

Il vangelo dello Spirito

di DOMENICO GRAZIANI

Ripercorrendo la storia del dogma e della teologia trinitaria, si è coinvolti, in maniera sempre più stretta, in un'ammirevole avventura: l'avventura del pensiero che, secondo le sue leggi, intuisce, cerca di definire, accoglie il contenuto che lo interessa (in questo caso nella infinitezza che deve caratterizzarlo anche per l'orizzonte metodologico della conoscenza); l'avventura dell'uomo, nella totalità del suo "sentimento", per la quale il "divino" può essere l'ambito di esercizio e di espansione della volontà nella sua espressione più esaltante, ma è ancor più il "soggetto" (persona) di una rap/ripresentazione che ti riporta, in dolce memoria, alla verità delle tue origini, alla stabilità della tua consistenza e della tua pace, al fervore della tua speranza.

L'avventura si sviluppa in maniera paradossale: ne è garantita la possibilità, ne sono garantiti gli esiti per la radicalità della posta in gioco (è certa la possibilità e il dato di fatto della conoscenza naturale di Dio, cosicché quelli che non la conseguono sono inescusabili: *Deus via hominis, homo via Dei*; ma è garantita anche la ricchezza sovrabbondante degli esiti stessi, per la quale l'approdo accogliente a Dio non può verificarsi come risultato automatico di un processo, ma conserva sempre la maestà indisponibile della trascendente gratuità. Perciò rimangono senza dubbio intatte nella loro relativa autonomia le parti in questione nel gioco le quali conservano tutta la loro consistenza (*inconfuse, immutabiliter, individe, inseparabiliter*) e quindi la loro responsabilità e la loro libertà, per le quali si rivolgono il "volto", rimane però anche vero che l'esito del gioco non obbedisce alla valentia del giocatore ma è piuttosto in rapporto con la manifestazione del "genius".

Se il "genius" lo intendiamo nel senso esclusivamente antropologico di espressione piena di una identità, delle potenzialità, delle risorse di una persona, di una cultura, di una civiltà, il suo rilevamento ha sempre qualcosa di "sacro", cioè (qui è inevitabile balbettare?!) non entra nella categoria dello scontato, del meccanico, del

definito; esige sempre quella capacità di stupore e di meraviglia (a suo modo "ermeneutica dell'ovvio") che è condizione fondamentale della possibilità e dello sviluppo della stessa ricerca.

Nella prospettiva cristiana parleremo di Dio in noi, di noi in Dio (*Deus in homine, homo in Deo*), di Parola che si incarna in un grembo fecondato, riempito dalla potenza dello Spirito (Gerusalemme Terra-Madre), di Spirito incarnato, di carne spiritualizzata, di divino-umanità, di divinizzazione; ci troveremo qualificati come portatori dello Spirito; coglieremo soprattutto la realtà dello Spirito come manifestazione della Maestà, la cui "tremenda" indisponibilità costituisce non motivo di distacco pauroso ma di godimento più fervido nella realtà del dono, tanto più ricco quanto più povero tu ti ritrovi; tanto più alto e maestoso quanto più basso e indegno sei al suo cospetto: tanto più gratuito e regalato quanto più immeritato; tanto più splendido quanto più in esso tu, per grazia, ti ritrovi indiato (santo ed immacolato al cospetto di Dio, per "condizione").

Esprimiamo così il sentimento fondamentale che accompagna la nostra riflessione sullo Spirito, alla quale, in ossequio alle indicazioni proposte per il 1998 dal nostro venerato Giovanni Paolo II per la preparazione del Giubileo del 2000, vogliamo dedicare questo primo numero del nuovo anno della nostra rivista.

Più in particolare vogliamo dire questo.

La scoperta dello Spirito è la scoperta che l'essere autentico dell'uomo (il suo essere più pieno, più compiuto) è l'essere dello Spirito; ci sembra cioè sufficientemente chiara la tendenza, per lo meno ai livelli più maturi del pensiero dell'insostenibilità di una frammentazione e di una divaricazione manichea; la frammentazione può certo favorire, per facilità di presa, la concupiscenza del possesso, ma l'episodicità e la parzialità di ogni parcellizzazione non possono offuscare la pienezza e la suggestione del godimento della unità, della verità, della totalità.

Rimane fervida la suggestione dell'unità teilhardiana, anche se contemporaneamente si percepisce il bisogno di una sua migliore definizione e collocazione. Resta comunque la consapevolezza che una visione della storia che voglia procedere per l'identificazione sistematica delle parti "in lotta" e per l'inquadramento sistematico in un quadro progettuale nel quale compaiano solo vincitori e vinti, buoni e cattivi, rimane fin troppo schematica e che la verità delle cose ultime segue piuttosto un andamento elicoidale, al quale soprasiede non un dinamismo di retribuzione, ma piuttosto un dinamismo di redenzione. *L'eschaton* resta la redenzione. La storia del no-

stro tempo resta pur sempre *Heilsgeschichte*, storia sacra, storia di redenzione. Non ogni avvenimento è redentivo, non ogni segno storico è segno di storia di salvezza, ma il quadro generale di riferimento resta pur sempre quello della salvezza. Questa è la speranza cristiana.

