dio e se come controparte sta l'infedeltà di Israele, la storia di salvezza non si arresta lì. La storia di salvezza è storia di una fedeltà di Dio che perdura nonostante l'infedeltà del suo popolo. Se il modello del comportamento di Dio nei confronti del popolo è una fedeltà a tutta prova, nonostante tutto e contro tutto, allora noi adesso, in questo momento storico, possiamo invocare la continuità della sua presenza. Sotto il profilo letterario i verbi passano dall'indicativo all'imperativo o all'ottativo, cioè all'invocazione o epiclesi (dal verbo *epicaléo* che significa invocare).

Nell'esperienza cristiana Dio rilancia un'alleanza storicamente realizzata non solo da parte di Dio, ma anche da parte di un uomo che ha risposto all'iniziativa di Dio con la fedeltà, cioè il suo Figlio Gesù.

La preghiera eucaristica cristiana si situa all'interno di questo quadro antico, ma anche nuovo. L'eucaristia cristiana è celebrare e rendere presente l'amore di Dio che si fa uomo e la fedele risposta di Gesù di Nazareth al Padre, fino alla morte in croce. La Chiesa vive e celebra questa esperienza rendendo contemporaneo un evento - che in quanto evento storico non è ripetibile - attraverso lo stesso dinamismo interiore e spirituale dell'antico popolo di Israele. Narrando le meraviglie di Dio e invocando quel Dio che si è rivelato fedelissimo nel Figlio suo Gesù, la Chiesa può chiedere, mediante l'azione dello Spirito, operatore delle trasformazioni lungo tutto l'arco della storia, che si renda presente l'evento dell'alleanza piena e definitiva attraverso la trasformazione non solo dei doni del pane e del vino messi sull'altare in corpo e sangue di Cristo, ma anche di tutti coloro che ne avranno parte perché diventino il corpo di Cristo che è la Chiesa. Emerge allora chiaramente, anche se spesso non viene ricordato, che lo scopo unico e vero della trasformazione del pane e del vino è in realtà la trasformazione del popolo di Dio. Il dinamismo eucaristico operato

dallo Spirito è pertanto quello di offrire, far memoria, invocare, ricevere e venir trasformati. Non vi può essere preghiera e in particolare preghiera eucaristica, che non sia rivolta al Padre, nella memoria del Figlio, per invocare l'azione trasformatrice dello Spirito.

Tra tutte le preghiere eucaristiche don Catella ha scelto la II e la III per esemplificare la loro struttura bipartita. Nella preghiera eucaristica II, dopo il dialogo che introduce al Prefazio, inizia la sezione narrativa nella quale si rende grazie (cioè si fa eucaristia) e si ricorda che Gesù Cristo è la Parola vivente che ha creato tutte le cose, che è stato mandato a noi come uomo per opera dello Spirito Santo e che morendo in croce ha distrutto la morte e ha proclamato la risurrezione. Per questo mistero di salvezza si canta la gloria di Dio con il *Santo*: un inno alla santità di Dio, che viene ribadita subito dopo con la prima epiclesi di trasformazione sui doni. Più avanti c'è una seconda epiclesi che riguarda gli offerenti e i comunicandi. Per motivi storici queste due epiclesi appaiono separate, ma dal punto di vista tematico sono inscindibili in quanto la prima è in funzione della seconda: si chiede la trasformazione dei santi doni per poterli consumare e, con la costante opera dello Spirito, di essere riuniti in un solo corpo. Scompare in questo modo ogni pericolo di magia e viene sottolineato il ruolo di servizio del sacerdote celebrante che non sta compiendo alcun miracolo, ma unitamente al popolo di Dio, implora l'azione trasformatrice dello Spirito. Non è un caso che il recitare sottovoce o ad alta voce la preghiera eucaristica sia coinciso con l'evoluzione dell'ecclesiologia. Oggi la partecipazione del popolo, come nella liturgia dei primi secoli, si esprime in quell'*amen* dopo la dossologia finale che Agostino definisce come il momento più importante della messa. In tutta la sezione narrativa, i verbi sono sempre all'indicativo (*è, hai creato, prese, disse, diede, ecc*), mentre dopo la seconda epiclesi sono all'imperativo (*ricordati, abbi misericordia, donaci, ecc.*).

