

LA TRINITÀ NEL NUOVO TESTAMENTO

SOMMARIO: Cristocentrismo e struttura trinitaria - Gesù Signore - Il Figlio e il Padre - Lo Spirito - Le formule trinitarie - Conclusione.

Trattandosi di un tema neotestamentario già ampiamente studiato, questa nostra lettura assume inevitabilmente la fisionomia di una sintesi, se possibile con qualche riflessione ermeneutica e teologica in più⁽¹⁾.

Anche il punto prospettico che assumiamo è del tutto sintetico: verificare se la lettura trinitaria dell'evento cristologico sia interna all'evento stesso, o non invece una sorta di sovrapposizione dall'esterno. Come osserva

(1) Fra gli studi monografici sulla Trinità nel Nuovo Testamento citiamo: P. AUBIN, *Dio Padre, Figlio, Spirito. La Trinità alla luce della Bibbia*, Torino 1978; G. DELFING, Treis, in GLNT XIII, 1385 ss (in particolare 1403-1405); F. FESTORAZZI, *Rivelazione biblica di Dio*, AA.VV. *I teologi del Dio vivo. La trattazione teologica di Dio oggi* (II Congresso nazionale ATI), Milano 1968, 65-125 (in particolare 80 ss); F.J. SCHIERSE, *Rivelazione neotestamentaria della Trinità*, in *Mysterium Salutis* 3, 111-168; Y. TREMEL, *Remarques sur l'expression de la foi trinitaire dans l'Église apostolique*, LumVie 29 (1956) 41-66; G. WAINWRIGHT, *The Trinity in the New Testament*, London 1962.

Fra le teologie bibliche generali del Nuovo Testamento citiamo: R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985 (ed. ted. 1977); H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972 (ed. ted. 1968); L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento. 1. L'opera di Gesù nel suo significato teologico*, Brescia 1982 (ed. ted. 1975); 2. *Molteplicità e unità della testimonianza apostolica di Cristo*, Brescia 1983 (ed. ted. 1976); W.G. KÜMMEL, *La teologia del Nuovo Testamento. Gesù. Paolo. Giovanni*, Brescia 1976 (ed. ted. 1969); ED. LOHSE, *Compendio di teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1987 (ed. ted. 1984); K.H. SCHELKLE, *Teologia del Nuovo Testamento, II. Dio era in Cristo*, Bologna 1980 (ed. ted. 1973).

Fra gli studi di cristologia neotestamentaria: M. HENGEL, *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica* (Studi biblici 67), Brescia 1984 (ed. ted. 1977); G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia* (Studi biblici 88), Brescia 1989; L. SABOURIN, *La cristologia a partire dai testi chiave*, Brescia 1989 (ed. fr. 1986); F.J. SCHIERSE, *Cristologia*, Gdt 153, Brescia 1984 (ed. ted. 1979); H. SCHLIER, *Gli inizi del credo cristologico*, in AA.VV. *La storia della cristologia primitiva* (Studi biblici 75), Brescia 1986 (ed. ted. 1979), 15-70; J. SCHMITT, *La genesi della cristologia apostolica*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, Dogmatica I, Brescia 1985 (ed. fr. 1982), 147-208; G. SCHNEIDER, *Questioni neotestamentarie* (Studi biblici 33), Brescia 1975 (ed. ted. 1971); G. SEGALLA, *La cristologia del Nuovo Testamento* (Studi biblici 71), Brescia 1985.

Kasper⁽²⁾, ciò che importa è vedere *se e in che modo* la struttura trinitaria sia la struttura fondamentale della rivelazione, tanto nel suo farsi (l'evento) quanto nel suo coinvolgerci (l'esistenza cristiana). Questo esige che la nostra lettura non si fermi alla superficie dei testi, ma scenda in profondità, cercando — appunto — il fondamento e la «logica interna»⁽³⁾ dello sviluppo trinitario. È soprattutto questo che intendiamo quando parliamo di sintesi.

Ma ci sono due particolari da chiarire, che non sempre l'indagine biblica sembra tener presenti. Il primo è che parlando di coerenza interna — M. Hengel parla di «interna necessità»⁽⁴⁾ — non si deve pensare in alcun modo a un processo di deduzione geometrica, di cui l'uomo si impossessi dall'esterno, una volta poste le premesse; bensì a una esplicitazione che dall'interno e gratuitamente si dona alla coscienza credente, e di cui Dio mantiene l'iniziativa. La coerenza va perciò colta all'interno dell'esperienza della fede, non al di fuori. Tuttavia resta possibile, e doveroso, verificare se il percorso dell'esplicitazione è stato coerente o se, invece, è avvenuto per sovrapposizioni di cui non si coglie alcun interiore legame.

Ma va precisata anche l'idea di esplicitazione e di sviluppo. Certe letture bibliche sembrano obbedire più a logiche evoluzionistiche preconcepite che a dati di fatto. Un testo strutturato trinitariamente non è necessariamente più recente di un testo puramente cristologico. Ha ragione M. Hengel⁽⁵⁾ quando afferma che lo sviluppo della cristologia fu straordinariamente rapido. Sia pure con qualche differenza, ma anche con molta verità, si può dire lo stesso anche della fede trinitaria. Certo nel Nuovo Testamento non si parla della Trinità come se ne parlerà successivamente nel dogma. Ma non è questo che cerchiamo. Vogliamo semplicemente sostenere che la «struttura trinitaria» dell'evento salvifico si è affacciata molto presto alla coscienza delle comunità cristiane. E siamo anche convinti che l'esplicitazione non va solo intesa in una linea evolutiva (che pure è, a grandi linee, riconoscibile), ma anche in una sorta di esplosione a raggiera. Le varie tradizioni trovano la loro unità non in uno sviluppo successivo, l'una dopo l'altra, ma nel fatto

Molto utili (anche per il biblista!) gli studi sistematici, per esempio: W. BREUNING, *La dottrina trinitaria*, in *Bilancio della Teologia del XX secolo*, III, Roma 1972, 26-43; P. CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984; A. DELZANT, *La communication de Dieu*, Paris 1978, 285-314; B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, 1985; W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1984 (ed. ted. 1982), 324-331; E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Brescia 1982 (ed. ted. 1978): in particolare 447-514; Y. LABBÉ, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris 1987, 173-188; G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Paris 1969; J. MOLTSMANN, *Il Dio Crocifisso* Brescia 1973; J. O' DONNELL, *Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 1989; M. SERENTHÀ, *La teologia trinitaria oggi*, in *RivCIII* 9 (1987) 576-582; 10 (1987) 658-665: l'autore prende in esame J. Moltmann, W. Kasper, B. Forte.