Perciò diciamo che la riscoperta dello Spirito è *kairòs* di grazia, è ierofania, è teofania. Qualcuno può parlare dello Spirito, può richiamare allo Spirito, solo perché è lo Spirito che parla. «Chi ha sete [Vg: «*si quis sitit...*»] venga a me e beva. Dall'intimo di chi crede in me scaturiranno fiumi d'acqua viva» (Gv 7,38); «Io sono misero ed indigente, ma il Signore ha cura di me» (Sal 39,18). «*Si quis...*»: sappiamo che la subordinazione in questo caso non è affermazione di una condizionante anteriorità cronologica ma di una "simultaneità ontologica". Il richiamo allo Spirito, la voce dello Spirito (intendiamo qui il «di» in senso di genitivo oggettivo) è la manifestazione di Dio nella gloria dell'Oreb. Se pressante è il richiamo (come di fatto è), pressante è la presenza. Questo momento di chiesa è pertanto momento teofanico per eccellenza. «Le meraviglie del Signore sono troppe per essere contate» (Sal 39,6): infinito è il seme, infiniti i frutti.

La sublime trascendenza del cammino che conduce a Dio, l'onnipotenza di Dio non toglie la responsabilità dell'uomo. I teologi parlano di «merito ontologico», per dire la capacità effettiva di merito proveniente dalla grazia, la redenzione effettiva della persona. Il carattere testimoniale della fede-rivelazione, l'improrogabilità dell'*auditus fidei* impone l'urgenza assoluta («*vae mihi nisi evangelizavero*») della evangelizzazione. L'approdo allo Spirito non è in verità se non viene evangelizzato lo Spirito non come risultante di visioni dell'uomo più o meno raffinate o eccentriche ma condizione effettiva di esistenza, ambito di vita (come l'acqua per il pesce), potenza benefica infinita, assoluto divino, relazione sussistente, Persona-mistero.

Ci si accorge che ascoltare lo Spirito è accorgersi che è lo Spirito che parla.

Del "discorso" dello Spirito vogliamo mettere in evidenza alcuni tratti. Si riconosce che Dio è grande in bontà, compassione e misericordia; l'esperienza della comunione è posta nell'intimo, dove si avverte il fremito della tenerezza. Non ci si sente salvati per l'opera di un inviato o di un angelo, ma perché sollevati, portati su di sé da Dio stesso. Egli sente l'appartenenza: in essa si esprime il suo zelo e la sua potenza; si percepisce che egli domina sul suo popolo e per questo il suo nome è invocato su di esso. Dio fa dei progetti, "per

farsi un nome", ha delle "speranze" ("essi non mi deluderanno"); diventa "nemico", sperimenta l'avversione; reagisce ("fa guerra"), si risente ("vagano lontano dalle mie vie", "sono gente dal cuore indurito"). Si avverte certo il limite dell'immagine antropologica, ma, d'altra parte, Dio non può essere forzato alla insensibilità. Egli inoltre fa uscire, fa camminare, fa avanzare con sicurezza ("divide le acque"), guida al riposo. Dall'esperienza dell'abbandono dei padri viene stimolato il "ricordo" (operante nelle più profonde fibre dell'essere, non semplice riconoscimento) che Dio è padre in assoluto e redentore. Il punto nodale nell'accoglienza del discorso dello Spirito è la ricerca di un rapporto tra l'esaltazione della Paternità divina e il sentimento dell'abbandono fiducioso vissuto come sacrificio vivente, gradito, gioioso al Padre.

Il rapporto viene trovato nella profonda percezione (essa stessa "miracolo" di una rivelazione) di una profonda unità per la quale si vive una "dissociazione del diverso" ed una "sintesi dell'identico". L'uomo può dire, in qualche modo, giungendo per gradi di purificazione alla verità, "il mondo è la mia volontà". È l'esperienza della reciprocità, dell'essere in relazione all'altro, che non si perde nella chiusura del soggetto nell'elevazione infinita della sua realtà o nella negazione della distinzione. È l'unità che apre e sostiene la pluralità, non velo o sogno ma irradiazione, sostanzialmente identica per partecipazione ("siete dei"). L'esperienza di questa unità radicale si fa invocazione fiduciosa passando attraverso l'esperienza dell'abbandono di ogni altro radicamento intermedio e, questa è la meraviglia, trovando in questo abbandono l'apertura alla sicurezza massima della paternità divina: «per amore del tuo nome»! L'inno fiducioso, prima che essere fatto morale, è evento di rivelazione, fatto teologico, ierofania, teofania. Sperimentare l'abbandono del Padre diventa non uno stimolo ad ergersi contro qualcuno ma una spinta a ritrovare con la propria autonomia la propria autentica libertà, la propria salvezza: essere conosciuto, riconosciuto, amato dal Padre vero. Quando questo avviene sussultano i monti, si squarciano i cieli: evento di grazia, gioia tenera ed intensissima.

