

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

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

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno X - n. 3 - Luglio-Settembre 1997 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%

NELL'XI ANNIVERSARIO DELLA MORTE DI DON GERMANO



“HA EVANGELIZZATO CON QUELLO CHE ERA” *

Mario Cantilena

Il titolo del cartello alle mie spalle (“In dialogo per vivere l’annuncio”) non è banale. Il dialogo infatti non è un semplice *strumento*, a disposizione di chi crede, per comunicare la propria fede; una tecnica, utilizzabile secondo le circostanze, magari con l’implicito che essa è necessaria nei momenti difficili, quando non c’è altro modo di cavarsela, mentre in quelli facili, in cui la Chiesa è forte, se ne può fare a meno. No. Il dialogo non è per conquistare il prossimo alla nostra causa, ma “per vivere l’annuncio”, nel senso che chi è stato raggiunto da quest’annuncio, e lo prende sul serio, non può non mettersi alla pari con gli altri, riconoscendo negli altri i figli dello stesso Padre, dunque i propri fratelli.

La parola “fratelli” è molto diversa da “amici”. Noi non siamo, in quanto battezzati, “amici” fra di noi. Ciò può accadere, fa parte della nostra vicenda umana, è bello che accada. Ma fratelli - e la parola è forte - non siamo per scelta: siamo per nascita. A nostra volta, noi possiamo metterci anche una vita per diventare fratelli che si amano: ma comunque riusciremo in questo tentativo, non da esso sarà dipeso il nostro esser fratelli, che è radicato in Dio e in nessun caso può esser messo in dubbio. La fraternità, insomma, prima di essere un ideale di vita, è una realtà non disponibile e non opzionale. E da questa appunto discende il nostro essere in dialogo.

Ho imparato queste cose da quel personaggio singolare, da quel prete del tutto atipico, che molti hanno conosciuto prima e meglio di me, e che mi è stato chiesto di ricordare.

Oggi si parla molto di evangelizzazione, e con accenti di urgenza. Però non possiamo nasconderci la verità: che cioè molti di noi non sanno come fare, che parole dire. Le nostre parole sono un po’ consumate, le abbiamo dette per tanto tempo, e spesso sembrano a noi stessi sorde, senza eco; e allora ci domandiamo che fare. Una volta, a don Germano, ho posto la stessa domanda. All’Università, verso Pasqua, un combattivo gruppo cattolico aveva affisso manifesti con scritto più o meno così: “Gesù Cristo è morto e risorto, vi invitiamo a riflettere su questo avvenimento”. Io ero a disagio, perché da un lato sentivo che questo manifesto era più

un’esibizione che un annuncio, e non serviva a nulla; ma, d’altro lato, non sapevo come fosse possibile predicare il Vangelo agli uomini del nostro tempo. Alla mia domanda, don Germano rispose che forse esistono tempi in cui il modo corretto di parlare di Dio è non fare il nome di Dio, e il modo giusto di portare il Vangelo è non dire le parole del Vangelo. Ciò che è essenziale in ogni tempo è mostrare vivendo ciò che il Vangelo significa.

Direi che questa è essenzialmente la lezione di don Germano. Don Germano evangelizzava innanzitutto essendo quello che era. Si evangelizza con ciò che si è, non con ciò che si fa, e meno ancora con ciò che si dice. Ciò che si dice, ma anche ciò che si fa, non è evangelico, se non esprime ciò che si è. Si possono dire cose giuste senza evangelizzare, si possono anche dire le parole del Vangelo senza evangelizzare. Si può fare del bene, fare opere di carità senza evangelizzare, senza cioè dare a chi le riceve la sensazione di aver ricevuto un annuncio lieto. Per evangelizzare, bisogna essere evangelici. Ma che vuol dire essere evangelico? La parola fa un po’ paura. Vuol forse dire essere candido, serafico, innocente? Ovviamente no. Essere evangelico - questo ho capito pensando in tanti anni a don Pattaro - significa sostanzialmente avere il cuore sgombrato dalla paura. Non è questione di stati d’animo: l’uomo può attraversare diversi stati d’animo, essere visitato, come spesso è visitato, dalla tristezza, dalla fatica, dalla rabbia. È questione di ciò che c’è al di sotto degli stati d’animo. Se nel fondo del nostro cuore c’è la paura, non possiamo evangelizzare, un annuncio di gioia non può venire da un cuore pauroso; e solo quando si è liberi dalla paura si è veramente liberi.

Don Germano Pattaro era innanzitutto un uomo libero. Non aveva paura del mondo, non aveva paura delle parole, non aveva paura del suo tempo; in anni in cui la cosa non era ovvia, non aveva paura dei protestanti, non aveva paura degli atei, non aveva paura della storia. Non aveva paura della storia passata, che pesa a volte così gravosa sulle nostre spalle da condizionarci insopportabilmente. Don Germano, che era contento di esser prete, si sentiva fino alle midolla parte di questa Chiesa, e quindi non dimenticava che la sua storia era

storia della sua gente, della sua casa, e ne viveva la responsabilità senza complessi e senza apologie. Il peso della storia della Chiesa va portato sulle nostre spalle, senza sbarazzarcene a basso prezzo: noi siamo infatti quelli che siamo perché veniamo da lì. E la stessa *pietas* egli sentiva nei confronti della storia civile, riconoscendo ad esempio, liberamente e con convinzione profonda, ciò che di solito i cattolici hanno molto faticato a digerire: la ricchezza e la grandezza dell'Illuminismo, nelle cui istanze di liberazione dell'uomo vedeva un patrimonio irrinunciabile per un credente del nostro tempo.

Ma della storia passata, così responsabilmente riconosciuta come propria, don Germano non restava prigioniero; egli infatti non aveva paura neanche della storia presente, perché cristianamente sapeva che è in essa che va cercato lo svolgersi *attuale* dell'evento salvifico. Spesso noi cristiani, prigionieri delle catene che da soli ci siamo costruiti, ci vantiamo di essere separati dalla storia, come se questa fosse solo il luogo del mondo, a cui dobbiamo portare qualcosa, e non anche il luogo di Dio, da cui tutti stiamo ricevendo. Non pensando a ciò che pure il Concilio ci ha insegnato, che dalla storia, dal mondo, dagli uomini abbiamo molto da imparare, perché in questi uomini vive il Figlio, questo mondo è benedetto dal Padre, e questa storia è animata dallo Spirito. Nata nel tempo e nello spazio, situata nel mondo e destinata a morire alla fine del tempo, la Chiesa non è davanti o al di sopra del luogo degli uomini, ma vi sta dentro, e tutto ciò che può dire del mondo deve poi dirlo, fatalmente, anche di sé stessa. Non le è dato separarsi, rifiutare la propria storicità, pensarsi sempre uguale nel tempo. Dio infatti non ha avuto paura del tempo, non ha avuto paura di "adulterarsi" entrando nella storia, non ha avuto paura che la sua Parola, ridotta a parola umana, perdesse la propria identità. La storicità è quindi *costitutiva* dell'evento divino, e perciò la storia, e quindi il cambiamento, investe anche la Chiesa e la sua vita. Non dobbiamo vivere questo con paura, la paura dell'infedeltà che, volenti o nolenti, ossessiona un pochino tutti i credenti, i quali forse, avendo sete di eternità, pensano che la si possa raggiungere cristallizzando le cose così come sono. Ma con la serenità di chi si sa tutti i giorni, fino alla fine del mondo, in compagnia di Dio.

Tutte queste cose, prima di spiegarcele, don Germano le viveva, sia nella sua fervida attività di studioso e di teologo impegnato a livello internazionale, sia vivendo la sua vita quotidiana di prete diocesano all'interno della propria Chiesa, in seminario, nei mille luoghi dove veniva a spezzare la parola di Dio. La teologia era così saldata al suo carattere, che la sua personalità era mirabilmente compatta, e si sentiva in ogni sua parola la certezza che essa esprimeva, molto prima della convinzione del teologo, la ragione della sua vita. In questa vita, egli traduceva operativamente, con l'attività intellettuale e con il ministero pastorale, la sua obbedienza al Vangelo. Una sera, alla scuola di teologia per laici, ci pose una domanda terribilmente semplice: "che cosa è venuto a fare Gesù Cristo nel mondo?" Dopo un nostro silenzio perplesso, qualcuno di noi balbettò qualche risposta più o meno catechistica, e lui fu stupito di constatare che la verità essenziale non veniva fuori: "è venuto per fare l'unità".

Una semplice, solidissima convinzione orientava infatti il suo ecumenismo, vissuto per così dire *ad intra* e *ad*

extra della sua Chiesa: voi avete il diritto di pensare come volete, noi abbiamo il diritto di pensare come vogliamo, ma *non abbiamo il diritto di essere divisi*. Non è stato facile per don Germano vivere all'insegna di questo orientamento: ma ha saputo portare anche la croce dell'incompreso, vivendo con pazienza i tempi della storia, e ricordando a noi, così spesso insofferenti di tante lentezze e di tante incomprensioni, che chi ha avuto il dono di capire certe cose non ha poi alcun diritto di puntare il dito contro quelli che non le hanno ancora capite. Tutto ciò, si badi bene, senza tatticismi di comodo, senza mai gettare la spugna, senza mai smettere di onorare, con la parola e i fatti, il ministero della sua intelligenza e della sua teologia.

Tutti sanno che egli è stato non solo un teologo, ma uno dei pionieri dell'ecumenismo nell'Italia a cavallo del Concilio. Ma egli è stato anche, e il nesso tra le due cose è più stretto di quanto sembri, un teologo della vita coniugale, ossia di quel luogo eminente dove la poesia del Vangelo si fa prosa, prosa di tutti i giorni, costellata di pazienza, di morte e di resurrezione quotidiana. Nella sua insistenza su questo, diceva che era appunto il ministero degli sposi a rendere più visibile e trasparente il senso reale, concreto dell'amore divino, che non è riservato alle "anime belle", ma si vive appunto nel misurarsi con gli altri così com'essi sono, nei loro limiti, nella fatica e le difficoltà d'ogni giorno.

Era uomo del dialogo, prima ancora che nella teologia, nella vita personale, e nella naturalezza con cui sapeva parlare con tutti e capire tutti. Con una punta di civetteria, diceva ogni tanto "mi so' un prete a la vecia", e la cosa poteva stupire, detta da quest'uomo in *clergyman*, che camminava con le mani in tasca, assolutamente diverso dalla iconografia tradizionale: eppure era veramente un prete all'antica, nel senso che amava la sua Chiesa così com'è. Pure, ed era questo il suo tratto specifico, egli la comprendeva lucidamente per quello che dovrebbe essere, e la sua serena fedeltà all'istituzione non gli impediva di cogliere con precisione i nodi decisivi che essa doveva sciogliere in obbedienza al Vangelo di Cristo. Ricordo come una volta, discutendo del ministero petrino, ricordavamo il triste paradosso, già deplorato da Paolo VI, per cui quello che sarebbe dovuto essere il ministero dell'unità era diventato il principale ostacolo alla riconciliazione fra i cristiani. Don Germano diceva che quel ministero, irrinunciabile proprio per il mandato di Gesù, così come s'era storicamente configurato nei secoli non poteva più essere fonte di unità: era quindi necessario ripensare i modi del suo esercizio. Io naturalmente ero molto scettico sulla possibilità che tale ripensamento fosse dichiarato anche solo ipotizzabile. Ecco invece che, dieci anni dopo, è lo stesso Pontefice romano a chiedere, ai fratelli delle altre Chiese, di essere aiutato a capire come il ministero di Pietro possa essere esercitato.

La questione ecumenica non è stata per lui un'opzione teologica accanto alle altre. Era piuttosto il riepilogo di tutte le questioni, la riconciliazione dei fratelli che si riconoscono figli dello stesso Padre, generati come fratelli dallo stesso evento iniziale, che è l'evento della Croce. E se dovessi dire qual è la pagina della Scrittura intorno alla quale ho sentito ruotare tutta la sua predicazione, direi che è stato Marco 15, 31-39. A questa pagina, che narra la morte di Gesù sulla croce, ha dedicato una meditazione splendida che qui voglio riassumere.

re, servendomi il più possibile delle sue parole.