(2) Cfr. W. KASPER o.c. 325.

(3) Anche M. HENGEL (o.c. 100) parla — a proposito però dello sviluppo della cristologia — di «logica interna».

(4) O.c. 103-104.

(5) O.c., *passim*.

che tutte, a modo loro, si sforzano di esprimere il medesimo evento di Gesù Cristo.

Come filo conduttore principale della nostra lettura prendiamo le «formule di fede», non importa se kerigmatiche o catechetiche o liturgiche. Per il nostro scopo la distinzione non ci sembra rilevante. Scegliamo la via delle formule non per la loro antichità, né perché esprimono generalmente la fede comune, ma per la loro sinteticità, in grado di offrirci dei punti di osservazione particolarmente panoramici, sia in estensione che in profondità. Siamo consapevoli del rischio di una certa astrattezza, che però pensiamo di evitare mantenendo le formule nei loro contesti letterari e teologici. Il che significa che, guidati dalle formule di fede, ci lasciamo condurre verso i testi narrativi e parenetici e, soprattutto, verso le grandi sintesi teologiche: la tradizione sinottica, Paolo e Giovanni.

Cristocentrismo e struttura trinitaria

Nel suo studio ormai classico sulla fede delle prime comunità cristiane⁽⁶⁾, O. Cullmann ha ragione quando scrive che «non si ha... il diritto di affermare che gli scrittori del Nuovo Testamento e dell'antica chiesa, là dove non parlano se non del Cristo, non citano che una *parte* d'una *confessione tripartita*»⁽⁷⁾. In realtà nella confessione cristologica non è contenuta una parte soltanto della fede, ma tutta la fede.

Dal fatto, poi, che la grande maggioranza delle confessioni comporti un solo articolo cristologico, mentre sono meno numerose quelle bipartite (formulate in ambiente pagano dove la fede nell'unico Dio andava affermata, mentre in ambiente giudaico la fede in Dio andava da sé)⁽⁸⁾, e dal fatto che ancor meno numerose sono le confessioni trinitarie, Cullmann conclude — anche qui giustamente — che «la proclamazione del Cristo è il punto di partenza di ogni confessione trinitaria»⁽⁹⁾. Ciò è provato anche dal fatto che se esistono confessioni in cui solo Cristo è direttamente nominato, non ne esistono invece in cui egli sia assente. Ci sembra però che Cullmann paghi qualche cedimento a un preconconcetto evoluzionistico, quando — sulla scorta degli stessi motivi — conclude che «ciò suggerisce l'idea di uno sviluppo *lineare* della confessione in un solo articolo alla confessione in due articoli, e da questa alla confessione in tre articoli»⁽¹⁰⁾.

Lo stesso Cullmann, tuttavia, sembra introdurre qualche attenuazione

(6) O. CULLMANN, *Le prime confessioni di fede cristiana*, in *La fede e il culto della chiesa primitiva*, Roma 1974, 63-122.

Vedi pure: J.N.D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica*, Napoli 1987 (ed. or. London 1950); P. BENOIT, *Les origines du symbole des apôtres*, in *Exégèse et théologie*, vol. 2, Paris 1961, 193-211; H. CONZELMANN, *Le origini del cristianesimo*, Torino 1976, 64-65; J. GUILLET, *Le prime parole della fede*, Bologna 1979.

(7) O.c. 93.

(8) O.c. 96-97.99. Vedi anche H. CONZELMANN, *Teologia*.... o.c. 122.

(9) O.c. 97.

(10) O.c. 94.

nella sua ricostruzione troppo schematica, quando afferma che non si deve pensare che ogni tappa dello sviluppo abbia soppiantato la precedente. In realtà, almeno per un certo tempo, i tre tipi di confessione hanno convissuto *simultaneamente* (11). Ciò significa che non sono state avvertite rotture nel passaggio da una formula all'altra, né contraddizioni nella loro simultanea presenza.

O. Cullmann ha completamente torto quando ritiene che lo sviluppo delle formule cristologiche in formule trinitarie alla fin fine, e nonostante tutto, abbia falsificato la sostanza del cristianesimo, oscurandone il centro cristologico: «Più la confessione si allunga col tempo e più cresce il pericolo di uno spostamento del centro di gravità» (12). Questo perché non più Cristo, ma Dio è al primo posto. A questa conclusione Cullmann giunge perché la sua lettura — puntuale dal punto di vista fenomenologico e formale — è insufficiente dal punto di vista ermeneutico.

Al contrario di quanto Cullmann afferma, sosteniamo che proprio la struttura di fondo dell'evento cristologico è trinitaria, e solo nella percezione di questa struttura trinitaria si può cogliere il Cristo nella sua identità e nella sua pienezza (13). La fede trinitaria non oscura la centralità di Gesù Cristo, ma la definisce, mostrando che si tratta di una centralità dinamica, in un certo senso circolare, il cui scopo ultimo è di manifestare il Padre.

Almeno due critiche si possono muovere alla lettura di O. Cullmann, che con il suo studio ha influenzato molti esegeti (14) al punto da costituire una sorta di luogo comune. La prima — a parte qualche cedimento, già notato, al preconconcetto evoluzionistico — è un errore di prospettiva «che dà troppa importanza alle confessioni di fede e non sufficiente all'insieme della predicazione apostolica contenuta nel kerigma» (15). Del resto, basterebbe notare che *tutte* le tradizioni neotestamentarie leggono trinitariamente l'evento cristologico — sia la storia di Gesù sia l'esperienza cristiana — e a fronte di questa massiccia testimonianza non è corretto appellarsi a poche formule unicamente (in apparenza!) cristologiche. Diciamo «in apparenza», perché già nell'affermazione di «Gesù Signore» non soltanto è contenuta una inattesa rivelazione riguardante Gesù, il *Crocifisso*, ma anche una inattesa rivelazione riguardante *quel Dio* che lo ha innalzato.