Anche nella preghiera eucaristica III c'è la stessa struttura sebbene sia la parte narrativa sia quella deprecativa abbiano una diversa estensione. Emerge chiaramente la particella avversativa («ora ti preghiamo...») come introduzione alla epiclesi sui doni e la duplice trasformazione: «manda il tuo Spirito a santificare i doni che ti offriamo, perché *diventino...*» e nella seconda epiclesi «a noi che ci nutriamo del corpo e del sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo perché *diventiamo* in Cristo un solo corpo e un solo spirito». È del tutto evidente la presenza dinamica e trasformante dello Spirito, in virtù del quale ciascuno di noi può diventare quel lievito che trasforma la società degli uomini.

### *Il linguaggio liturgico*

Il punto di partenza della relazione di Giovanni Cavagnoli<sup>3</sup>, su *Lo Spirito Santo e il linguaggio liturgico del gesto, della parola, del silenzio*, - è stato il richiamo al punto 34 della Costituzione sulla sacra liturgia del Concilio Vaticano II (SC) dove si legge: «I riti splendano per nobile semplicità; siano chiari nella loro brevità e senza inutili ripetizioni; siano adatti alla capacità di comprensione dei fedeli né abbiano bisogno, generalmente, di molte spiegazioni». Spesso invece nelle nostre celebrazioni si affollano troppe per-

son e troppe parole che rischiano di soffocare il rito e gli impediscono di parlare da sé.

La liturgia, intesa come una certa continuazione reale dell'incarnazione del Signore (*Mediator Dei* e SC) il quale ha operato nella storia *verbis gestisque*, è certamente costituita da un insieme di parole e di gesti, ma questi due elementi non vanno contrapposti e sovrapposti. La stessa SC al n. 48 sottolinea la presenza di *riti e preghiere* che vanno dunque nettamente distinti per cui «quando si fanno gesti si fanno gesti e quando si prega si prega».

Il rito agisce per un'efficacia tutta sua (*ex opere operato*) che la teologia attribuisce all'opera dello Spirito Santo. Ora non vi è dubbio che i gesti sono frutto della cultura prevalente, ma la Chiesa non ha mai sposato né una certa cultura né una certa ritualità (SC 37). Il gesto quindi, pur condizionato dalla cultura, diventa efficace non per la sua esecuzione, ma per l'azione dello Spirito e questa efficacia la chiamiamo "grazia". Il frutto della celebrazione non è una cosa, ma la dinamica che lo Spirito immette nei partecipanti i quali sono chiamati a cambiare la propria vita e quindi a convertirsi. Ciò significa che tanto più comprendiamo il significato del rito, tanto più siamo aperti all'azione dello Spirito.

Nella celebrazione del rito assumono un'importanza del tutto particolare i gesti cosiddetti "epiclefici", cioè quei gesti che rendono in qualche modo "visibile" l'azione dello Spirito. Tra questi merita una sottolineatura quello dell'imposizione delle mani la cui origine è chiaramente biblica. Ma purtroppo, non sempre è così. Nella Cresima, ad esempio, che pure è catechisticamente il sacramento che dona lo Spirito, il gesto ritenuto "essenziale" è l'unzione e non l'imposizione delle mani, anche se questo gesto viene compiuto dal Vescovo e dai presbiteri mentre si recita una preghiera. Nell'ordinazione sacerdotale, invece, l'imposizione avviene in silenzio, come andrebbe sempre fatto, perché il gesto dice già tutto. Anche nel sacramento della Penitenza sarebbe previsto in gesto dell'imposizione (cioè che raramente avviene) mentre si recita la formula dell'assoluzione nella quale c'è un "io" (io ti assolvo...) che stride perché chi rimette i peccati è lo Spirito e non il sacerdote che è soltanto un mediatore. Altri segni epiclefici sono le benedizioni, che avvengono o con l'imposizione delle mani o con il segno di croce a significare che è il Cristo passato attraverso l'esperienza della croce che benedice, nonché le unzioni con olio in riferimento a 2Cor 1,21-22 e a 1Gv 2, 20-27, dove l'unzione è la manifestazione visibile dell'azione interiore dello Spirito.

Per quanto riguarda la parola, anch'essa diventa efficace per l'azione dello Spirito e in tal modo realizza ciò che proclama come accadde per la creazione: Dio disse e si fece. Pertanto nessuna preghiera ha efficacia se non è sotto l'azione dello Spirito. Nella liturgia ambrosiana i lettori vengono benedetti prima di proclamare la Parola per sottolineare il fatto che essi non vanno a leggere un testo qualsiasi e che la loro proclamazione avviene a beneficio del destinatario che è il popolo di Dio riunito nell'assemblea eucaristica. Ireneo di Lione, nel II secolo, sottolineò che non sono le parole della consacrazione a trasformare il pane e il vino, bensì la parola di Dio.