Gesù si trova sulla croce; è solo, gli amici lo hanno abbandonato, il sinedrio lo ha consegnato ai politici, Pilato lo ha messo nelle mani dei militari. Venduto da Giuda, rinnegato da Pietro, schermato come un pazzo, appeso alla croce in mezzo a due ladroni, nessuno crede più in lui. Deve stare fuori della città, fuori della convivenza. Il cielo tace, il Padre è muto, in assoluto silenzio. Il Cristo è radicalmente solo, ogni rapporto è spezzato, lui è rattrappito su sé stesso, niente e nessuno lo raggiunge più. È la disperazione. Sembra impossibile che Dio possa entrare nel territorio della disperazione: se Dio è Dio, diceva don Germano, la disperazione gli è proibita, gli è estranea. Ma allora, se è così, chi sta nella disperazione, sarebbe condannato ad esser fuori della portata di Dio; perduto, perché abita in uno spazio in cui Dio non può abitare. Ecco allora che in Cristo si viola questa barriera. Gesù entra nel territorio proibito della disperazione, vi si inoltra, lo abita, ci sta dentro, e così dichiara, ai disperati della vita, che lui è un Dio che sta con loro, per loro; anche se il disperato non lo sa, e muore nella sua solitudine, il Signore fa sua la disperazione del disperato, la porta con sé e l'associa al proprio destino.

Dio è appeso sulla croce, e la parola del Deuteronomio, che Paolo ricorda nella Lettera ai Galati (3,13), è perentoria: maledetto è chi pende dal legno. Non è un modo di dire, è una realtà sanzionata dalla parola di Dio. Una volta consegnato alla croce, Gesù certifica ai credenti della Sinagoga, agli ebrei del suo tempo, che egli è il maledetto, il senza Dio. Era lì che si vedeva il suo essere o non essere figlio di Dio. È lui il Messia sì o no? Perché se è il Messia, deve scendere dalla croce: Dio non può avere nulla a che fare con i senza Dio. Se c'è un luogo dove Dio per definizione non può entrare, esso è proprio l'ateismo. Ebbene, morendo sulla croce, che la parola di Dio ha dichiarato luogo degli atei e dei maledetti, il Cristo dichiara che anche questa barriera è infranta. In Gesù, Dio va a stare dove nessun Dio andrebbe, abitando, fino all'ultimo, il luogo degli uomini, comunque essi siano, atei compresi.

Ed infine, sulla croce, anche se noi siamo capaci di dirlo, ma non di pensarlo veramente, perché la cosa è vera-

mente non pensabile, Dio muore.

Se Dio muore, Egli entra veramente nel territorio più impossibile di tutti. Se Dio è la vita, è il Dio della vita, non può stare dove non è la vita, dove è il suo contrario. Ebbene, valicando questo, che è l'ultimo confine proibito, dove la vita viene ingoiata e distrutta, inserendosi lì, e morendo, per di più, d'una morte infamante (la croce è come la forca, il patibolo del disonore), Gesù dice ad ogni uomo che anche chi muore non è senza Dio. Anche chi passa questo confine, il confine del nulla, trova qualcuno che lo accoglie. Il Cristo ha varcato questo confine, per Dio impensabile, per dire ai maledetti, ai disperati, ai morti, che nessuno è più senza Dio.

Da questa pagina di Vangelo, che per don Germano è stata non solo l'oggetto di una predicazione occasionale, ma - secondo me - il centro profondo di tutta la sua teologia, deriva tutto il resto: la relativizzazione dei conflitti, delle divisioni, degli scandali, la fine delle paure, delle appropriazioni, delle esclusive; la fine del dire "noi e loro". Tutti siamo figli dello stesso Padre, e tutti siamo peccatori, salvati dalla stessa Croce, senza eccezioni e per sempre. Questo è sostanzialmente l'annuncio da vivere. Questo è anche, quando lo si vive, l'annuncio da portare.

Concludendo qualche volta le sue chiacchierate, o anche alcune delle sue lezioni più belle, quando ci sentivamo tutti pieni della sensazione meravigliosa di avere udito una parola nuova, vera, liberante, don Germano soggiungeva: "certe cose, siamo buoni solo a dirle". Forse è vero, anzi, temo che sia proprio vero. Eppure, io sono convinto che, se abbiamo fiducia nel Signore e non in noi stessi, se cerchiamo l'incontro con Dio non nelle grandi cose, ma in quelle che incontriamo giorno per giorno, che possono sembrare piccole ma hanno un valore immenso, se impariamo la pazienza del tempo, alla fine, tutto sommato, al Vangelo avremo orientato la nostra esistenza: almeno, con qualche approssimazione. Ed in fondo è questo che conta.

** Testo, rivisto dall'autore, dell'intervento al convegno "In dialogo per vivere l'annuncio", organizzato dall'Azione Cattolica veneziana il 9 marzo 1997.*

IN ASCOLTO DEI PADRI



LIBERTÀ E GRAZIA NEL PENSIERO DI AGOSTINO *

Giorgio Maschio

Nessuna questione trattata da Agostino fu per lui più ardua di questa: vi dedicò circa vent'anni del suo episcopato, scrivendo su di essa trattati che si estendono per oltre trenta libri, senza contare le numerose lettere e sermoni. Gli studiosi considerano giustamente il suo uno dei più imponenti sforzi nella storia del pensiero teologico. Eppure il problema del rapporto libertà-grazia resta, anche dopo Agostino, uno dei più oscuri per la mente umana. Dal grande influsso che ebbero nel medioevo e in epoca moderna i suoi scritti sull'argomento e dal continuo ripresentarsi, a distanza di secoli, delle questioni allora trattate è facile accorgersi che siamo davanti ad uno dei nodi più centrali dell'esperienza umana.

Sarà utile tentare di avvicinarsi al tema rifacendo il

cammino stesso di Agostino. Il grande problema infatti gli si presentò poco a poco e in modo sempre più complesso, sollecitando da lui un approfondimento sempre maggiore dell'unica fonte che praticamente utilizzerà: la sacra Scrittura.

Un itinerario storico

Agostino fu per anni uditore manicheo. In questa fase condivise l'opinione del dualismo antropologico e teologico: nell'uomo due anime portano il dissidio interiore, il Bene e il Male si combattono come forze a lui superiori, con pari onnipotenza.

A Milano fu introdotto nel pensiero neoplatonico. Qui Agostino scoprì la libertà dell'uomo, che lo impegna

nel ritorno alla patria dalla regione della dissomiglianza e nell'unificazione interiore dalla dispersione nel molteplice. Egli non è che un esule, lontano da se stesso, in cerca di un Dio che trascende assolutamente il mondo umano.

La conversione del 384 fu per lui un'esperienza di grazia che esclude ogni merito. Qualche anno dopo (Agostino è già sacerdote), comincia ad apparire la nuova visione del suo pensiero sulla libertà e la grazia. Le prime opere sull'argomento sono scritte proprio contro i vecchi compagni manichei. Nel *De libero arbitrio* (391-395) sostiene che c'è nell'uomo una sola anima e una sola volontà, non due, come volevano i manichei. Gli *Acta contra Fortunatum manichaeum* (392) riportano una pubblica disputa contro un vescovo manicheo, il quale sosteneva che il male viene dal peccato dell'anima. Agostino gli oppone come origine di ogni male non un Dio, ma il libero volere dell'uomo. E ancora nel *De duabus animabus* (392) ribadisce: il male viene dalla libertà, non dall'anima maligna, altrimenti si nega il libero arbitrio dell'uomo.

Qualche eco di questo periodo giunge anche nelle *Confessioni* (398-400), ad es. 8, 10, 22: «Mentre pensavo se era il caso di entrare finalmente al servizio del Signore mio Dio, ero io a volere, io a non volere: ero io, io! E non volevo pienamente né pienamente non volevo. Lottavo con me stesso...»

Una riflessione già matura si trova dopo le prime letture di Agostino, già vescovo, della Lettera ai Romani. Il *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (397-398) tratta di Rm 7 e Rm 9. Il primo passo vede il dissidio interiore di Paolo («non quello che voglio io faccio, ma quello che non voglio»). Il secondo afferma che Dio scelse Giacobbe a preferenza di Esaù prima ancora della loro nascita, escludendo qualunque merito che motivasse l'agire di Dio. Agostino ne conclude che con il peccato non ci è sottratto il libero arbitrio, ma la libertà: c'è una condizione di schiavitù che ci fa obbedire alla legge della carne, ed è quello di cui si lamenta Paolo. La grazia di Cristo, da lui benedetta, è necessaria non solo per il bene operare (la carità), ma anche per il credere (la fede). Anche il primo desiderio della conversione è già opera di Dio, e Agostino corregge una sua precedente lettura di Rm 7, ammettendo che sempre il cristiano sente in sé l'attrattiva della volontà indebolita dal peccato. Per il passo di Rm 9, egli riconosce che Giacobbe non fu certo scelto da Dio per le sue opere preconosciute, ma neppure per la sua preconosciuta fede: la fede stessa è un dono gratuito di Dio e non solo le opere. Ma, al tempo stesso, sia la fede che le opere sono totalmente nostre. Correggeva così un suo primo tentativo di soluzione del problema, nel quale aveva ritenuto che il credere fosse merito dell'uomo soltanto. Anche più avanti negli anni, riconoscerà che nell'*Ad Simplicianum* era giunto ad una acquisizione definitiva: «Ipsam fidem inter Dei munera reperitur, quae dantur in Spiritu sancto. Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis et utrumque tamen datum est per Spiritum fidei et caritatis» (cfr. *De predestinatione sanctorum* 3,7). La questione, nel primo libro a Simpliciano, è stata risolta *secundum veritatem divinarum Scripturarum* - egli ripete - e fu una rivelazione di Dio (cfr. *ibidem* 4,8). Così anche nel *De dono perseverantiae* 21,55 rinvierà nuovamente allo stesso libro e nelle *Ritrattazioni* dirà, recensendolo, che sia il credere

che l'operare il bene sono certamente nostri, a causa dell'arbitrio della volontà, eppure sono anche doni che ci vengono dallo Spirito (1,22,4).

Dal 411 Agostino è impegnato contro il pelagianesimo: per esaltare la libertà umana esso riduce l'intervento della grazia e la sua stessa nozione. È la battaglia finale, nella vita del vescovo di Ippona: tutti gli scritti di questo periodo toccano il problema, partendo da punti di vista a volte molto diversi. Vediamo solo alcuni passaggi più rilevanti. Col *De peccatorum meritis et remissione* (412), inizia la riflessione sulle conseguenze del peccato originale: ignoranza e debolezza impediscono la libertà dell'uomo ad agire bene. Il libero arbitrio non è tuttavia eliminato dalla grazia: è anzi confermato, così come la legge non è tolta, ma confermata dalla fede (*De spiritu et littera*, 412). All'uscita del *De natura* di Pelagio, Agostino risponde col *De natura et gratia* (415): solo la grazia liberatrice soccorre la natura ferita. Cosa sia la grazia, lo tratta con chiarezza nel *De gratia Christi et de peccato originali* (418): non è la libertà, non è la legge e neppure la rivelazione, ma Cristo stesso. Poco dopo (420), Agostino si difende ancora dall'accusa di negare il libero arbitrio e di sminuire la grandezza dei santi (*Contra duas epistolas pelagianorum*). Ma gli giunge allora la domanda dei monaci di Adrumeto, alla quale risponde col *De gratia et libero arbitrio* (426): non è inutile il libero arbitrio per il fatto che tutto viene dalla grazia, ma è Dio che lo aiuta a volere inizialmente e poi ad agire, concedendogli di cooperare con Lui nel fare il bene. Sarà inutile allora la correzione fraterna? I monaci di Adrumeto sono in agitazione su questo problema e il vescovo di Ippona li rassicura sulla bontà di quella loro pratica, a patto però che si affidi a Dio la correzione del fratello (*De correptione et gratia*). Qui Agostino distingue la grazia concessa ad Adamo da quella all'uomo decaduto, che necessita ormai di maggior aiuto. Scrivendo infine a Prospero e a Ilario in Gallia (*De predestinatione sanctorum*, 426), precisa che l'*initium fidei* è dono, la perseveranza finale è dono. Le sue ultime opere, (*Contra Iulianum libri 6*; *Opus imperfectum libri 6*, tra il 421 e il 430) presentano una sintesi di tutti i temi antipelagiani, con particolare riguardo alle accuse di manicheismo ricevute da Giuliano di Eclano per la sua visione del matrimonio.

Considerando una tale mole di lavoro, potrà ben dire alla fine, nelle *Ritrattazioni*: «...In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis, sed vicit Dei gratia» (*Retract.* 2,1).