(11) O.c. 94. Si deve ammettere, scrive Cullmann (p. 96) una «diversità di costruzioni simultanee».

(12) O.c. 108. In un altro passo Cullmann si mostra però più sfumato, scorgendo un rischio più che un tradimento: «Se è vero che le confessioni più sviluppate hanno indebolito, come abbiamo visto, il carattere cristocentrico della fede del Nuovo Testamento e devono essere interpretate alla luce di quella formula primitiva di cui abbiamo constatato l'importanza per la comprensione storica e teologica della dottrina cristiana, *non è men vero* che quella formula ha bisogno, a sua volta, di essere esplicitata» (o.c., 121).

(13) W. Kasper conclude all'opposto di Cullmann: «La confessione cristologica non può tradursi se non in confessione trinitaria. Con la confessione trinitaria sta e cade la fede in Cristo e il nostro essere cristiani» (o.c., 331).

(14) Per la critica a O. Cullmann vedi J.N.D. KELLY, o.c.; P. BENOIT, o.c., 206ss; F. FESTORAZZI, a.c., 103-105.

(15) F. FESTORAZZI, a.c., 103.

Che le formule unicamente cristologiche non siano da sopravvalutare è suggerito anche da un dato che Cullmann stesso rileva, e cioè che le diverse formule hanno vissuto simultaneamente, almeno per un certo tempo. Questo significa — da una parte — che le chiese neotestamentarie non hanno visto la formula trinitaria come una formula piena e quella cristologica come incompleta, tale da dover essere abbandonata; né hanno considerato — d'altra parte — la formula cristologica come una formula apostolica, attendibile, e quella trinitaria come una indebita sovrapposizione. Mettere in contrasto le due formule, o quasi in contrasto, non ci sembra criticamente corretto. Alla stessa conclusione ci conduce la constatazione che le formule in un solo articolo sono state accolte anche nelle tradizioni in cui la lettura trinitaria dell'evento cristologico è già molto approfondita, come Luca (At. 8,37), Paolo (1 Cor. 12,3) e Giovanni (1 Gv. 2,22; 4,2). Evidentemente non sono state viste rotture né incongruenze.

La seconda critica che muoviamo a Cullmann è di ordine teologico, e in parte l'abbiamo già suggerita. O. Cullmann sembra immaginare la centralità cristologica in modo troppo statico, mentre invece si tratta di una centralità, se così la vogliamo chiamare, di ordine dinamico e relazionale. Non è vero che per i primi cristiani la «novità» era soltanto Gesù Cristo, mentre l'idea di Dio andava da sé. In realtà nell'evento di Gesù Cristo si è manifestato un Dio che ha agito con tratti di *sorprendente novità* ⁽¹⁶⁾. La novità cristiana è costituita dalle due polarità (da Cristo al Padre e dal Padre a Cristo), non da una sola, ed è quando il cerchio si salda che si comprende appieno lo stesso evento cristologico.

Gesù Signore

Non tutto ci interessa della formula «Gesù Signore», comunemente considerata la confessione più antica e sintetica della fede cristiana. Non possiamo però trascurarla, perché, oltre che essere «l'espressione sintetica di tutta la fede cristologica» ⁽¹⁷⁾, è anche — e per lo stesso motivo — il germe di tutta la fede trinitaria. Naturalmente ci limitiamo ad alcuni aspetti che toccano più direttamente il nostro tema.

I principali contesti letterari in cui troviamo la formula ⁽¹⁸⁾ lasciano scorgere molto bene i probabili «luoghi» ⁽¹⁹⁾ in cui la formula ha avuto vi-

(16) Questo non impedisce che nei tratti della novità cristiana sia racchiusa una profonda continuità con la concezione anticotestamentaria di Dio. Di questo però qui non ci occupiamo.

(17) F. SCHIERSE, *Cristologia*, o.c., 90; G. SCHNEIDER, o.c., 138, giunge a dire che il vangelo non è altro che «lo svolgimento letterario adatto della confessione *Gesù è il Cristo*».

(18) Accanto alla formula «Gesù Signore» troviamo «Gesù è il Cristo» (1 Gv. 2,22; 5,1), «Gesù è il Figlio» (1 Gv. 4,15; 5,5; At. 8,37), «Gesù è venuto *in carne*» (1 Gv. 4,2; 2 Gv. 7). Sono formule sostanzialmente identiche (a parte le sottolineature indotte dall'eresia, come in 1 Gv. 4,2) che contengono ed esprimono — anche in epoca tarda, quando la coscienza trinitaria era viva — la confessione decisiva.

(19) Cfr. L. GOPPELT o.c., 2, 451.

ta: la celebrazione liturgica (Fil. 2,11), il battesimo (Rom. 10,9), la predicazione missionaria (At. 2,36), l'assemblea comunitaria (1 Cor. 12,3). Quest'ultimo contesto suggerito da Paolo è particolarmente interessante, perché da un lato mostra che solo lo Spirito apre l'esperienza cristiana al riconoscimento di Gesù Signore, e dall'altro mostra che «Gesù Signore» — quindi il dato cristologico — resta il criterio primario, irrinunciabile per discernere lo Spirito.

«Gesù Signore» rinvia, anzitutto, all'evento pasquale, che tutti considerano, e giustamente, il luogo che ha dischiuso alla comprensione dei discepoli il significato dell'evento salvifico. «È l'esperienza pasquale — scrive, ad esempio, G. Jossa⁽²⁰⁾, riportando un pensiero divenuto comune — che ha condotto i discepoli a riflettere teologicamente sulla persona di Gesù e sulla precisa sua collocazione nel piano di salvezza. E da questa esperienza fondamentale è scaturita tutta quanta la successiva cristologia della comunità palestinese». Che sia stata l'esperienza pasquale ad aprire i discepoli alla comprensione di Gesù e della sua esistenza è detto indirettamente, ma chiaramente, anche da Marco (e certo già prima nella tradizione che egli ha raccolto), il quale nel suo racconto sottolinea ripetutamente l'incomprensione dei discepoli. Questa incomprendimento rinvia alla comprensione successiva, che non può essere altro che l'appuntamento in Galilea (14,28; 16,7). Tutto questo è poi messo a tema con grande puntualità nel vangelo di Giovanni⁽²¹⁾, il quale si serve della categoria del «ricordo» (14,26;), categoria che rinvia necessariamente alla storia di Gesù, ma anche nel contempo all'attività della comunità che, nella luce della risurrezione e dello Spirito, comprende e approfondisce.