Quanto infine al silenzio, esso può anche essere una pausa

opportuna, uno stacco, nello svolgimento del rito, ma il più delle volte è un momento di raccoglimento, di meditazione, di appropriazione e di adorazione che dà respiro alla celebrazione.

La riforma liturgica voluta dal Concilio desidera sottolineare con ampiezza che tutta la liturgia è costantemente sotto l'azione dello Spirito e a noi spetta il compito di non soffocare, magari per eccesso di zelo, questo respiro nelle nostre celebrazioni.

### *I sette doni*

Su *I sette doni dello Spirito Santo* parlò nella quarta relazione don Beniamino Pizziol<sup>4</sup>. L'elenco dei doni si trova in Is 11, 1-9 dove si parla del germoglio di Jesse, padre di Davide e antenato di tutti i re di Giuda e del Messia (Mt 1, 6-16). Il brano di Isaia può essere suddiviso in due parti. Nella prima, versetti 2-5, si delineano le caratteristiche del re ideale sul quale riposerà lo Spirito del Signore che è unico, ma che si manifesta in modi diversi. Vengono elencate tre coppie di doni: 1) spirito di sapienza e di intelligenza; 2) spirito di consiglio e di forza; 3) spirito di conoscenza e di timore del Signore. La prima coppia riguarda la capacità di governo e potrebbe trovare un esempio in Salomone (cfr. 1Re 3,10-12a); la seconda riguarda le regole pratiche di governo esercitate in pace (consiglio) e in guerra (forza) avendo come esempio Davide; la terza riguarda la religiosità; il re ideale, messianico, escatologico non è soltanto capace di governare, ma è anche profondamente religioso come lo era, ad esempio, Giosia (2Re 23, 25). Da questo elenco emergono però soltanto sei doni che diventano sette nella traduzione dei LXX dove si aggiunge la pietà al posto della ripetizione del timore del Signore contenuta nel versetto 3 del testo di Isaia. Il re che agisce nella storia, essendo fragile nella sua natura umana, viene riempito dallo Spirito del Signore dei doni elencati in modo che, in definitiva, è Dio ad agire.

La presenza del re ideale cambia la storia riportandola alle origini dell'Eden secondo una descrizione contenuta nella seconda parte del brano di Isaia (vv. 6-9) che delinea anche l'immagine delle realtà future verso la quale stiamo andando, ma dalla quale siamo anche partiti per volontà del Signore. Il re Messianico che viene evocato è evidentemente Gesù, nel quale lo Spirito si è pienamente compiaciuto. Ma questi doni sono concessi in modo derivato anche a tutti coloro che nel battesimo sono stati "conformati" a Cristo.

Nella liturgia della Chiesa i sette doni dello Spirito Santo sono invocati a mani giunte nel conferimento della Cresima, ma anche nelle epiclesi della celebrazione eucaristica, nel *Veni Creator*, l'inno cantato prima di ogni riunione importante per la vita della Chiesa e nella sequenza *Veni, Sancte Spiritus*, della Domenica di Pentecoste.

Dal punto di vista teologico ci si interroga se i doni dello Spirito sono elargiti a tutti per la santificazione di ciascuno o sono destinati soltanto ad alcuni per la santificazione di tutti. In altre parole se siano dei doni o dei carismi. In realtà lo Spirito Santo ha una duplice azione: 1) santificante, come dono concesso a tutti; 2) carismatica, come dono particolare concesso a persone particolari. Il carisma è infatti un dono specifico dato al singolo per il bene di tutti. Lo Spirito Santo è dunque nel contempo principio di unità della Chiesa, ma anche della sua diversità.

Questi concetti sono richiamati in Ef 4 dove nei vv. 4-6 si sottolinea ciò che è unico e nei seguenti 7-8 la diversità. Per evidenziare questo duplice aspetto, Cirillo di Gerusalemme usa l'immagine della pioggia che scende unica dal cielo, ma fa germogliare una varietà di piante e di fiori. Incarnandosi in ciascuno di noi e mescolandosi alle nostre caratteristiche umane la grazia di Dio non distrugge la natura, ma la presuppone e la porta a perfezione.