Il sistema agostiniano su libertà e grazia

Cos'è la grazia? non è la creazione dell'uomo (la natura), non è la legge, data da Dio per far vivere bene l'uomo, non è il Cristo dato come esempio all'uomo, per fargli ritrovare la sua identità perduta, non è la redenzione, il perdono e la giustificazione dei peccati.

Tutto questo dicono i pelagiani. «Dicono che la grazia sia la natura, il nostro essere creati con una mente razionale che ci permette di capire, il nostro esser fatti ad immagine di Dio così da dominare sui pesci del mare e gli uccelli del cielo e su tutti gli animali della terra. Ma non è questa la grazia di cui parla san Paolo, e che otteniamo per la fede in Gesù Cristo. La natura infatti l'abbiamo in comune anche con i perversi e gli increduli, mentre la grazia che viene dalla fede in Cristo è solo di

quelli che hanno appunto la fede, e non di tutti... Se la giustizia viene dalla natura, allora Cristo è morto per nulla (*gratis*). (...) Ma non è morto per nulla: è morto perché per suo mezzo la natura, perduta ad opera di Adamo, fosse ritrovata: *sono venuto a cercare e salvare quello che era perduto*» (*De gratia et libero arbitrio* 13).

La grazia è dunque quella del Nuovo Testamento, è la carità che opera per mezzo della fede, si riceve dallo Spirito e non dalla lettera. È Gesù Cristo stesso, dato all'uomo non semplicemente come esempio perché l'uomo veda in Lui la sua identità originale, ma anche come sacramento di salvezza stabilito da Dio. È in questione l'ontologia: la grazia non si riduce ad un puro aiuto o rimedio esteriore. Per essa noi siamo non solo cristiani, ma Cristo stesso, membra effettive del suo corpo. Ritorna qui il concetto greco della divinizzazione, come termine finale dell'incarnazione e della passione redentrice, dunque della grazia di Cristo. Il Salvatore - e in questo Agostino concorda coi Padri greci - mostra all'uomo il peccato e l'amore di Dio per condurlo all'unione con se stesso, che da sempre Dio ha pensato di donargli. È dunque Lui il fine dell'uomo, un fine che è al di sopra di tutte le possibilità umane e nessuno può raggiungere da solo.

Agostino del resto insiste su un aspetto della questione lasciato in disparte e rifiutato dai pelagiani, ma che precede tutto: l'azione di Dio è necessaria per rimettere l'uomo sulla via stessa della salvezza, per fargli osservare la stessa legge e per custodirlo poi nella giustizia fino alla fine. È una grazia risanante, che deve ridare al libero arbitrio quella vigoria che più non possiede, per metterlo in grado di svolgere il suo ruolo e di obbedire alla volontà di Dio. Ricordiamo il *da quod iubet et iube quod vis* che ritorna tanto spesso nelle *Confessiones*. Così altrove Agostino lo commenta: «Perché Dio comanda, se poi è Lui stesso a dare?... Sempre in noi c'è la volontà libera, ma non sempre è buona. È la grazia di Dio che fa passare l'uomo dalla cattiva alla buona volontà... è lei che fa crescere poi la buona volontà fino a divenir capace di obbedire ai comandamenti di Dio, volendolo pienamente. Ci aiuta dunque a fare ciò che comanda». (*De gr. lib. arb.* 15)

La grazia ha quindi anzitutto un significato liberatore dal peccato, prima ancora di ogni altra specificazione. Essa libera la libertà prigioniera dell'uomo e la fa essere capace di operare autentiche scelte secondo la sua indole propria, senza annullarla ma anzi potenziandola. È una visione dinamica: Dio e l'uomo non sono realtà distanti e interlocutori quasi alla pari, ma l'uno - Dio - è origine di ogni atto salvifico rivolto all'altro - l'uomo - il quale risponde o meno e collabora o meno, ma rimane sempre orientato a Lui e da Lui. La visione pelagiana è solo apparentemente più dinamica, stimolando l'uomo ad impegnarsi per la sua libertà: essa in realtà afferma che la libertà si autolibera, in un progresso continuo dal quale la croce redentrice di Cristo rimane esclusa. *Evacuatur crux Christi*.

Cos'è la libertà? Agostino distingue anzitutto tra libero arbitrio e libertà: il primo è lo strumento della seconda. Il *liberum voluntatis arbitrium*, pur non essendo mai stato perduto dall'uomo, non gli consente però più di fare quello che vorrebbe. L'uomo vive in una lontananza profonda dal suo fine, che non riconosce e non ama più: ha perduto la sua *libertas*, la volontà e il desiderio

di camminare per raggiungerlo. Agostino non risente di una doppia concezione della libertà: quella che da un lato la definisce come il puro *poter scegliere* e dall'altra come adesione alla volontà di Dio, scegliendo il bene. Intuisce che il puro poter scegliere, già problematico per la finitezza della creatura, lo è ancor di più per la situazione determinata dal peccato. La libertà dell'uomo, ormai, non solo non può far nulla per la propria salvezza, ma neppure volerla: il peccato l'ha compromessa ed è necessario l'aiuto di Dio. Risalta dunque, in questa visione della grazia, la sua totale gratuità e insieme la sua totale inaccessibilità. Ma anche la sua assoluta necessità.

Pelagio vede invece la libertà come naturale potere di scelta: la creazione è per lui la grazia originale. Dio poi interviene ad aiutare perché l'uomo compia quel bene che, da solo, ha deciso. È nota la tripartizione relativa al volere, al potere e all'operare la propria salvezza stabilita da Pelagio: il *velle* è sempre in potere dell'uomo, il *posse* e l'*esse* sono doni dall'alto. Un sistema coerente con i principi dello stoicismo, in cui Dio e uomo sono strettamente uniti dal concetto di natura e sono posti sullo stesso piano: quasi una "unità binomia" (Hans Urs Von Balthasar) che vede i due agire con libertà simili. In questo sta appunto per l'uomo l'essere ad immagine e somiglianza di Dio. Il peccato è fondamentalmente una autolesione dell'uomo, che non si realizza come dovrebbe. Il sistema di Pelagio tende naturalmente all'antropocentrismo.

Per Agostino invece Dio non è soprattutto il creatore della natura, ma un amore che si coinvolge per donarsi interamente. È il Dio biblico. Il peccato stacca l'uomo non dalla propria autorealizzazione, ma da questo amore, rendendolo da esso dissimile per la perdita della capacità di amare e quindi della libertà. Così, più che la somiglianza, Agostino vede nell'attuale rapporto tra Dio e l'uomo la dissomiglianza. In Cristo, Dio lo va a ricercare e lo trova, dischiudendogli un orizzonte di gran lunga superiore a quello perduto con il peccato. Il sistema agostiniano si spinge fuori dall'orizzonte antropologico, è cristocentrico.

Il rapporto tra libertà e grazia

Per comprendere più a fondo le due diverse concezioni in esame, bisogna rifarsi al *De natura et gratia*, col quale Agostino risponde a Pelagio nel 415, dopo aver letto la sua opera *De natura*.

Pelagio sostiene che, per la salvezza, basta agli uomini la loro fede naturale in Dio creatore, del quale intuiscono la paternità. Basta la loro vita retta secondo la volontà di Dio, anche senza la fede in Cristo. Agostino chiama questa semplicemente *sapientia verbi, qua evacuatur crux Christi* (1Cor 1,17; cfr. *De nat. gr.* 2,2). Certo, dice Agostino, sono esistiti degli uomini giusti che non hanno conosciuto Cristo, ma in nessun modo senza che la loro giustizia fosse una sua grazia.

Pelagio dice che l'uomo può non peccare: Dio non può averlo fatto schiavo del peccato, ma l'ha fatto capace di non peccare purché lo voglia. Accade un po' come per il parlare, l'udire, il vedere: nella natura c'è la facoltà, sta poi all'uomo volerla utilizzare o no. Se a parlare fossi costretto dalla natura, non sarei più libero né colpevole se pecco con la mia parola. All'obiezione, così apparentemente ragionevole, Agostino risponde: «con le gambe rotte, posso dire che l'uomo ha il potere di

camminare? certo che ce l'ha per natura, ma non lo può di fatto esercitar» (Cfr. *De nat. gr.* 43,50).

Il pensiero di Pelagio guarda alla natura umana cancellando da essa, quasi impercettibilmente, il peccato originale: la vede buona perché proveniente da Dio. Una sublime astrazione, per Agostino, che gli ricorda insistentemente il brano di Rm 7,15-25, in cui lo stesso apostolo si mostra diviso e implora libertà (cfr. *De nat. gr.* 51,59). È questo il brano chiave per capire il concetto di *necessitas* usato da Agostino. Paolo è spinto a fare azioni che vanno contro la sua volontà e Agostino conclude: non è dovuto alla natura, poiché allora non sarebbe peccato il farle, ma è segno di una pena, è giustissima punizione del peccato. L'uomo ha perduto quel potere che non ha voluto usar bene, quando lo poteva. È quella pena per cui un uomo che, pur sapendo che cosa sia il bene, non vive bene, perde poco a poco anche la conoscenza che ne aveva. E ugualmente se, pur potendolo, non vuole fare il bene, perde poco a poco anche la possibilità di farlo quando poi lo vorrebbe. *Ignorantia* e *difficultas* sono le pene del peccato. E Agostino conclude: «non hai colpa se non ti curi da te le tue ferite, ma se rifuggi da Colui che te le vuol guarire» (*De nat. gr.* 67,80-81).

Natura viene dunque inteso qui in due modi. In senso proprio è la natura creata da Dio, originale e buona; in altro senso è la nostra attuale natura, quella determinatasi col peccato e nella quale ormai nasciamo: essa è *vulnerata*, *viñata*.

Agostino stabilisce così due livelli della grazia. Quella data ad Adamo era la semplice possibilità di non peccare, non morire, non distaccarsi da Lui (nella qual cosa consiste la *perseverantia*). Quella data da Cristo è invece una grazia molto maggiore: è la forza capace di risanare la ferita e di far operare il bene voluto, così da non poter peccare, morire, distaccarsi da Dio. Adamo non perseverò nella tranquillità del Paradiso e con una volontà buona; i cristiani invece, con una volontà ferita, perseverano anche in mezzo alle agitazioni del mondo per la grazia di Cristo (cfr. *De correptione et gratia* 12,33 s.). Si ha in definitiva questo quadro della condizione umana:

stato di natura

originale: *posse non peccare (libertas minor)*

decaduta: *non posse non peccare*

redenta: *non posse peccare (libertas maior)*

Una libertà che si libera da sè, con l'aiuto di Dio: è la visione dei pelagiani radicali e dei semipelagiani. Il presupposto di questo modo di vedere è che l'intervento divino stia *accanto* a quello umano.

Agostino pone invece tutta l'opera a carico della grazia, ma non vede affatto annullarsi il libero arbitrio, essendo la grazia alla sua origine, al suo interno e ad ogni passo del suo cammino. *Deus intimior intimo meo, superior summo meo*. Non si può dunque per lui parlare di auto-liberazione¹¹.

Agostinismo

Sull'interpretazione da dare ad alcune pagine di Agostino, soprattutto delle sue ultime opere contro pelagiani radicali e semipelagiani, facilmente si potevano creare fraintendimenti e si crearono di fatto divisioni fin da subito, con l'esasperarsi di certe posizioni sulla

onnipotenza della grazia di Dio. Ricordo che il problema ebbe alcuni momenti forti:

- al sinodo di Orange (529), in cui si oppose un rifiuto alla teoria della doppia predestinazione e fu affermata la volontà salvifica universale di Dio: Cristo non è morto soltanto per gli eletti;

- nella polemica contro Godescalco, Scoto, Ratramno: il problema della predestinazione fu di nuovo affrontato al sinodo di Quierzy (849);

- nella disputa di Lutero con Erasmo e al Concilio di Trento: libero o servo arbitrio?

- nella lunga questione *de auxiliis* al tempo di Baio e Giansenio: esiste una condizione di natura pura? la grazia è irresistibile? la salvezza veramente universale?

Il grande timore di svalutare la volontà umana distogliendola dall'azione caratterizza gli avversari di Agostino. Il suo sistema sembra loro deprimente: si può chiamare ancora peccato un atto che non si può non fare, se davvero la natura è viziata? si può correggere un fratello se nessuno in realtà può darsi da sè la volontà di cambiare, ma deve attendere anche questa da Dio?