«Gesù Signore» — giova forse sottolinearlo — non rinvia di per sé direttamente all'evento della risurrezione, ma piuttosto alle *apparizioni* del Risorto ai discepoli e alle molteplici esperienze della sua *presenza*, che la comunità cristiana viveva. È in questo spazio di esperienza che la coscienza credente percepirà sempre più chiaramente l'attività dello Spirito.

«Gesù Signore» non equivale a «Gesù risorto», perché — al di là dell'approvazione di Dio che ha accolto il Crocifisso nella vita eterna, come poteva avvenire nel caso di un qualsiasi martire — «Signore» indica da un lato una collocazione sul piano del divino, una partecipazione alla gloria di Dio, e dall'altro indica la presenza attiva e autorevole (la signoria, appunto) del Risorto nella comunità. Per questo il gesto di Dio che risuscita Gesù non è solo un gesto che ha approvato il Crocifisso, ma un gesto che ne ha rivelato l'identità.

La confessione «Gesù Signore» afferma che Gesù è il Signore, non un signore accanto ad altri (1 Cor. 8,6). Ma questa signoria di Gesù non va certamente immaginata come indipendente da quella di Dio, né come ad essa esteriore. I primi cristiani non pensavano certamente a un Signore accanto

(20) *Dal Messia al Cristo*, o.c., 112-113.

(21) Vedi F. MUSSNER, *Il Vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico*, Brescia 1968.

ad un altro Signore, bensì al Signore Gesù come specchio dell'unica signoria di Dio. Gesù innalzato può essere proclamato Signore unicamente in quanto specchio perfetto, insuperato, dell'unica signoria di Dio.

«Gesù Signore» è una formula in tensione, quasi l'accostamento di due contrari: il *Gesù* terreno e il *Signore* glorioso, la distanza da Dio e l'innalzamento presso Dio. È solo in un rapporto dialettico di relazione che ci si può accostare all'identità di Gesù. Questo è già chiaro nella formula cristologica più breve e considerata primitiva, all'origine di tutte le altre. Ma se è così, allora è anche chiaro che in questa formula è già presente lo spazio trinitario. E difatti la formula racchiude una duplice tensione: all'interno di Gesù, e fra Gesù e Dio. Fra Gesù e Dio, in quanto Gesù appare nel tempo innalzato e sottomesso. E all'interno di Gesù perché la formula di fede «Gesù Signore» non è un semplice accostamento dei due estremi dell'esistenza di Gesù, bensì l'espressione della consapevolezza, già chiara, che per capire Gesù occorre *simultaneamente* tenere presente le due condizioni della sua esistenza.

Abbiamo sin qui sottolineato che «Gesù Signore» rinvia agli eventi pasquali. Ma con la stessa forza si deve sottolineare anche il suo essenziale rinvio al Gesù prepasquale. Pronunciando il nome «Gesù» i primi cristiani non potevano pensare diversamente. La novità dell'evento pasquale non sta nella semplice approvazione di un martire, che gli uomini hanno condannato e che invece Dio ha premiato. Sta invece nel fatto che Dio ha approvato quel preciso uomo crocifisso, Gesù di Nazaret, che nella sua vita e nelle sue parole ha inteso rivelarlo. Così la pasqua è contemporaneamente rivelazione di chi è Gesù che fu crocifisso e di chi è Dio che lo ha fatto risorgere. La risurrezione, da sola, non avrebbe aperto la via alla cristologia⁽²²⁾, né alla Trinità. La forza rivelatoria della Pasqua sta nel fatto che dischiude il senso di «eventi che concernono il Gesù storico, colui che come uomo nacque e sotto Ponzio Pilato morì»⁽²³⁾.

Si potrà dire molto, e altrettanto discutere, su Gesù di Nazaret, ma difficilmente si potrà contestare che la ragione più profonda che lo ha opposto al giudaesimo non fu soltanto la diversa interpretazione della Legge, bensì un diverso modo di pensare e annunciare Dio⁽²⁴⁾. Ma se lo scontro è stato essenzialmente su Dio (così, per lo meno, lasciano intendere tutti i vangeli e così, dunque, pensavano le prime comunità), allora innalzando il Crocifisso Dio ha voluto dimostrare che Gesù lo aveva *realmente rivelato*. Ha ragione F. J. Schierse⁽²⁵⁾ di affermare che la predicazione di Gesù su Dio è il punto che si accosta «nella maniera più chiara al fondamento radicale della

(22) Cfr. M. HENGEL, o.c., 93.

(23) H. SCHLIER, *Gli inizi del credo cristologico...*, o.c., 56.

(24) Sulla teologia di Gesù si può vedere J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus. Etude exégétique*, Paris 1987; interessante, inoltre è il numero monografico di *La Scuola Cattolica* 2 (1989), che porta significativamente il titolo «La teo-logia» di Gesù. Si veda inoltre O' DONNELL, o.c., 43-50. Egli ritiene che il fondamento della dottrina trinitaria va cercato «nell'esperienza umana che Gesù ha avuto di Dio» (p. 43).

(25) *Mysterium Salutis...*, o.c., 118.

confessione trinitaria». Se poi vogliamo riassumere — il nostro tema, in fondo, non esige di più — in una sola nota la novità del Dio predicato da Gesù, dobbiamo parlare della «forza della sua paternità»: Dio che accoglie, si dona e perdona. E se vogliamo riassumere in una sola nota il modo con cui Gesù si è rapportato a Dio, dobbiamo parlare di «obbedienza radicale e totale dedizione».