Non si tratta di negare o ridimensionare i propri rapporti terreni, ma di coglierli nella loro più autentica realtà: luce da Luce. Volerli considerare separatamente da Dio significherebbe dare loro una consistenza solo apparentemente solida; in realtà avverrebbe una cosificazione banalizzante, si avrebbe una perdita di sostanza.

Nello Spirito il Padre è visto nella gloria del nome. Non è l'umano che dà nome al divino, ma al contrario il divino che dà nome al-

l'umano; l'idealità trascendentale è l'intima essenza del processo. Io non definisco il Padre dai padri, ma guardo i padri secondo come guardo il Padre. Il Figlio può guardare al Padre, perché è il Padre che lo "accredita".

Si stabilisce una connessione per la quale, se possiamo dire *fili in Filio*, potremo anche dire *patres in Patre*; non corrisponde solo ad una legge fisiognomica o patognomica ma ha una profonda verità ontologica: *qualis Pater talis Filius*. Nella paternità comprensiva, alla luce dello Spirito, possiamo dire, in qualche modo: *qualis Pater talis pater*.

Qualunque sia il modello sociale al quale ci si riferisce per intendere la figura del Padre, rimane vero che qualsiasi modello è un riflesso per una parte di quello che già nel concetto di Padre è contenuto. L'abbandono al Padre e l'affinamento del concetto di Padre non risultano dall'esperienza, che per questo sarebbe contraddittoria ("i padri ci hanno abbandonato"), ma l'esperienza la interpreta, la creano, la muovono, la esaltano: «Tu sei nostro padre»: nell'abbandono dei padri noi non diciamo più "non c'è più paternità...", "non c'è più *pietas*", ma al contrario, affermiamo ancora di più il padre. Questo non è rifugio, alienazione; non corrisponde a nessun automatismo psichico. Muove i creatori! *In Spiritu creatore!*

A livello, per così dire, più operativo, l'accoglienza dello Spirito significherà per noi cristiani e per le nostre comunità ecclesiali:

- favorire con la Parola, la preghiera, il sacrificio vivente della comunione e dell'amore il sorgere di spazi nei quali la persona possa ascoltare ed accogliere il lieto annunzio dello Spirito, del Dono.
- Affermare la realtà del dono da cogliere come pienezza di consistenza e non depauperamento ontologico, affermazione di consistenza di un essere vero e pieno e onnipotente di fronte alla seducente ma apparente ricchezza di ciò che in effetti è miseria chiusa, asfittica, nauseante. Dio che dona, Dio donante-donato: questo è lo Spirito; in lui abbiamo accesso per il Figlio, al Padre, nella sublime ricchissima comunione del dialogo Trinitario, nel quale trova luce piena e superamento di ogni smacco ogni autentica desiderata comunione.
- Instaurare nelle forme più vive il dialogo con riforme di struttura che servano per offrire la possibilità di autentici vitali scambi personali.

In questa prospettiva si collocano i contributi di questo nostro numero di *Vivarium*.

L'articolo di Vincenzo Lopasso, nel parlare della dipendenza di Geremia da Isaia, vuole favorire una conoscenza più approfondita di queste gigantesche "voci dello Spirito"; Armando Augello e Antonio Staglianò propongono una riflessione più sistematica sull'accoglienza dello Spirito e l'affermazione del Monoteismo e della dottrina trinitaria. Nicola Criniti offre un originale contributo sulla pedagogia nelle fonti dell'ordine francescano: alla scuola del Poverello per apprendere la pedagogia del Cristo, la pedagogia dello Spirito. Altri segni vengono colti nell'esperienza cristiana: in quella più antica (si colloca qui il contributo di G. De Simone nella presentazione del testo recente del p. Cattaneo sui ministeri nella Chiesa antica), nella testimonianza di A. Lombardi (ad opera di Natale Colafati), di Giuseppe Lazzati (a opera di Raffaele Zunino), nella vita della Chiesa di Calabria (per il contributo di Gabriele Bilotti - Domenico Graziani e di Francesco Milito su "Paola 3").

Con questo numero *Vivarium* registra un avvicendamento di responsabilità. Al posto di don Antonio Staglianò e di don Serafino Parisi subentrano, sempre dell'Istituto Teologico Calabro di Catanzaro che ne cura la pubblicazione, don Domenico Graziani e don Vincenzo Lopasso. A nome di tutto l'Istituto esprimiamo la gratitudine e l'ammirazione per il lavoro fatto e per i risultati conseguiti a chi ci ha preceduti; per noi la professione dell'impegno solerte e fiducioso affinché la rivista sia sempre più ricca, accogliente, dialogante, per il servizio della verità, della Chiesa, del mondo. *Omina laeta... ad multos annos!*