La grazia, dicono pelagiani e semipelagiani, sarà sì un aiuto, ma non necessario: i rematori umani possono arrivare in porto anche con i soli remi, senza la necessità del vento sulle vele (che pure, se ci sarà, renderà "più facile" la navigazione). Dalla teologia di Agostino non deriverebbe se non rilassamento morale. Agostino risponde che, senza il Dio che soffia sulle vele, niente possono da soli i poveri rematori umani. Correggere è tuttavia giusto, purchè da Dio si spera la volontà buona e il pentimento, senza esigerli dall'uomo lasciato a se stesso. Nessuno ha il diritto di considerarsi migliore di un altro, anche se così appare. Per tutti bisogna sperare la salvezza finale, e lavorare attivamente al miglioramento, che tuttavia solo Dio può dare. Agostino ricorda forse la sua antica parola ai donatisti, che gli lanciavano rigidamente contro la loro scomunica: «a chi ci dice 'non siete nostri fratelli' noi diremo sempre 'siete nostri fratelli'». Una correzione che spera nella grazia.

"Mi hai afferrato per la gola", diceva Lutero ad Erasmo, a proposito della sua *Diatriba seu collatio de libero arbitrio*, pubblicata nel 1524 (cfr. CHANTRAINE in *Martin Lutero*, VeP 1984, 46). Perché la nostra questione mette in gioco l'essenziale: pone la domanda di quale sia la libertà di Dio e quale sia quella dell'uomo. La posizione agostiniana radicale di Lutero metteva in discussione ed eliminava la vita ascetica e monastica. Al concilio di Trento troviamo invece l'affermazione che i voti religiosi, con le loro rinuncie, non sono affatto in contraddizione col Vangelo, anche se non sono essi a meritare la grazia dello Spirito santo, sempre gratuita. Quando però Giansenio esclude ogni apporto della volontà umana all'opera della salvezza, lasciando tutto il merito al vento di Dio e nulla da fare ai rematori, la Chiesa di nuovo si oppose, negando che questa fosse dottrina cattolica.

L'attenzione allo stato paradisiaco, ai doni ricevuti da Adamo e poi perduti, ha il senso di stabilire quale sia l'ideale umanità alla quale Dio vuol ricondurre. Il cristianesimo non ha mai visto in Adamo l'origine, ma in Cristo: prima che su Adamo, l'uomo è originariamente modellato su Cristo, immagine perfetta del Padre e natura autentica dell'uomo. Baio finiva per fare dello stato paradisiaco il modello anche per il cristiano redento.

Ancora una volta la legge finiva con l'essere la grazia e si riproponeva un sistema che metteva la grazia al servizio della natura. Siamo ben lontani da Agostino, che vede un uomo chiamato ad uscire da se stesso per divenire non Adamo, ma Cristo.

Nell'epoca dei lumi poi, Voltaire e Gibbon si disinteressarono al cristianesimo proprio perché quel suo ascetismo lontano dal mondo non lo rendeva più interessante per la nuova società, "non servivano a renderla più ricca materialmente né più potente nelle imprese militari" (Chadwick). Ma nel più recente dibattito sul soprannaturale (anni '50), è stata riproposta la questione dei due presunti fini dell'uomo, naturale e soprannaturale. Con Agostino, si è tornati allora ad escludere un presunto fine naturale dell'uomo, ritrovando il "paradosso" di una creatura alla quale Dio ha assegnato un fine inaccessibile senza l'aiuto del suo Creatore. Blondel e De Lubac vedono la grazia iniziare già in questo appello a Dio, insito in ogni uomo e impossibile a perdersi.

Anche la cultura contemporanea tende periodicamente a fare appello a Dio, ma per realizzare l'uomo e il mondo dell'uomo. Ingenuamente ottimisti, convinti dell'inarrestabile progresso della ragione umana e delle forme di vita civile, tanto da eliminare ogni cultura e ogni forma sociale non allineata con lo schema prefissato, anche i neoilluministi di oggi trovano difficile

Agostino. Al quale il mondo - l'evo antico al suo declino - non poté certo apparire sotto l'insegna del buono e del vero, ma sotto quella della sofferenza causata dal peccato e dall'ignoranza di Dio. Solo che proprio in questo mondo disastroso Dio si rivela onnipotente, conciliatore delle forze contrastanti, capace di ricavare il bene e il bello da ciò che da essi appare più lontano. Proprio in questo mondo che lo rifiuta Dio si mostra misericordioso, vincendo con la sua misteriosa attrattiva, la volontà confusa e ribelle, ferita dall'orgoglio, fino a farle sentire il piacere di perdersi e la pace del concedersi a Lui.

** Relazione tenuta il 16 ottobre 1996 come inaugurazione del ciclo di letture commentate delle Confessioni di sant'Agostino.*

¹⁾ E quando la Scrittura dice che Dio non libera, ma spinge la volontà al peccato? Quando indurisce il cuore del Faraone o comanda a Shimei il beniaminita di maledire Davide?

De gr.lib.arb. 20: Dio è padrone della volontà umana e la inclina al peccato per il bene dei buoni o il castigo dei malvagi: «la piega dove vuole...secondo giudizi imperscrutabili e giusti».

Cfr. *Confessioni* 1, 10,16: *Deus meus, ordinator et creator omnium rerum naturalium, peccatorum autem tantum ordinator.* Non esiste un Dio cattivo che vuole il male e spinge ad esso. Tutto però, anche il peccato, sta sotto il potere di Dio e nulla può sfuggirgli senza che sia da Lui ordinato al bene: tanto che si può dire che Egli lo "vuole", secondo il linguaggio biblico. Perché Egli voglia così rimane tuttavia un mistero imperscrutabile, nel quale rimane intatta la sua giustizia.

SPIRITUALITÀ LITURGICA



ALL'EUCARESTIA CON LA BIBBIA NEL CUORE: LA MENSA DEL PANE, PREGHIERA EUCARISTICA INTESSUTA DI BIBBIA*

Ermenegildo Manicardi

Sacrificio di espiatione e di comunione

Raccordandoci con quanto detto fin qui, riferiamoci ora, all'inizio di questa seconda parte, alla celebrazione eucaristica nel suo complesso: essendo di fondamentale importanza la relazione, anzi l'intreccio tra la mensa della parola e quella del pane, intreccio messo in luce più su, come in un'icona, dall'episodio dei discepoli di Emmaus.

La mensa eucaristica del pane consiste essenzialmente nel ringraziare il Padre ("eucarestia" infatti significa ringraziamento) facendo memoria del Figlio immolato, centro della storia umana e fonte di salvezza. Se da una parte dobbiamo vivere questo memoriale sacramentale nella forma di un sacrificio, perché alla sua base c'è Cristo sacrificato, d'altra parte esso, secondo la caratterizzazione che gli ha dato Gesù, è un sacrificio conviviale. In altre parole, Gesù è sì vittima per il peccato (che egli "morì per i nostri peccati, secondo le Scritture" è un punto irreversibile della nostra fede), però la sua Pasqua è anche, per suo volere, sacrificio di alleanza e di comunione.

La comunione è dialogo: lectio divina e liturgia della Parola

La mensa della Parola non soltanto precede quella del pane, ma la rende comunione con qualcuno che dialoga; essa è, per così dire, il principale motore dell'eucarestia:

non c'è dunque giustapposizione, come sarebbe per due tappe che si succedono in buon ordine, quanto piuttosto unità dinamica.

Innanzitutto consideriamone la profondità: si va all'eucarestia per nutrirsi del corpo della vittima sacrificale, che ci ricrea nell'alleanza con Dio; sappiamo però che ci si va nella preghiera, e che dunque l'eucarestia è comunione con un dialogante. Nell'esperienza di preghiera globalmente considerata, dentro e fuori la messa, noi vogliamo (e lo riteniamo un aspetto delicatissimo) che ci sia un dialogo e non un monologo. La caratteristica di "dialogante" va riferita al Signore, non a noi; "dia-logo", poi, è "parola che passa" da un interlocutore a un altro: noi cerchiamo seriamente il dialogo soltanto come tale; non siamo disposti ad accettare di essere noi soli a parlare. Forse ci chiediamo preoccupati: "E se il mio colloquio fosse immaginario?"

Può essere che noi dubitiamo dell'esistenza di Dio; ma anche senza dover subire questa prova estrema, a volte ci chiediamo se colui con il quale entriamo in rapporto sia oggettivamente l'Altro, se davvero sia un soggetto altro da me colui che con me dialoga. Lo stesso dubbio può attraversare anche l'eucarestia; e una concentrazione, magari anche psicologicamente molto intensa, sulla sola seconda parte della liturgia potrebbe non risparmiarci questo dilemma delicatissimo e decisivo. La preghiera

vale in quanto è dialogo; se è concentrazione, riassetto di idee, auto-carburazione per migliorare alcune scelte, semplice "diastole-sistole" di attività e riposo, di azione e pensiero nostri, allora essa non vale: quelli sono tutti movimenti legittimi dello spirito umano, ma rimangono soltanto tali, non sono preghiera. Come ottenere dunque che la comunione al corpo e al sangue del Signore, questo banchetto che sigilla il nostro essere nell'alleanza con Dio, sia veramente, realisticamente, comunione con un dialogante?

Bisogna trasmettere la dinamica della *lectio divina* all'eucarestia. L'affermazione può forse impressionare sfavorevolmente: l'eucarestia infatti è così solenne che sembra azzardato pensare di innestarvi l'esperienza della *lectio divina*, tanto più essendo quest'ultima di moda oggi, per cui il termine subisce una prevedibile distorsione, finendo per caratterizzare svariate attività.

La *lectio divina* è un tipo di preghiera: in senso profondo, è un cammino attraverso il quale chi prega vuole entrare nel mondo di Dio e della sua parola; la si pratica per uscire dal proprio mondo, e sotto questo aspetto differisce dalla "composizione di luogo", un'altra forma di preghiera, insegnata dai gesuiti, che consiste nell'immaginare una situazione da cui la meditazione possa evolversi; si può pensare, ad esempio, di essere davanti alla croce da cui pende il Signore crocifisso; e per orientarsi alla preghiera ci si immagina di essere sul Calvario.

Anche nella *lectio divina* si lavora sul testo, precisamente nel primo momento, che è detto semplicemente *lectio*, e ciò può assomigliare all'insegnamento gesuitico; però nella composizione di luogo le situazioni sono immaginate grazie al sentimento, guidato in genere da un'idea teologica, e la meditazione può iniziare solo quando se ne è ripieni: la natura di questa preghiera, pur utile come tecnica, è dunque prevalentemente sentimentale. La *lectio* invece propone all'orante non di elaborare i propri sentimenti, ma di penetrare il testo che ha di fronte, testo ispirato che contiene la parola del Signore. Non si fantasma più emozionalmente, ma si agisce sulla pagina scritta (attività che viene definita talvolta *ruminatio*) perché essa circoscriva uno spazio, ne dia le dimensioni, offra una rete di significati entro la quale entrare come in un ambiente che è più di Dio che dell'uomo. Principio fondamentale della *lectio* è dunque questo: bisogna uscire da se stessi per entrare nel dominio della parola rivelata. Da lì si passa poi alla *meditatio*.

Questa seconda tappa è in realtà duplice: consiste nell'interpretare nuovamente il testo, ora che è stato capito in sé, confrontandolo con la propria vita. Il vissuto personale è utilizzato come linea di comprensione della parola divina e, in maniera complementare, questa è considerata una luce esterna, che viene fatta agire come giudizio.

La *lectio divina* è dunque ingresso nella Parola e al tempo stesso ingresso nella propria storia illuminata dalla Parola; è dialogo per eccellenza, perché se con la *lectio* si penetra nel testo, attraverso la *meditatio* si attua lo scambio tra esso e la vita. Soltanto a questo punto si può passare all'*oratio*, preghiera che è risposta a quello che il Signore ci fa vedere.

Anche l'eucarestia dovrebbe avere questa stessa dinamica: attraverso la liturgia della parola, vissuta profondamente, entriamo in uno spazio che non è più quello quotidiano, fatto di emozioni, di preoccupazioni, di prospettive; siamo invece in un mondo "altro", nella dimensione di Dio, dalla quale egli parla e illumina la nostra storia.

Soltanto allora, così rinnovati, possiamo procedere verso una comunione ancora più intensa, che avrà il suo culmine quando ci nutriremo del corpo del Signore.

Le nostre eucarestie sono, sotto questo aspetto che è affidato alla nostra libertà e responsabilità, riletture di Scrittura; racchiudono nuove possibilità di incontro. Lo stesso incontro che cerchiamo con la *lectio divina* dobbiamo, a maggior ragione, viverlo nell'eucarestia.