Secondo ogni verosimiglianza Gesù di Nazaret ha parlato «molto meno di sé che di Dio, e ciò che colpisce non è tanto la sua autocoscienza, ma la sua coscienza di Dio»⁽²⁶⁾. Gesù ha annunciato il regno di Dio, ma molto raramente ha chiamato Dio *re*⁽²⁷⁾. Il nome abituale è «Padre». Nei confronti della paternità di Dio Gesù non si presenta soltanto come l'annunciatore, ma come uno che *in modo del tutto particolare* la conosce, la sperimenta e l'accoglie. Ciò è mostrato da varie ragioni. Per esempio, la totale dedizione di Gesù alla missione di rivelare Dio come Padre, al punto che nei suoi gesti vuole esserne la trascrizione storica e visibile: così l'accoglienza dei peccatori (Lc. 15). Significativa, inoltre, è la cura con cui distingue il suo personale rapporto col Padre da quello dei discepoli. In proposito non si può non notare il fatto — certamente non creato dalla comunità, che avrebbe avuto, semmai, l'interesse contrario — che i vangeli non dicano mai che egli abbia pregato *insieme* con i discepoli⁽²⁸⁾. Particolarmente rivelatrice, infine, la sua invocazione — davvero insolita, comunque la si valuti⁽²⁹⁾ — nel momento cruciale della passione: *Abba* (Mc. 14,36). Rivolgendosi al Padre chiamandolo confidenzialmente *Abba*, Gesù nel Getsemani manifesta di essere «Figlio», non però anzitutto, o soltanto, nei gesti della potenza, bensì nel miracolo dell'obbedienza.

Da tutto questo, anche se frettolosamente evocato, risulta che Gesù non solo ha sperimentato una singolare vicinanza del Padre, ma che ha vissuto questa vicinanza dentro la più radicale obbedienza. Per Gesù essere Figlio significa l'obbedienza più totale, non la possibilità di usare a suo vantaggio, o a piacimento, la potenza divina (cfr. le tentazioni nel deserto). I primi cristiani giustamente non trovavano nell'obbedienza di Gesù un ostacolo all'affermazione della sua filiazione divina. Al contrario scorgevano proprio nell'obbedienza il luogo in cui questa filiazione si era rivelata, la chiave per comprendere che Gesù è «il Figlio», senza per ciò stesso intaccare l'unica signoria del Padre. La filiazione divina di Gesù non mette a repentaglio — e di questo i primi cristiani erano già consapevoli — l'unicità di Dio, perché si tratta di una filiazione che nulla toglie al primato del Padre:

(26) F.J. SCHIERSE, *ibidem*, 118.

(27) Cfr. G. SCHNEIDER, o.c., 57-58.

(28) Cfr. Mc. 1,35; 6,46; 14,32-42; Lc. 3,21; 5,16; 6,12ss; 9,28ss; 21,1. Il Padre nostro è la preghiera dei discepoli, nella quale però Gesù non include se stesso.

(29) Vedi lo studio classico di J. JEREMIAS, *Abba*, Brescia 1968. Inoltre W. MARCHEL, *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1971. Per una valutazione cfr. G. SEGALLA, *Cristologia...*, o.c., 70-72; S. LANZA, *La cristologia di Gesù. Il Gesù della storia nell'opera di Joachim Jeremias*, Napoli 1983, 124-126.

al contrario, manifesta e afferma questo stesso primato. Più compiutamente questa concezione della filiazione nella dipendenza — che in nulla assomiglia alle successive concezioni subordinazioniste — sarà riespressa nell'affermazione di Colossesi 1,15: «Egli è l'*immagine* del Dio invisibile», dove *immagine* dice nel contempo dipendenza e uguaglianza. Ma questa intuizione è già totalmente contenuta nel modo con cui Gesù ha condotto la sua vita di fronte al Padre. La radicale obbedienza di Gesù — proprio perché radicale — dice nel contempo dipendenza e comunanza. Innalzando il Crocifisso, Dio ha confermato in modo assoluto, per sempre, la verità del suo volto paterno che Gesù ha rivelato, indicando con ciò stesso l'identità di Gesù — e precisamente del Gesù *storico* — quale sua perfetta trasparenza.

Il Figlio e il Padre

Nel Nuovo Testamento ci sono molti testi che descrivono in modo completo la relazione del Figlio con il Padre, anche senza far menzione dello Spirito Santo⁽³⁰⁾. Di questi testi ne scegliamo tre, a motivo della loro pregnanza e della loro sinteticità: l'inno cristologico di Filippesi 2,6-11; l'inno di giubilo di Matteo 11,25-27; il prologo del vangelo di Giovanni (1,1-18).

Ma prima due precisazioni non del tutto inutili per il nostro argomento. È comune affermare che le formule bipartite «devono la loro esistenza alla lotta contro il paganesimo. Quando si trattava di convertire dei pagani, occorreva annunciare, prima della fede in Cristo, una confessione di Dio, in relazione con la confessione giudaica del Dio unico»⁽³¹⁾. Le formule bipartite troverebbero, dunque, la loro origine nella *parenese missionaria*⁽³²⁾. H. Conzelmann non esita poi a dichiarare che «secondo la chiesa primitiva, il cristianesimo *non porta una nuova idea di Dio*. Nella missione ai pagani, però, è necessario evidentemente un insegnamento chiaro su Dio»⁽³³⁾. Si tratta di opinioni che vanno fortemente ridimensionate, anche se non mancano di qualche verità. Certamente l'incontro col paganesimo esige l'affermazione del monoteismo. Ma lo sviluppo delle formule binarie è dovuto essenzialmente a una logica interna, autonoma. È significativo che la spiegazione delle formule bipartite — laddove avviene — non insista generalmente sul monoteismo, bensì sul rapporto Dio-Cristo, il Padre e il Figlio.

La seconda precisazione è che i passi che descrivono la relazione Padre-Figlio senza nominare lo Spirito, non sono necessariamente da far risalire a una tappa dello sviluppo in cui lo Spirito non era ancora affermato. Tanto è vero che questi testi, potremmo dire addirittura quelli più significativi, sono

(30) F.J. SCHIERSE, *Mysterium Salutis...*, o.c., 145.

(31) O. CULLMANN, o.c., 99.

(32) «Mentre l'omologia, che ha il proprio luogo nella liturgia confessa Gesù come Kyrios, la *parenese missionaria* ai pagani ha espressamente riunito l'annuncio di Dio col kerigma di Cristo» (G. SCHNEIDER, o.c., 137-138): cfr. 1 Ts. 1,9ss; 1 Cor. 8,6; Ebr. 6,1ss; At. 17,22-31.