Qualche chiarimento, infine, sul significato dei singoli doni. La sapienza indica la capacità di gustare le cose e quindi è sinonimo del più alto grado di conoscenza; l'intelletto richiama l'illuminazione divina per interpretare i segni dei tempi; il consiglio riguarda le scelte morali sulle cose importanti; la forza rende saldi nella fede nel Signore; la scienza è la capacità di valutare esattamente le cose e di dare un senso teologico al creato; la pietà richiama alla preghiera e alla religiosità; il timore del Signore, infine è un trepido sentimento della propria pochezza di fronte alla grandezza di Dio.

<sup>1</sup> Don Roberto Laurita è docente del Seminario di Pordenone

<sup>2</sup> Don Alceste Catella è docente dell'Istituto di Liturgia pastorale "S. Giustina" di Padova

<sup>3</sup> Don Giovanni Cavagnoli è docente dell'Istituto di Liturgia pastorale "S. Giustina" di Padova

<sup>4</sup> Don Beniamino Pizziol è parroco della Parrocchia Universitaria di S. Trovaso di Venezia

**APPUNTI  
DI TEOLOGIA**  
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA  
PALAZZO RELIANTRE • CAMPO SAN MARCO • SAN MARCO 2748 • 30134 VENEZIA • TELEFONO 041/7233671

Registrazione del Tribunale  
di Venezia n. 922 del 25.02.1998  
Sped. in AP art. 2 comma 20/c  
legge 662/96 - Filiale di Venezia

Direttore responsabile  
*Leopoldo Pietragnoli*

Redazione  
*Bruno Bertoli, Paolo Inguanotto,  
Maria Leonardi, Paola Mangini, Nicola Penzo,  
Paolo Emilio Rossi*

Segreteria  
*Margherita Pasini, Marco Maguolo*

Progetto grafico  
*Alberto Prandi*

Capo redattore  
*Maria Angela Gatti*

Redazione  
San Marco 2760  
30124 Venezia  
Tel. e Fax 0415238673

Impaginazione & stampa:  
Tipografia L'Artigiana & C. snc  
Cannaregio 5104/b - Venezia  
Tel. e Fax 0415285667

# APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA  
PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041/5238673

Anno XI, n. 3 - luglio-settembre 1998 - Pubblicazione trimestrale

## SOMMARIO



\_\_\_\_\_ pag. 1  
"VENITE E VEDRETE":  
LA PAROLA DELLA FEDE DEL PATRIARCA (1ª parte)  
*Bruno Forte*



\_\_\_\_\_ pag. 7  
LA GRAZIA DELLA CONDIVISIONE NELLE  
CONFESSIONI DI SANT'AGOSTINO (1ª parte)  
*Giorgio Maschio*



\_\_\_\_\_ pag. 4  
LO SPIRITO DEI SACRAMENTI  
DELL'ISTITUZIONE E DELLA LIBERTÀ CRISTIANA  
*Giacomo Canobbio*



\_\_\_\_\_ pag. 11  
EX PATRE FILIOQUE:  
QUALCHE CONSIDERAZIONE IN MARGINE  
AL CORSO SULLO SPIRITO SANTO  
*don Luigi Chitarrin - Italo Scarpa*



\_\_\_\_\_ pag.12  
LE PRESENZE DELL SPIRITO SANTO  
NELLA PREGHIERA LITURGICA  
*Lucio Malfi*

### **XII° anniversario della morte di don Germano Pattaro 1986 - 1998**

Lunedì 28 settembre, nella chiesa di Santo Stefano, una concelebrazione eucaristica presieduta da mons. Mario Senigaglia ricorderà don Germano Pattaro a dodici anni dalla sua morte.

### **Letture dei Padri Apostoli**

Nei martedì 3, 10, 17 novembre, presso la Sacrestia maggiore della chiesa di S. Stefano alle ore 21.00, si terranno gli incontri dedicati alla lettura della *Didaché*, guidata da don Leone Cecchetto (docente di teologia patristica nei Seminari di Venezia e Vittorio Veneto).

### **Corso autunnale di teologia**

Il giorno 15 ottobre 1998 avrà inizio il consueto corso autunnale di teologia che quest'anno verterà sul tema: "Padre, ho fatto conoscere il tuo nome" (Gv17,26). Per informazioni sul programma e sulle date degli incontri, gli interessati possono rivolgersi alla segreteria del Centro Pattaro (tel. 0415238673).