La dinamica biblica che percorre l'eucarestia

Se l'intreccio illustrato sopra richiama una struttura, cioè qualcosa di statico, ora rifletteremo sul movimento biblico che permea la liturgia eucaristica. La dinamica biblica fondamentale si può riassumere in una definizione di tre parole: comunione trinitaria missionaria.

Innanzitutto, quando chiamiamo l'eucarestia "la comunione", è come se stessimo parlando della Bibbia, che infatti descrive elezione, alleanza e vita eterna: Dio sceglie un interlocutore, si allea con lui e, attraverso questa alleanza, lo accoglie nella vita piena e senz'ombra. La Bibbia racconta un dinamismo di comunione, in cui Dio è il protagonista assoluto: lui sceglie, lui si allea, lui trasmette all'alleato la vita eterna. È la medesima dinamica connaturale all'eucarestia, che, come abbiamo visto, contiene qualcosa di più intimo, di più intrinseco e di più profondo del semplice passaggio dalla mensa della parola a quella del pane.

In secondo luogo, la comunione cui siamo chiamati nella messa è trinitaria. Parola anch'essa posta al culmine della Bibbia, la cui rivelazione non è nient'altro che il mistero trinitario: «Dio nessuno l'ha mai visto: il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui ne è stato rivelazione» (Giovanni 1,18). La Scrittura afferma che Dio è comunione e ne svela la Trinità. «Battezzate nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (Matteo 28,19): anche le ultime semplici parole di Matteo vanno nella medesima direzione, verso la comunione nella Trinità.

Se, come abbiamo già visto nella prima parte, l'eucarestia ci porta nel mondo di Dio, bisogna notare che non viviamo in esso dei rapporti separati: uno col Padre, un altro col Figlio, un terzo con lo Spirito; il mistero è ancora più profondo, perché entriamo proprio nella comunione fra le tre Persone. Anche senza analizzare la preghiera di Gesù secondo Giovanni 17, sarà sufficiente pensare che ci rivolgiamo al Padre, ma che facendolo nel nome di Gesù siamo esattamente tra le due Persone, nella profondità dello scambio intra-divino. Anche la preghiera: "Padre veramente santo, fonte di ogni santità, santifica questi doni..." è rivolta a Dio che compie il prodigio di donarci suo Figlio morto e risorto: insomma, il Padre ci dona il Figlio, non solo il Figlio si dona a noi; certamente, tutto è dipeso dall'accettazione del Figlio, ma il soggetto del dono è il Padre. Infine, è attraverso l'effusione dello Spirito che il pane e il vino diventano il corpo e il sangue del Signore: riceviamo perciò lo Spirito di Gesù Cristo. Per tutto questo, nella teologia cattolica l'eucarestia è l'apice, il punto d'arrivo di tutti i sacramenti, benché la disciplina pastorale disponga attualmente che la prima comunione sia seguita dalla cresima.

Risulta evidente, a questo punto, in quale senso la dinamica biblica sottostante all'eucarestia sia sostanzialmente la comunione trinitaria. Scopriamo che tra Scrittura ed eucarestia c'è un intrinseco rapporto.

Il terzo aspetto da considerare è la missionarietà: la liturgia eucaristica infatti contiene l'idea dell'annuncio, e

questo è il terzo vertice della Bibbia. La Scrittura cristiana culmina nella chiamata dei popoli, nella vocazione di tutte le genti ad aver parte con il Messia: è il mistero nascosto alle generazioni passate e preannunciato per mezzo dei profeti, che ha raggiunto la sua pienezza in Cristo e ora, nel momento ultimo, si manifesta. Paolo, riflettendo sull'universalismo, presenta questa dimensione come rivelazione di mistero; mentre per altri aspetti la sua fede si appoggia alla verità della Bibbia ("secondo le Scritture"), relativamente a quello dell'universalità della chiamata notiamo un salto consapevole: egli lo definisce "il mistero a me svelato". Il testo più illuminante in questo senso, Efesini 3, mette in luce anche il ruolo specialissimo dell'apostolo nell'economia universalistica del messaggio cristiano.

Al culmine della messa, quando colui che presiede, esclamando: "Mistero della fede!", richiama tutti i credenti al centro della loro fede, essi rispondono: "Annunciamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua resurrezione, attendiamo il tuo ritorno." Soltanto l'ultima di queste tre azioni non è esplicitamente un annuncio; lo è però implicitamente, in quanto scelta di vivere la vita non come permanenza nel presente, ma come attesa del ritorno del Signore.

Preghiamo il Padre con le parole della Scrittura

Esamineremo ora cinque preghiere di origine biblica pronunciate dall'assemblea nel corso della seconda parte della liturgia eucaristica; cercando, in tal modo, di offrire un quadro tendenzialmente completo.

1) "Benedetto sei tu, Signore, Dio dell'universo! Dalla tua bontà abbiamo ricevuto questo pane e questo vino; li presentiamo a te, perché diventino per noi vita eterna, salvezza". La formula, complessa, è recitata dal presidente; il popolo si associa con la ripetizione di alcune parole decisive: "Benedetto nei secoli il Signore!". L'idea perfettamente biblica è quella di una benedizione ascendente, cioè diretta dall'uomo verso Dio, come risposta alla benedizione di Dio che scende efficacemente sull'uomo.

La presentazione dei doni che apre la liturgia eucaristica ci lega immediatamente all'idea di creazione, con il riconoscimento del "Dio dell'universo", e con il ricordo che "dalla tua bontà abbiamo ricevuto questi doni". La benedizione che scende sull'uomo da parte di Dio è una parola efficace, dinamica, e produce ciò che esprime: ne abbiamo un esempio nella prima pagina della Scrittura, quando essa emana una forza così grande da dare all'uomo, maschio e femmina, il dono di moltiplicarsi e di riempire la terra: «Dio li benedisse e disse loro: Siate fecondi e moltiplicatevi» (Genesi 1,28). Nello stesso contesto Dio aveva benedetto il settimo giorno (e la scena è raffigurata anche nella prima cupoletta dell'atrio di San Marco, a Venezia). Quando poi Noè e i suoi figli escono dall'arca, per questa seconda umanità c'è di nuovo una benedizione di Dio: «Siate fecondi, moltiplicatevi, riempite la terra» (Genesi 9,1).

La medesima mentalità biblica pervade l'offerta eucaristica, quando i doni sull'altare vengono presentati non ancora come il corpo e il sangue del Signore, ma come pane e vino, "frutto della terra, della vite, del lavoro dell'uomo". Sentendoci creature, e in perfetta consonanza con l'uomo biblico, quando dobbiamo iniziare il ringraziamento ci rivolgiamo a Dio benedicendolo. Il senso di questa benedizione ascendente è chiaro: è lode della

grandezza del Creatore e augurio perché la benedizione possa estendersi. Ritroviamo questa caratteristica anche in altre preghiere, frequentemente ripetute, quali il cantico di Zaccaria, a conclusione delle Lodi: «Benedetto il Signore, Dio d'Israele, perché ha visitato e redento il suo popolo»; oppure in altri passi della Bibbia, quali l'inizio della Lettera agli Efesini: «Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo», o l'inizio della seconda Lettera ai Corinti: «Sia benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, Padre misericordioso e Dio di ogni consolazione, che ci consola in ogni nostra tribolazione perché possiamo anche noi consolare (...) con la consolazione con cui siamo consolati noi stessi da Dio». Se rileggiamo Matteo 26,26 troveremo che anche Gesù, nell'Ultima Cena, prese il pane «dopo avere reso la preghiera di benedizione».

In questo contesto le parole dell'offertorio sono di una ricchezza particolare, perché, come abbiamo notato sopra, partono dalla creazione; inoltre, perché manifestano la nostra richiesta sul pane e sul vino ("diventino per noi cibo di vita eterna e bevanda di salvezza"), mostrandone la dimensione escatologica: noi desideriamo e aspettiamo una sempre più ricca vita terrena, sperimentabile adesso, ma desideriamo e aspettiamo soprattutto la vita eterna, che la trascende.

Abbiamo chiarito dunque che la conoscenza reale della Scrittura, (la "Bibbia nel cuore") può renderci autenticamente partecipi dell'offertorio; le offerte simboliche che possiamo eventualmente introdurre a questo punto della celebrazione per esprimerci più visivamente, hanno senso soltanto partendo da queste premesse.

2) "Santo, santo, santo il Signore Dio dell'universo! I cieli e la terra sono pieni della tua gloria: osanna nell'alto dei cieli! Benedetto colui che viene nel nome del Signore!" Con queste parole bibliche l'assemblea si unisce al sacerdote alla conclusione del prefazio. Dopo l'offertorio colui che presiede la liturgia, salutata nuovamente l'assemblea ("Il Signore sia con voi (...) In alto i nostri cuori! (...)"), ha recitato il prefazio, canto di lode al Signore: "E' veramente giusto e doveroso (...)". La lode non può essere sempre uguale, e infatti il prefazio cambia seguendo i tempi dell'anno, le solennità (a Natale è diverso che a Pasqua), le celebrazioni (in una liturgia nuziale è diverso che in una funebre). L'intervento dell'assemblea, al contrario, è sempre quello ricordato sopra; il testo è facilmente riconoscibile: è Isaia 6,3, là dove si racconta la vocazione del profeta che, nel tempio di Gerusalemme, vede il Signore seduto su un trono altissimo; nel tempio c'è solo il lembo del suo mantello, simbolo della sua gloria; intorno a lui volano i serafini a sei ali (due per nascondersi il volto, due per coprirsi, eufemisticamente, i piedi, due per volare) e cantano: "Santo, santo, santo è il Signore, Dio degli eserciti" (imperfetta traduzione italiana del latino *Deus sabaoth*), cioè Signore delle schiere celesti. Con queste stesse parole il popolo cristiano, durante la celebrazione, risponde al prefazio, che ha opportunamente cantato le meraviglie di Dio; sono parole di lode al Creatore, al Signore dell'universo, a chi pur trascendendo questo mondo è in esso presente. In realtà il testo di Isaia continuava: «La terra è piena della tua gloria», mentre la liturgia ha completato: "Il cielo e la terra...", perché su questo passaggio comincia già l'influenza di quello seguente, relativo all'ingresso di Gesù a Gerusalemme.

Le parole non sono casuali, le frasi non sono giustapposte. In un primo tempo ci siamo messi alla scuola di Isaia: abbiamo proclamato la santità di Dio, il suo potere su tutto l'universo, seguendo il grande profeta che ne ha visto la gloria. Ora prevale un'altra scuola, quella di Giovanni, che nel capitolo 12 del suo Vangelo ha mostrato la gloria del Figlio descrivendone l'ingresso in Gerusalemme; è come se stessimo celebrando di nuovo la Domenica delle Palme, come se, attraverso la ripetizione memoriale, fossimo anche noi in quella città, per celebrare la Pasqua del Signore. Gesù sta per entrare nella nostra celebrazione, per questo usiamo le parole rivoltegli quel giorno dai *pueri Hebraeorum*, i bambini ebrei: «Benedetto colui che viene nel nome del Signore!» (Matteo 21,15-16). Si noti che la sua venuta è realmente nel nome del Signore, in quanto Gesù è donato dal Padre e dallo Spirito: insomma, gloria sulla terra, ma anche in cielo; e non solo in cielo e terra insieme, simbolo di tutto il cosmo, ma nel cielo di Dio sopra il cosmo, e sulla terra.

La conclusione: «Osanna nell'alto dei cieli!», vuol essere estremamente toccante, un po' come la musica che molti compositori sensibili hanno creato per aiutarci: i *Sanctus* talvolta grandiosamente musicati ci insegnano almeno a distinguere, nella combinazione liturgica, quei due vertici che sono appunto il *Sanctus* e il *Benedictus*; e, comunque, a sentire più nostra tutta la celebrazione, ad essere tutti protagonisti dell'incontro con il Signore, grazie al sacerdozio comune, proprio da credenti in Cristo, da *christifideles*.

3) «Padre nostro, che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome...». Il sacerdote ha concluso la liturgia sacrificale con un vero offertorio: questa volta non ha offerto pane e vino, ma il Signore stesso. Di nuovo, ma stavolta contemporaneamente, il calice e il pane sono stati elevati (e ora sono il corpo e il sangue del Figlio) nelle mani del celebrante: «Per Cristo, con Cristo e in Cristo, a Te, Padre, ogni onore e gloria nei secoli dei secoli».