(33) *Teologia del Nuovo Testamento*, o.c., 122.

accolti, utilizzati e fatti propri in contesti in cui la riflessione sullo Spirito non solo è presente, ma molto approfondita.

L'inno cristologico della lettera ai Filippesi (2,6-11) — che indizi letterari e teologici inducono a ritenere sostanzialmente prepaolino, probabilmente già composto prima degli anni cinquanta — è di rara densità teologica e tocca direttamente il nostro tema sotto diversi aspetti, in parte confermando idee già dette, in parte suggerendo spunti nuovi⁽³⁴⁾.

Il movimento dell'inno racconta il cammino di Gesù in tutte le sue tappe fondamentali (preesistenza, esistenza storica, evento pasquale, glorificazione), partendo dalla sua preesistenza «in figura di Dio» (v. 6). Ma questo è un movimento rovesciato rispetto al percorso della meditazione delle comunità cristiane, le quali sono partite dall'evento pasquale, che si è dilatato in avanti, in direzione del riconoscimento e della proclamazione di Gesù Signore, e all'indietro, in direzione di una nuova comprensione dell'esistenza di Gesù di Nazaret. Ci sembra opportuno, perciò, iniziare l'analisi dell'inno partendo dall'evento pasquale (v. 9).

Al centro dell'inno, come saldatura fra la prima e la seconda parte, c'è appunto l'evento pasquale: «Per questo Dio lo esaltò» (2,9)⁽³⁵⁾. Il punto, però, non è la risurrezione come vittoria sulla morte, né con un trionfo che ripaga Gesù dall'umiliazione della Croce, bensì come conseguenza «logica» (*diò*) di un cammino, il cui inizio sta in un ragionamento «in Dio» (v. 6). I termini enfatici e universali, con cui è descritta la signoria di Cristo, mostrano che questa è sul piano di Dio. E tuttavia si tratta di una signoria «regalata» («Egli donò un nome al di sopra di ogni altro nome»: v. 9) e «aperta», in funzione della gloria del Padre (v. 11). La categoria della «sottomissione» — che nel momento terreno si è espressa come «obbedienza» — nel momento dell'esaltazione rimane, esprimendosi però come consapevolezza di una signoria «ricevuta» e «finalizzata» alla gloria del Padre («A gloria di Dio Padre»).

L'inno non pensa che la signoria di Gesù sia una signoria sminuita, o di secondo ordine, perché ricevuta e finalizzata. Al contrario è proprio in que-

(34) La letteratura che si occupa di Fil. 2,6-11 è molto vasta, ma assai raramente legge l'inno nella nostra prospettiva.

Per la bibliografia essenziale vedi G. SEGALLA, *Cristologia...*, o.c., 89-92. Citiamo soltanto: R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Phil. II, 5-11 in Recent Interpretation*, Cambridge University 1967; J.T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge University 1971, 58-74; K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Tübingen 1972; A. FEUILLET, *L'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens (2,6-11)*, in *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris 1972, 85-161; G. EICHHOLZ, *La teologia di Paolo. Le grandi linee*, Brescia 1977 (ed. ted. 1972), 142-166; E. LUPIERI, *La morte di Croce. Contributi per un'analisi di Fil. 2,6-11*, RivBibl 27 (1979) 271-311; M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri oggi e sempre. Saggio di cristologia*, Torino 1982, 117-128.

(35) Il testo ha *theos* con l'articolo, espressione che si distingue dal v. 6, dove *Dio* è senza l'articolo. Ha sostanzialmente ragione K. Rahner di ritenere che l'espressione *Dio* con l'articolo indichi generalmente il Padre (*Theos nel Nuovo Testamento*, in *Saggi Teologici*, Paoline 1965, 467-485).

sto spazio che si può parlare del Signore Gesù alla destra del Padre, uguale a Dio (v. 6) senza essere un *altro* Dio.

Rileggendo l'esistenza storica di Gesù di Nazaret, l'inno la raccoglie per intero nella categoria dell'obbedienza (v. 8). L'inno non indugia sulla potenza dei miracoli di Gesù, né sull'autorità del suo insegnamento, ma sulla radicalità della sua obbedienza. Questo è molto significativo. Conferma che il punto essenziale, rivelatore, di Gesù è stato il suo modo di porsi davanti a Dio. Qualificare il cammino di Gesù come obbedienza significa affermare che questo cammino — nelle sue precise modalità di nascondimento, servizio e umiliazione — è stato tracciato dal Padre. E significa ricordare che Gesù lo ha percorso con spirito religioso, in atteggiamento di totale sottomissione e di totale disponibilità al dono di sé.

La novità più rilevante dell'inno è però un'altra: non solo, e soprattutto, la preesistenza del Signore Gesù, bensì l'aver proiettato in Dio la «logica» che ha guidato il suo cammino terreno («Non *considerò* un bottino da gelosamente conservare...»). L'esistenza storica di Gesù, precisamente nelle sue modalità concrete, non è stata altro che l'esecuzione, e dunque la manifestazione, di un ragionamento fatto «mentre esisteva in figura di Dio». Non è qui in gioco soltanto una antropologia, come se si dicesse che Cristo ha donato la sua esistenza umana, anziché tenersela stretta come un bottino. È in gioco una teologia, perché si afferma che il Signore Gesù non ha tenuto per sé il suo «essere uguale a Dio», non soltanto la sua esistenza d'uomo! Il dono di sé è il modo di ragionare e di esistere di Dio. Di conseguenza, l'esistenza obbediente e donata dell'uomo Gesù è il prolungamento, o lo specchio, di un ragionare divino.

Significativa, poi, è la chiarissima tensione fra l'esistenza del Signore Gesù in «figura di Dio» e il suo «essere uguale a Dio» da una parte, e la radicalità della sua obbedienza dall'altra. Nessun contrasto in queste due sottolineature, bensì la formulazione chiara del «modulo base» della nuova concezione di Dio. Un modulo che mostra — se ce ne fosse bisogno — che la riflessione teologica della comunità cristiana è partita dall'esistenza storica di Gesù, *mantenendo ferme* le modalità storiche di questa esistenza.

Di grande interesse per noi è un loghion sinottico, presente in Matteo (11,27) e Luca (10,22), e dunque proveniente dalla fonte Q. I contesti di Matteo e Luca sono differenti, ma il loghion è sostanzialmente identico⁽³⁶⁾: «Tutto mi è stato dato dal Padre mio: nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt. 11,27)⁽³⁷⁾.

(36) A differenza di Matteo, Luca si è lasciato guidare da una preoccupazione trinitaria nominando accanto al Padre e al Figlio anche lo Spirito: «In quello stesso istante esultò nello Spirito e disse» (10,21).

(37) L. GOPPELT (*Teologia del Nuovo Testamento. I. L'opera di Gesù nel suo significato teologico*, cit. 278) pensa che il loghion sia stato formato dalla prima comunità palestinese, o «forse da Gesù stesso». E secondo P. Grelot (*Le parole di Gesù*, Roma 1988) non c'è motivo per rigettare l'autenticità del loghion anche se non si sa dove e quando collocarlo esattamente (226).

La finalità del loghion — almeno in prima battuta — è quella di fondare il significato di Gesù per noi, affermando e motivando che Egli è *l'unico ed esclusivo rivelatore del Padre*: nessuno conosce il Padre tranne Lui, e nessuno può accedere al Padre se non passando attraverso la sua rivelazione («e a chi il Figlio lo voglia rivelare»). Questa finalità pone al centro dell'attenzione non il Padre, ma il Figlio, e non anzitutto l'identità del Figlio, ma la sua funzione.

Ma se la finalità è da collocarsi nella funzione salvifica di Gesù (e quindi *ad extra*), la motivazione che la sorregge va invece collocata *ad intra*, nella relazione tra il Figlio e il Padre, espressa nella forma tipica — biblica e non ellenistica — della reciprocità. Questa formula di reciprocità travalica la finalità che abbiamo detto. Per dire che Gesù è l'unico e definitivo rivelatore, bastava infatti dire «Nessuno conosce il Padre se non il Figlio». Aggiungendo invece che «Nessuno conosce il Figlio se non il Padre», si afferma, da una parte, che se il Figlio conosce il Padre è perché è prima da Lui *conosciuto*, e dall'altra si afferma che la realtà del Figlio è tanto insondabile che solo il Padre riesce ad abbracciarla. In questo rapporto di mutua conoscenza riappare, in tal modo, la tensione fra grandezza e dipendenza, uguaglianza e distinzione già intravista in tutti gli altri testi presi in esame. Una tensione, poi, diversamente ribadita mediante l'accostamento della *totalità* e del *dono*. «Tutto mi è stato dato»: nel *tutto* è racchiuso il livello divino, che dà pienezza e spessore al successivo termine Figlio. Il *panta*, posto all'inizio di frase con evidente accentuazione, dice che il Padre non si è riservato nulla. Ma nel *mi ha dato* è racchiusa la dipendenza. La totalità di Gesù è ricevuta. Il primato del Padre è confermato, tanto è vero che il Figlio parla di se stesso solo dopo averlo glorificato: «Ti lodo, o Padre, Signore del cielo e della terra» (Mt. 11,25).

Questo riconoscimento del primato del Padre non toglie nulla — anzi, ne costituisce il fondamento — al fatto che il Figlio è l'unico rivelatore. È in questa ottica, e non diversamente, che va collocato e mantenuto il primato di Cristo. Non si può parlare di Dio se non ascoltando Gesù Cristo.

La formula di reciprocità infine, che — pur riconoscendo il primato del Padre — pone il Padre e il Figlio in una parità di mutua conoscenza, dice ancora — forse con più chiarezza degli altri testi sinora presi in esame — che la tensione fra dipendenza e uguaglianza non va posta fra il Cristo *Dio* e il Cristo *uomo*, ma all'interno di Dio, tra il Padre e il Figlio.

Se qui ci occupiamo del prologo del vangelo di Giovanni (1,1-18) — forse un testo liturgico che ha preceduto la redazione del vangelo — è soprattutto per la sua sorprendente somiglianza con l'inno cristologico della lettera ai Filippesi. La storia di Gesù Cristo — e in questa storia il significa-

Per l'analisi generale del loghion — oltre ai principali commentari a Matteo e Luca — si può vedere: F.J. SCHIERSE, o.c., 139-145; W. MARCHEL, o.c., 84-96; P. GRELOT, o.c., 258-274 (bibliografia 258-259); G. SEGALLA, o.c., 98-103; H. MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques*, Gembloux 1967; L. RANDELLINI, «L'inno di giubilo», Mt. 11,25-30; Lc. 10,20-24, Rivista Biblica XXII (1974) 184-235.

to salvifico della sua azione e l'identità della sua persona — è raccolta (come in Filippesi) in tre momenti: la sua preesistenza («In principio era la Parola»: v. 1), il suo farsi uomo («la Parola è divenuta carne»: v. 14), la sua dilatazione nell'esperienza dei credenti («Dalla sua pienezza abbiamo ricevuto grazia su grazia»: v. 16).

Con discrezione e nel contempo con rara profondità si affaccia in tutti e tre i momenti la tensione che identifica la relazione tra Gesù e il Padre. È un «modulo» che a questo punto ci appare veramente come la costante dell'intera comprensione neotestamentaria di Gesù e, attraverso Gesù, di Dio.

L'esistenza umana della Parola non è raccontata (lo farà ampiamente il vangelo che segue), ma solo sintetizzata nell'evento che l'ha costituita: «La Parola si è fatta carne». Ma si sottolinea che la *doxa*, presente nell'uomo Gesù e nelle sue azioni, è la gloria dell'Unigenito (ricevuta o proveniente) *dal Padre* (*parà patrós*). Come dire che il luogo d'origine della gloria è il Padre, l'Unigenito incarnato ne è la trasparenza.