Celebrato il sacrificio, comincia la parte che abbiamo definito di comunione, e noi «osiamo dire» la preghiera insegnata da Gesù. Molti presbiteri hanno eliminato la formula introduttiva (in latino: *audemus dicere*), trovandola troppo reverenziale, troppo poco familiare. Eppure essa condensa una profondissima consapevolezza cristiana; infatti mentre riferiamo gli insegnamenti centrali di Gesù, cioè la paternità di Dio, il suo regno in arrivo, la fraternità tra gli uomini, il perdono, siamo costretti a dire frasi terribili: «rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori» (non è proprio tranquillizzante). Del resto anche «liberaci dal male» è richiesta di santità, richiesta di sfuggire alla presa del maligno; è appello per non soccombere nella tentazione. Insomma, il Padre Nostro non è una formula, è piuttosto una scuola di preghiera: non va semplicemente recitato, gli sono necessari sentimenti appropriati; è una prova del fuoco: se non si riescono a credere le parole dette, bisognerebbe uscire di chiesa. Pensando le parole del Padre Nostro, l'uomo autentico, il vero *christifidelis*, non può non tremare.

Il Padre Nostro inoltre può essere considerato l'apice della comunione alla mensa della parola: per nutrirci del pane che è Cristo cominciamo col fare nostra la sintesi di tutta la Bibbia offerta da Gesù nella preghiera che ha voluto insegnarci; «mangiamo» la sua parola, che, diventata nostra, esce nuovamente dal nostro cuore, e ci conduce alla mensa con il corpo, in un intreccio intimo e bellissi-

mo, grazie al quale non temiamo che la «mensa del pane» perda la sua importanza, quando attribuiamo valore alla mensa della Parola.

4) «Agnello di Dio, che togli i peccati del mondo, abbi pietà di noi». Alcuni liturgisti temono che la ripetizione di una richiesta di perdono, dopo quella all'inizio della celebrazione, sia eccessiva e causi sensi di colpa; invece siamo di fronte alle più pure parole bibliche. Sono quelle usate da Giovanni Battista per presentare Gesù («l'agnello del nostro riscatto», secondo una formula liturgica): «Ecco l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo». La liturgia ha aggiunto ad esse la frase che tutti i «poveri» secondo la Scrittura dicono a Gesù: «Abbi pietà»; e la conclusione - «Dona a noi la pace» - è anch'essa un riepilogo delle Scritture. Tra i numerosi concetti biblici che tutta l'invocazione contiene, ricordiamo soltanto che la traduzione dell'originale «peccato», al singolare, con «peccati», al plurale, è dovuta all'esigenza di renderne senza equivoci l'idea di universalità; tutti gli esegeti però sottolineano che il termine greco *amartia* (cioè «radice del peccato»), tradotto letteralmente cambierebbe l'appello in: «Tu che strappi via la radice del peccato, abbi pietà di noi, dona a noi la pace.»

5) «Signore, non sono degno di partecipare alla tua mensa, ma di' soltanto una parola e io sarò salvato». La supplica ci rimanda all'episodio del centurione di Cafarnao (cfr. Matteo 8,5-13 e Luca 7,1-10), anche se quel testo, lievemente diverso, recita: «... che tu venga sotto il mio tetto», o «... che tu entri nella mia casa»; in ogni caso sono parole intense, e recitarle mantenendo la prima persona singolare le rende coinvolgenti. Il centurione di Cafarnao è l'estraneo, colui che non appartiene al popolo e che, insieme, è consapevole della potenza di Gesù, esattamente come siamo noi in quel momento: estranei alla casa di Dio, non pensiamo di potervi entrare con leggerezza, e perciò ripetiamo le parole di questo grande personaggio della Scrittura, un pagano che si affida a Gesù. Anche senza approfondire i due testi di Matteo e Luca, basta qui ricordare che le parole del centurione vogliono quasi prevenire Gesù, dettate come sono dalla preoccupazione che egli non debba venire nella casa di un pagano e magari contaminarsi: «Di' soltanto una parola e il mio servo sarà guarito. Anch'io, che sono un subalterno, ho soldati sotto di me e dico a uno: Va', ed egli va; e a un altro: Vieni, ed egli viene».

Di questo bellissimo momento, appena precedente la comunione, si possono sottolineare altri sensi: ritorna il tema della parola («Di' soltanto una parola...»), quasi in un'ultima allusione alla liturgia della Parola celebrata precedentemente; è inoltre preghiera dell'umiltà incondizionata: dietro la persona del centurione se ne affaccia un'altra, quella del pubblicano nel tempio, contrapposto al fariseo che invece rendeva grazie per i propri meriti: «Ti ringrazio perché non sono come gli altri uomini...» (Luca 18,11-12).

Mentre queste figure della Scrittura si sovrappongono, noi andiamo alla comunione «con la Bibbia nel cuore»; e, dopo alcuni riti conclusivi molto semplici, «con la Bibbia nel cuore» usciamo dall'eucarestia. La «mensa del pane», se intessuta delle parole bibliche, può diventare viva, stupenda, ogni volta di nuovo coinvolgente.

* Lezione tenuta alla Scuola Biblica Diocesana di Venezia l'11 gennaio 1996. La trascrizione del testo, non rivista dall'autore, è stata curata da Paolo Petrini.



LO SPIRITO SANTO NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI LE FORZE GENERATRICI DELLA CHIESA: SPIRITO, CARISMA, PAROLA*

Augusto Barbi

Il tema è molto vasto: si tratta di delineare quale sia l'origine della missione della Chiesa che si attua attraverso l'annuncio della Parola e tramite i carismi e i ministeri che, a servizio di essa, raggiungono i confini della terra. I temi da trattare sono perciò così ampi e molteplici che dovremo limitarci ad accennarli, mirando a proporre uno sguardo d'insieme sugli Atti degli Apostoli.

Dal Vangelo agli Atti

Inizieremo ricordando i versetti finali del vangelo di Luca e quelli iniziali degli Atti degli Apostoli che sono tra loro collegati e pongono le premesse per la nascita della Chiesa, sostenuta e rafforzata dalla potenza dello Spirito. Alla fine del capitolo 24 del suo vangelo, Luca mostra il Risorto che appare agli apostoli e dà loro le ultime istruzioni, spiegando le Scritture e indicando quali fatti le compiranno totalmente. Di questi, la morte e la resurrezione del Cristo sono già state narrate nei passi precedenti, soprattutto nell'episodio dei pellegrini di Emmaus (Luca 24,13-35); l'altra realtà che partecipa al compimento delle Scritture e delle attese profetiche è l'annuncio della conversione e della remissione dei peccati su tutta la terra: un'anticipazione, cioè, di quello che sarà il filo conduttore di tutta la narrazione degli Atti.

Dopo questo primo accenno al programma missionario degli apostoli, Gesù preannuncia la discesa dello Spirito: «E io manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso; ma voi restate in città, finché non siate rivestiti di potenza dall'alto» (Luca 24,49). Nelle sintetiche parole del Risorto, gli iniziatori della Chiesa colgono così ciò che costituirà il nucleo fondamentale, il contenuto essenziale di tutti i discorsi kerigmatici degli Atti: l'annuncio che la morte e la resurrezione di Gesù hanno compiuto le Scritture antiche e che viene loro affidata la missione di portare a tutte le genti la conversione e la remissione dei peccati. Queste promesse - lo vedremo in seguito - saranno poi sviluppate nei discorsi degli Atti.

Ma notiamo che ad abilitare alla missione i primi testimoni, ossia il primo nucleo della Chiesa nascente, è la promessa che verrà inviata dal Padre la forza, la potenza (la *dynamis*) dello Spirito. Ritroviamo tale promessa nel versetto programmatico degli Atti, in cui il Risorto dà ai suoi testimoni il mandato, con le parole: «Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra» (Atti 1,8). Lo Spirito, allora, giungerà come dono del Padre, ma è lo stesso Risorto a confermare che, dopo la sua ascensione e esaltazione al cielo, darà inizio alla vita della Chiesa. La sua promessa si attua nel giorno di Pentecoste, descritto all'inizio del capitolo 2 degli Atti: ricostituito - attraverso la sostituzione di Giuda - il gruppo dei Dodici, gli apostoli e i discepoli, insieme con le donne, attendono in preghiera lo Spirito promesso dal Risorto. Quest'atteggiamento di attesa orante ci

rinvia ad un momento fondamentale dell'opera lucana: il battesimo di Gesù.

Più volte è stato sottolineato dagli esegeti il significativo parallelismo tra Gesù che riceve lo Spirito, quasi in forma corporea di colomba, ed ascolta la voce che lo indica come il Figlio diletto, da una parte, e la narrazione della Pentecoste, dall'altra. Nella descrizione del battesimo, soltanto Luca (3,21-22) a differenza di Matteo e Marco, presenta Gesù in atteggiamento di preghiera nel momento in cui accoglie su di sé la discesa dello Spirito Santo, che abiterà stabilmente in Lui e lo abiliterà alla missione messianica, all'opera definitiva di salvezza. Allo stesso modo, al formarsi del primo nucleo embrionale della Chiesa, i discepoli con le donne e i Dodici sono anch'essi in atteggiamento di preghiera nell'attesa che la discesa dello Spirito li renda - diremo oggi - sacramento di quella salvezza che Cristo ha realizzato e portato a compimento con la sua morte e resurrezione. Come Gesù nel battesimo, così la Chiesa nasce come tale e come comunità di salvezza nel ricevere il dono dello Spirito.

Lo Spirito nel giorno della Pentecoste

Si deve inoltre notare qual è, per l'antico popolo di Dio, il sottofondo vetero-testamentario della festa di Pentecoste, che nel giudaismo era legata all'evento storico-salvifico del dono della Legge fatto a Mosè sul Sinai. Non meraviglia che un autore attento e fine come Luca cosparga il racconto della Pentecoste di continui e sottili rimandi al capitolo 19 dell'Esodo. Come in quell'occasione il popolo è radunato, compatto, sotto il monte, così ora la nuova comunità (diremo: il nuovo popolo di Dio, se tale espressione non fosse inadeguata nella visione lucana) si trova riunita nello stesso luogo. E come nel racconto del Sinai c'erano accenni al tuono, al rumore, al fuoco, così anche nella narrazione della Pentecoste si parla di un rombo e delle lingue di fuoco che si ripartiscono su coloro che sono radunati insieme. Si intuisce che Luca sottolinea volutamente queste analogie per mostrare come la Pentecoste cristiana sia il dono della nuova Legge, che è lo Spirito Santo, nel quale viene sancita la nuova alleanza che costituisce e fa nascere il nuovo popolo di Dio, cioè la Chiesa.

Un secondo particolare da tenere presente riguarda gli spettatori dell'evento pentecostale: in Atti 2,14 Pietro si rivolge loro definendoli "abitanti di Gerusalemme"; poco prima (2,11) il testo parla di proseliti, cioè pagani convertiti al giudaismo, provenienti da ogni nazione che è sotto il cielo; la lista di Atti 2,9-11 offre poi un impressionante elenco di popoli rappresentati all'evento della Pentecoste. L'apparente stranezza di così varie ed eterogenee presenze è spiegata dal fatto che qui simbolicamente si realizza il già ricordato mandato di Gesù: «mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra» (Atti 1,8). La Chiesa che nasce per opera dello Spirito è già una comunità chiamata ad annunciare la salvezza a tutte le genti, ed ha la missionarietà come

elemento costitutivo.

Un terzo aspetto che va sottolineato è il fenomeno del dono delle lingue, originato dalla discesa dello Spirito. Lo ritroviamo in altri passi: in Atti 10,45 e 19,6, dove l'effusione dello Spirito avviene, rispettivamente, in casa di Cornelio e sull'embrionale comunità che darà vita alla Chiesa di Efeso; ne parlerà di nuovo Paolo, nei capitoli 12 e 14 della prima lettera ai Corinzi, trattando dei carismi. Sembra però che nel passo di Atti 2 non si tratti del carisma della glossolalia, cioè del parlare e lodare Dio in lingue strane, che dovevano successivamente essere interpretate e tradotte dagli uditori, ma piuttosto del fatto che coloro che sono investiti dalla forza dello Spirito narrano le meraviglie di Dio e ciascuno dei presenti li intende nella sua propria lingua e - potremmo dire - nel modo più consona alla propria cultura. Perciò, nel momento in cui la Chiesa nasce e si evidenzia la sua natura missionaria, lo Spirito le infonde la capacità di annunciare quello che poi sarà concretizzato da Luca come il *kerigma* dei discorsi missionari in modo comprensibile a tutti gli uomini, in tutte le lingue e in tutte le culture. Vale a dire che la cattolicità, intesa non solo in senso geografico, ma qualitativo, cioè la capacità di calare il Vangelo in ogni situazione umana, è nota caratterizzante già agli inizi della Chiesa e in essa è suscitata dalla potenza dello Spirito.

Dopo aver brevemente narrato l'evento della Pentecoste, Luca si sofferma sulle reazioni degli uditori di fronte ad un avvenimento così inusitato e incomprensibile. Tutti rimangono sbigottiti, stupefatti e perplessi, si chiedono che cosa stia avvenendo e alcuni danno un'interpretazione non solo limitante, ma tendente anche a falsificare e deridere il fenomeno a cui lo Spirito ha dato origine: «Si sono ubriacati di mosto» (Atti 2,13).

Alla domanda «che significa questo?» (Atti 2,12) Pietro, a nome anche degli altri undici, quasi per farsi portavoce di una testimonianza collegiale, inizia a spiegare che ciò che è accaduto era stato predetto dal profeta Gioele. A questo punto Luca cita il lungo brano di Gioele 3,1-5 e lo fa, possiamo dire, in modo artistico, operando come aveva fatto all'inizio del suo Vangelo (3,3-6) a proposito della predicazione di Giovanni Battista. I testi paralleli di Marco (1,2-3) e Matteo (3,3) concernenti l'iniziativa del Precursore, riportano il testo di Isaia 40,3, mentre Luca prolunga la citazione fino al versetto 5, per farla culminare nell'annuncio programmatico «ogni carne vedrà la salvezza di Dio». Così nel discorso iniziale degli Atti (2,16-21), Luca apporta delle modifiche significative al testo di Gioele. Innanzi tutto, Pietro comincia dicendo «Negli ultimi giorni», mentre in Gioele 3,1 si legge «Dopo queste cose». Ciò significa che quanto è accaduto, cioè l'effusione dello Spirito che ha fatto nascere la Chiesa, qualifica il tempo che sta per cominciare come «gli ultimi giorni»: è il tempo escatologico, non ancora nel senso ultimo, ma come tempo in cui l'annuncio della Parola e l'appello alla conversione, al battesimo, alla fede che verrà fatto alla fine dei discorsi kerigmatici porranno gli uditori di fronte a scelte che hanno il sapore della definitività. L'espressione «negli ultimi giorni» va accostata a quello che troviamo nel discorso kerigmatico, alla porta del tempio, dopo la guarigione dello storpio (Atti 3), in cui Pietro dice che «questi» sono i giorni nei quali occorre ascoltare il profeta suscitato da Dio, se-

condo la promessa di Deuteronomio 18,15, e «chiunque non ascolterà quel profeta, verrà tagliato fuori dal popolo» (Atti 3,23-24). Ormai la Parola offerta, il *kerigma* annunciato, rappresentano la proposta della salvezza attuata dal profeta escatologico suscitato da Dio, cioè Cristo, e chi non accoglierà questa Parola rischierà di essere escluso da quella che sarà la sua condizione definitiva al momento del giudizio.

La Chiesa, nata dal dono dello Spirito, mette perciò gli uomini nella condizione di vivere i tempi ultimi, nei quali le decisioni prese di fronte all'annuncio di Cristo hanno già densità escatologica.

Torniamo al discorso di Pietro dopo la Pentecoste. Per due volte Luca, citando Gioele, usa il verbo «profetare»: «i vostri figli e le vostre figlie profeteranno (...). E anche sui miei servi e sulle mie serve effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno» (Atti 2,17-18).

L'avvenimento che si è appena verificato, il fatto cioè che i testimoni parlino in modo che ciascuno li oda nella propria lingua, viene qualificato come un fenomeno di profezia: sono gli ultimi giorni, nei quali coloro che hanno ricevuto lo Spirito sono chiamati all'annuncio di Cristo. E Luca prolunga la citazione di Gioele fino a una parte del versetto 5, per anticipare quello che sarà lo sviluppo del libro degli Atti: «Allora chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato» (Atti 2,21). Ciò che segue non è altro che un commento di quest'ultima affermazione, e culmina nella frase: «Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso» (Atti 2,36). Il *kerigma* svela chi è il Signore da invocare: non è più il Dio dell'Antico Testamento, cui alludeva la profezia di Gioele; il *kyrios*, il Signore ora è l'uomo Gesù di Nazareth, accreditato da Dio con segni e prodigi, rifiutato e crocifisso dagli abitanti di Gerusalemme, non trattenuto nei dolori della morte, ma resuscitato dalla potenza di Dio ed esaltato al cielo alla destra del Padre, dal quale ha ricevuto la promessa, lo Spirito Santo, per poterlo effondere sugli uomini. Con la nascita della Chiesa inizia il tempo in cui chiunque invocherà il nome di Gesù di Nazareth come Signore e Cristo sarà salvato.

Alla domanda degli ascoltatori: «Che cosa dobbiamo fare, fratelli?», Pietro risponde: «Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo» (Atti 2,37-38). Questo è il Nome che, per convertirsi, occorre invocare e nel quale farsi battezzare per la remissione dei peccati, nell'attesa di ricevere il dono dello Spirito. La conclusione di questo discorso pentecostale è l'esortazione «Salvatevi da questa generazione perversa»; il versetto successivo aggiunge: «Allora coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno si unirono a loro circa tremila persone» (Atti 2,40-41).

È interessante che, dopo questa esortazione, Luca presenti l'aggregarsi di nuovi credenti alla Chiesa: è l'accoglienza della Parola, del *kerigma*, a provocare il pentimento, la fede, la recezione del battesimo. Attraverso lo Spirito promesso dal Padre ed effuso da Cristo esaltato al cielo, nasce la Chiesa con le sue caratteristiche fondamentali di nuovo popolo di Dio, di popolo missionario e cattolico nel senso profondo del termine, cioè chiamato ad annunciare il nome del Signore e, attraverso la fede in questo nome, ad aggregare alla comunità tutti quelli che accolgono la Parola.

Lo Spirito alla guida della Chiesa nascente

È lo Spirito che dà origine alla Chiesa e continuamente la sosterrà nella sua missione, abilitandola alla diffusione della Parola sino ai confini della terra; opera in essa al suo inizio, cioè mentre è ancora attiva a Gerusalemme - prima che gli ellenisti con Stefano, Filippo e gli altri, ne siano cacciati - infondendole la *parresia*: la franchezza e la forza di annunciare il Vangelo nelle condizioni di persecuzione (capp. 3-7). Quando Pietro viene portato davanti al sinedrio per essere interrogato, egli parla pieno di Spirito Santo (Atti 4,8) e tutti si stupiscono per la sua franchezza e si chiedono come questa gente ignorante possa parlare con tale sapienza. A questo punto è utile ricordare il testo del vangelo di Luca in cui Gesù aveva promesso ai suoi discepoli, riferendosi al periodo post-pasquale: «Quando vi condurranno davanti alle sinagoghe, ai magistrati e alle autorità, non preoccupatevi come discolparvi o cosa dire, perché lo Spirito Santo vi insegnerà in quel momento ciò che bisogna dire» (Luca 12,11). Sembra che Luca intenda dimostrare come si realizza la promessa di Gesù proprio in questa prima fase gerosolimitana, soprattutto quando, dopo la guarigione dello storpio e gli eventi successivi, gli apostoli sono portati davanti al sinedrio e Pietro proferisce il suo discorso-apologia con le parole che lo Spirito gli mette sulle labbra. Poi, alla preghiera della comunità dopo la liberazione di Pietro e Giovanni segue una nuova effusione dello Spirito, perché non solo gli apostoli, ma ora tutti i cristiani perseguitati possano pronunciare la parola di Dio con franchezza: «Quand'ebbero terminato la preghiera, il luogo in cui erano radunati tremò (è come se si trattasse di una nuova piccola Pentecoste) e tutti furono pieni di Spirito Santo e annunziarono la Parola di Dio con franchezza» (Atti 4,31). Così sarà anche in occasione della testimonianza di Stefano di fronte al sinedrio: egli discute con i suoi avversari con un ardore tale, che quelli non possono resistere alla sapienza e allo Spirito che sono in lui.

In questa prima fase, quindi, lo Spirito non solo produce la testimonianza, ma nel clima di persecuzione, di contrasti, di contestazione di fronte ai tribunali, dà ai credenti, secondo la promessa di Cristo, le parole e la franchezza per continuare l'annuncio. Quando l'evangelizzazione uscirà da Gerusalemme, lo Spirito sembra invece assumere un'altra funzione: non più quella di rafforzare i testimoni, di dar loro coraggio e capacità di difendersi, ma la funzione di guida nella scelta delle persone e sulle strade che la missione deve percorrere. Alcuni esempi, che vanno dal cap. 8 fino quasi alla fine del libro degli Atti: in 8,37-40 Filippo, uno dei sette, dopo aver battezzato l'eunuco, è rapito dallo Spirito del Signore e portato ad Azoto, da dove riprende il cammino dell'evangelizzazione lungo la costa fino a Cesarea; ed è ancora lo Spirito che spinge Pietro - dopo la visione del lenzuolo che calava dal cielo con animali impuri, l'invito a mangiarne e il suo rifiuto - a recarsi in casa del primo pagano, il centurione Cornelio (Atti 10), aprendo così nuove strade alla missione. Un altro esempio molto significativo si trova in Atti 16,6-10: Paolo sta evangelizzando le zone dell'Asia Minore, quando lo Spirito (che in quest'unico passo - 16,6 - è chiamato lo "Spirito di Gesù") gli impedisce di continuare il suo programma, di chiudersi nei propri progetti, e lo costringe a tornare indietro. Dopo la visione del

Macedone che lo invita verso l'Europa, Paolo, lasciata l'Asia e la sua missione, intraprende nuove strade: verso Filippi, Tessalonica, Berea, Atene, Corinto. Lo Spirito non solo abilita la Chiesa alla testimonianza e all'annuncio, la rinfranca e la sostiene, ma apre gli occhi ai missionari e dà loro la forza perché realizzino l'universalità, compito affidato dal Risorto all'inizio del libro ai suoi testimoni, che tali dovevano essere fino ai confini della terra.

Dopo la prima, si verificano altre Pentecosti: a causa delle persecuzioni alcuni discepoli lasciano Gerusalemme per realizzare il mandato del Risorto e presso i primi convertiti in Samaria sono chiamati Pietro e Giovanni, i quali impongono le mani sui battezzati che solo allora ricevono il dono dello Spirito (Atti 8,14-17). Sorprende, nell'opera lucana, l'intervallo tra i due momenti (battesimo e dono dello Spirito): ma questo forse si può spiegare proprio col fatto che Luca vuole dimostrare che è lo Spirito a dare la definitiva conferma dell'aggregazione alla Chiesa di coloro che dai giudei erano considerati eretici.

Un'altra Pentecoste avviene in casa di Cornelio (Atti 10,44-48). Dopo che Piero ha pronunciato un *kerigma* particolare, di tipo narrativo, che riassume i momenti salienti dell'evento di Gesù Cristo, all'improvviso, con fenomeni che ricordano quelli verificatisi a Gerusalemme nel giorno della Pentecoste, lo Spirito discende su quelli che, nel linguaggio lucano, sono non solo ascoltatori ma disponibili ad accogliere la parola di Dio. Più tardi, quando sarà chiamato dai circoncisi a rendere conto del fatto di aver accolto nella sua Chiesa un pagano e la sua famiglia, Pietro darà la motivazione teologica che anch'essi «Hanno ricevuto lo Spirito Santo al pari di noi» e all'opera dello Spirito non si può resistere. Questa risposta convince anche i circoncisi e li spinge a cambiare mentalità e ad aprirsi per la prima volta ai pagani. La salvezza è offerta a coloro che, come direbbe Paolo, non l'attendevano.

L'ultima Pentecoste, altrettanto significativa nell'opera lucana, avviene ad Efeso, dove Paolo incontra un gruppo di discepoli che conoscevano solo il battesimo di Giovanni e impone loro le mani. I fenomeni che si verificano con la discesa dello Spirito su di loro sono ancora una volta di tipo pentecostale (Atti 19,1-7).

Le tappe più importanti dell'opera missionaria della Chiesa (l'apertura ai samaritani, la prima accoglienza dei pagani, l'espansione verso una comunità significativa come quella di Efeso), sono quindi segnate dalla discesa dello Spirito che segue, anima, rinfranca i testimoni e dà forza con la sua presenza in tutti i momenti salienti dello sviluppo della comunità. Inoltre sceglie e guida coloro che devono compiere quest'opera missionaria. Citiamo soltanto due brevi episodi. Mentre i profeti che guidano la comunità di Antiochia celebrano la liturgia, lo Spirito si fa udire: «Riservate per me Barnaba e Saulo per l'opera alla quale li ho chiamati» (Atti 13,2), e dopo questa chiamata Paolo intraprende i tre grandi viaggi del suo tragitto missionario. E infine, è significativo che all'ultimo viaggio missionario, che lo porterà a Gerusalemme, dove sarà imprigionato, e di là a Roma, cioè alla città che forse allora, simbolicamente, rappresentava i confini della terra, Paolo sia spinto dalla forza dello Spirito. Nel discorso agli anziani di Efeso egli dichiara: «Ed ecco ora, avvinto dallo Spirito, io vado a Gerusalemme senza sapere ciò che là

mi accadrà» (Atti 20,22). Quindi la salita a Gerusalemme, l'arresto, la traduzione davanti ai tribunali e infine l'appello a Cesare, porteranno Paolo a realizzare il mandato missionario del Risorto di portare la testimonianza di lui fino a Roma: fino ai confini della terra.

Io credo che questi episodi siano significativi per vedere come la Chiesa nasce ed emerge nelle sue qualità fondamentali con la costante presenza dello Spirito, che sceglie e guida gli evangelizzatori, sollecita l'annuncio della Parola e fa sì che questa diventi franca e sicura anche nei momenti di difficoltà e persecuzione. Troviamo qui degli spunti anche per la nostra Chiesa di oggi. Nei due racconti dell'Ascensione, alla fine del vangelo e all'inizio degli Atti, Luca descrive il tempo della Chiesa come il tempo dell'"assenza visibile" di Cristo, che non è più personalmente vicino ai suoi; però la potenza del suo Spirito fa sì che la salvezza che egli ha realizzato nel suo "oggi", e particolarmente nella morte e resurrezione, possa essere offerta a tutti gli uomini, nello spazio e nel tempo, "una volta per sempre" (per usare un'espressione ebraica). È quindi il tempo della responsabilità della Chiesa, il tempo nel quale essa deve farsi docile all'azione dello Spirito, trovare il coraggio dell'annuncio e aprirsi a nuovi spazi missionari. È il tempo nel quale lo Spirito sollecita nella Chiesa una pluralità di ministeri nel servizio della Parola che porta la salvezza di Cristo fino ai confini della terra.

Gli Atti degli Apostoli presentano i testimoni (i Dodici), scelti secondo il disegno di Dio, costituiti tali da Cristo, rafforzati dallo Spirito; poi il gruppo dei sette, che tante volte vengono impropriamente chiamati diaconi mentre sono gli evangelizzatori della Chiesa el-

lenista e gli iniziatori della missione fuori dai confini di Gerusalemme, nonché i fondatori della prima importante comunità, cioè Antiochia. Anch'essi sono scelti - condizione primaria posta da Pietro - perché uomini pieni di Spirito Santo.

Oltre a questi, ci saranno nella Chiesa altri tipi di ministeri a servizio della Parola: quello di Paolo, che è qualificato come testimone, ma il cui compito è particolare rispetto ai Dodici. E ci saranno i profeti, che reggono la chiesa di Antiochia, e i presbiteri: quelli ai quali Paolo rivolge il grande discorso "agli anziani di Efeso" e quelli delle Chiese che egli ha già fondato e avranno il compito di garantire la Parola e proteggerla nella sua verità, non permettendo che venga attaccata dall'interno e dall'esterno. Nel discorso di Mileto, Paolo parla di lupi rapaci, di falsi profeti che sorgerranno (Atti 20,29-31) e raccomanda ai presbiteri di mantenere integro il patrimonio della Parola annunciata dai testimoni, dai sette e da lui stesso, affinché venga difesa sia dai pericoli interni, come presunte rivelazioni private ricevute dagli apostoli - quando questi non ci saranno più - sia da quelli esterni, come possibili incipienti fenomeni di gnosi cristiana o giudaica.

Lo Spirito che anima la Parola e i ministeri condurrà continuamente la Chiesa lungo tutte le tappe della missione. Se oggi, invece di voler essere noi a guidarla, fossimo ancora capaci di lasciarci condurre dall'azione dello Spirito, forse riscopriremmo che Egli ci spinge a una proclamazione sempre più vera del vangelo.

** Trascrizione, non rivista dall'autore di una relazione tenuta alla Scuola Biblica Diocesana di Venezia.*



VITA DEL CENTRO

PATRISTICA

LETTURA COMMENTATA
DELLE *CONFESSIONI* DI SANT'AGOSTINO
3° CICLO

Nei mesi di ottobre e novembre si svolgerà il terzo ciclo di letture commentate delle *Confessioni*: "Sant'Agostino e le difficoltà del credere". L'iniziativa è organizzata in collaborazione con la Parrocchia di Santo Stefano e conclude la serie avviata due anni fa in occasione del quinto centenario della dedizione della chiesa di Santo Stefano.

A differenza di quanto fatto nelle precedenti edizioni, questa volta non si tratterà di una lettura continua del testo, ma di un'antologia dei luoghi più significativi che non erano stati ancora analizzati. Rimane, invece, la scelta di proporre una lettura contestualizzata, storicizzata, ma anche impegnata a cogliere la profondità del messaggio che dalle parole di sant'Agostino può giungere al nostro spirito.

Programma del corso di Patristica

21 ottobre *L'incontro con i testimoni della fede: Ambrogio, Simpliciano, Ponticiano*

28 ottobre *Il problema del male: ostacolo insormontabile per la conversione dell'intelletto?*

4 novembre *La "scena del giardino": la conversione e la grazia*

11 novembre *La memoria come luogo per la comprensione di sé e per la scoperta di Dio*

18 novembre *L'estasi di Ostia: il valore dell'esperienza mistica nell'itinerario di fede di un cristiano*

Relatori:

LUIGI BOCCANEGRA (psichiatra e psicoanalista)

MARCO DA PONTE (Centro Pattaro)

GIORGIO MASCHIO (Seminario vescovile di Vittorio Veneto)

ITALO SCIUTO (Università di Venezia)

PIERANGELO SEQUERI (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale).

Le lezioni si terranno, tutte al martedì, presso la Sacrestia Maggiore della chiesa di Santo Stefano alle ore 21.00.

TEOLOGIA

NELL'ORIZZONTE DELLO SPIRITO

In preparazione al giubileo, il Papa invita i cristiani a riscoprire il senso per la loro vita del dono dello Spirito Santo. Il Centro di Studi teologici Germano Pattaro ha già trattato argomenti legati a questa tematica nel corso tenuto nel 1993 e nel contesto della riflessione sul sacramento della Cresima. Le lezioni di quest'anno hanno però un'impostazione diversa, più ampia e completa. Negli ultimi anni la teologia ha riflettuto molto sullo Spirito Santo e di questo si vuol dar conto nelle lezioni, che aspirano ad essere, come sempre è negli intenti, aggiornate ma comprensibili a tutti e aderenti all'esperienza di fede di ciascuno.

Tutti sappiamo che non si può dire Dio senza nominare Gesù, perché - come egli disse a Filippo - chi vede lui vede il Padre. Ma è altrettanto vero che non si può dire Dio e neppure si può dire Gesù senza nominare lo Spirito, perché Gesù fu concepito per opera dello Spirito Santo. Eppure molte volte si è parlato di Dio, di Gesù, dell'uomo, della salvezza, senza includere nel discorso lo Spirito Santo. Oggi si vuole superare questa specie di dimenticanza e, per dirla in maniera semplice, si vuol provare a vedere come le cose appaiono se si comincia a pensare dallo Spirito o, meglio, se si cerca di collocare ogni verità della fede - come dice il titolo del corso - nell'orizzonte dello Spirito.

La dottrina, è ovvio, rimane sostanzialmente la stessa, ma l'orizzonte si allarga e la comprensione si approfondisce: Cristo, l'uomo, la Chiesa, la ricerca religiosa dell'umanità possono apparirci in una luce più vicina all'insondabile ricchezza del mistero. E, speriamo, anche più vicina al bisogno di salvezza degli uomini di oggi.

Programma del corso di Teologia

- 9 ottobre *La creazione: cammino del mondo verso Dio*
ROMEO CAVEDO
biblista e docente di Teologia sistematica al Seminario Vescovile di Cremona
- 16 ottobre *Gesù: concepito per opera dello Spirito Santo, donatore dello Spirito*
GIACOMO CANOBBIO
docente del Seminario Vescovile e dell'Università Cattolica di Brescia
- 23 ottobre *L'uomo nuovo: la vita cristiana nello Spirito*
FRANCO MANENTI
docente di Antropologia teologica nello Studio teologico dei Seminari di Crema e Lodi e nel Seminario del P.I.M.E (Monza)
- 30 ottobre *La Chiesa: lo Spirito, anima dei sacramenti, dell'istituzione, della libertà cristiana*
GIACOMO CANOBBIO
- 6 novembre *L'esperienza cristiana: movimenti e risvegli in nome dello Spirito*
ALDO NATALE TERRIN
docente di Fenomenologia religiosa e Scienze del linguaggio all'Istituto di Liturgia pastorale "Santa Giustina" di Padova

13 novembre *Le religioni: verità e salvezza grazie allo Spirito*

ALDO NATALE TERRIN

Le lezioni si terranno, tutte al giovedì, presso la sede del Centro alle ore 18.00.

ECUMENISMO

Sono in programma due incontri sul tema «I giudizi morali nella Bibbia».

Giovedì 27 novembre il rabbino capo della Comunità ebraica di Venezia, rav. Roberto Della Rocca, tratterà l'argomento secondo la tradizione ebraica, mentre giovedì 4 dicembre il pastore valdese Daniele Garrone lo illustrerà nella prospettiva evangelica. Gli incontri si terranno presso la sede del Centro alle ore 18.00.

NOTIZIE

A Maria Vingiani, fondatrice e presidente emerita del Segretariato Attività Ecumeniche, è stata conferita dal Papa l'onorificenza di *Domina Sancti Gregorii Magni*, in giusto riconoscimento della sua intelligente e instancabile azione ecumenica (cominciata a Venezia cinquant'anni or sono). Il Centro Pattaro se ne rallegra vivamente.

L'ambasciata di Israele in Italia ha fatto pervenire un attestato di benemerita a Teresa Salzano per il suo impegno di studio e ricerca sull'ebraismo nel decennale del gruppo da lei fondato a Padova per il dialogo ebraico-cristiano. Ci ralleghiamo con la nostra collaboratrice.

CENTRO di STUDI TEOLÓGICI GERMANO PATTARO PALAZZO BELLA VITA - CAMPO SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041/5238673

NOTIZIARIO

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
Bruno Bertoli, Maria Angela Gatti, Paolo Inguanotto,
Maria Leonardi, Paola Mangini, Luca Polesello, Paolo Emilio Rossi.

Segreteria
Caterina Novello
Nicola Penzo

Progetto grafico
Alberto Prandi

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. e Fax 041/5238673

Stampa:
Poligrafica s.n.c. Venezia

Fotocomposizione:
CompuService s.n.c. Venezia

NOTIZIARIO

Organo
del Centro di Studi Teologici
"Germano Pattaro"
dello Studium Cattolico Veneziano

Anno X, n. 3
luglio-settembre 1997
Pubblicazione trimestrale
Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/50%

SOMMARIO



_____ Pag. 1
"HA EVANGELIZZATO CON
QUELLO CHE ERA"
Mario Cantilena



_____ Pag. 3
LIBERTÀ E GRAZIA
NEL PENSIERO DI AGOSTINO
Giorgio Maschio



_____ Pag. 7
ALL'EUCARESTIA CON LA BIBBIA NEL CUORE:
LA MENSA DEL PANE, PREGHIERA EUCARISTICA
INTESSUTA DI BIBBIA
Ermenegildo Manicardi



_____ Pag. 11
LE FORZE GENERATRICI DELLA CHIESA:
SPIRITO, CARISMA, PAROLA
Augusto Barbi



_____ Pag. 14
VITA DEL CENTRO
PATRISTICA
TEOLOGIA
ECUMENISMO
NOTIZIE

XI anniversario della morte di don Germano 1986 - 1997

Per ricordare don Germano ad undici anni dalla sua morte sarà celebrata una liturgia eucaristica venerdì 26 settembre alle 18.30 nella chiesa di Santo Stefano.

Lecture: Ag 1,15-2,9; Sal 42; Lc 9, 18-22