«In principio era la Parola, e la Parola era presso Dio (*pròs tòn theón*), e la Parola era Dio» (1,1). Affermazione pregnante che possiamo sciogliere in questo modo: la Parola esiste da sempre (di quel tipo di esistenza — così l'imperfetto *era* — che è propria dell'esistenza di Dio e si distingue dall'esistere delle creature indicato invece con l'aoristo del verbo *ghínomai*), ed esiste vicina e *rivolta* al Padre. L'immagine è quella di una esistenza protesa verso il Padre, in ascolto. La Parola vive nel mondo di Dio, è Dio (*theòs*) essa stessa, ma per identificarla nella sua intima essenza occorre osservarla in relazione col Padre, in posizione di ascolto. Collocata nella sua esistenza presso Dio, questa tensione precede l'incarnazione, e perciò identifica la relazione tra il Padre e il Figlio, non semplicemente tra il Padre e il Figlio incarnato. È una tensione all'interno di Dio, come abbiamo già notato a proposito dell'inno di giubilo (Mt. 11,27). Questa tensione si riproduce nell'esistenza umana di Gesù, e assume la forma dell'obbedienza⁽³⁸⁾. L'obbedienza di Gesù (4,34; 5,19.30.36.41; 6,38; 7,16.18; 8,42.50; 12,49; 14,31) è la trascrizione storica della sua condizione di Figlio, la riproduzione fra noi di quell'atteggiamento di «rivolto al Padre» che egli vive da sempre in seno alla Trinità. L'esistenza umana di Gesù è stata, dall'inizio alla fine, «la rivelazione di ciò che era il Verbo all'inizio»⁽³⁹⁾. Nell'obbedienza Gesù non nasconde, ma *manifesta* la sua unità col Padre⁽⁴⁰⁾.

(38) Inutile ripetere che il cammino della comunità si è svolto alla rovescia: l'obbedienza di Gesù fu proiettata in alto, nel mondo di Dio.

(39) D. MOLLAT, *Études johanniques*, Paris 1979, 47. Per questa nostra lettura del prologo vedi soprattutto: R. ROBERT, *Celui qui est de retour dans le sein du Père*, *Révue thomiste* 85 (1985) 457-463; I. DE LA POTTERIE, *Struttura letteraria del prologo di Giovanni*, in *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1986, 31-57.

(40) La dialettica fra filiazione e obbedienza costituisce la struttura narrativa — oltre che teologica — dell'intero vangelo di Giovanni, e si affaccia in diversi episodi: per esempio nel racconto dell'arresto, in cui l'affermazione di Gesù «Io sono» (che abbatte i soldati come avviene nelle teofanie) si sovrappone senza soluzione di continuità alla docile obbedienza di bere il calice che il Padre gli ha dato (18,5-6.11).

Naturalmente l'obbedienza di Gesù non è qualcosa di informe, una sottomissione priva di direzione, bensì una obbedienza molto ben configurata, tutta in direzione della gloria del Padre (che vuole, appunto, manifestare) e in direzione del dono di sé (6,51), cioè la Croce⁽⁴¹⁾. È in forza di questa duplice direzione che l'obbedienza storica di Gesù ha svelato contemporaneamente due cose: che Egli è venuto dal Padre, e dunque la sua identità di Figlio; e che il volto del Padre è il volto dell'amore e del dono di sé.

L'intima tensione che caratterizza la relazione tra il Padre e il Figlio riaffiora anche nel terzo momento dell'evento cristologico, cioè nella sua dilatazione soteriologica e rivelatoria nei confronti dei credenti. Solo tramite Gesù Cristo la «grazia e verità sono *divenute*» (1,17) realtà per noi, si sono affacciate e donate nella nostra storia. E *solo* l'Unigenito Figlio, e nessun altro, può parlarci di Dio (1,18). Ma la radice di tutto questo va cercata, ancora una volta, nel suo esistere «incamminato» verso il seno del Padre. Trattandosi di un moto a luogo, l'espressione *on eis kólpon* non può riferirsi alla provenienza della Parola incarnata dal Padre, tanto meno al suo permanere come Figlio nel seno del Padre (facendosi carne la Parola, infatti, non ha rinunciato ad essere presso Dio e ad esistere come Dio), bensì al suo essere *totalmente* incamminato verso il Padre, sia nella sua esistenza divina come nella sua esistenza umana. Se Gesù è l'unico rivelatore è perché è disceso dal Padre (v. 14) e la sua esistenza non è stata altro che un *ritorno* al Padre (v. 18)⁽⁴²⁾.

Può sorprendere che Giovanni, la cui teologia dello Spirito è assai matura, non lo nomini nel prologo, che pure descrive in modo completo l'evento cristologico, dalla preesistenza all'incarnazione fino all'esperienza cristiana. Come non lo nomina nell'altro grande passo (c. 17), in cui la relazione Padre-Figlio si affaccia nella sua profondità e insieme si allarga alla comunità dei discepoli e alla chiesa⁽⁴³⁾.

Lo Spirito

Studiare il tema dello Spirito nel Nuovo Testamento è impresa ardua⁽⁴⁴⁾. Per il nostro scopo, però, bastano alcuni dati essenziali. Ha ragione R. Bultmann di osservare che «Né la rappresentazione del *pneuma* né quel-

(41) In Giovanni, ma già in Filippesi 2,6-11 e Sinottici, Gesù muore come è vissuto, cioè donandosi. La Croce non introduce alcuna rottura, né nel disegno di Dio («secondo le Scritture»), né nella logica che ha guidato l'esistenza di Gesù. Al contrario, la Croce è il punto di massima rivelazione dell'esistenza di Gesù e del disegno di Dio.

(42) È per motivi cristologici, non direttamente teologici, che Giovanni sviluppa il motivo della relazione tra il Figlio e il Padre. Motivi cristologici che possiamo definire soteriologici, ricordando però che la soteriologia giovannea si identifica soprattutto con la domanda: come l'uomo può accedere a Dio, come può conoscerlo?

(43) Fra i molti studi su questo capitolo di Giovanni, citiamo G. SEGALLA, *La preghiera di Gesù al Padre (Gv. 17)*, Brescia 1983.

(44) Citiamo semplicemente: J.V. TAYLOR, *Lo Spirito Mediatore. Lo Spirito Santo e la missione cristiana*, Brescia 1975 (ed. ingl. 1972); E. SCHWEIZER, *Spirito Santo*, Torino 1988 (ed. ted. 1972); ID., *Pneuma*, GLNT, X, 946-1098, F. LAMBIASI, *Lo Spirito san-*

la del possesso del *pneuma* da parte dei credenti sono uniformi ed omogenei»⁽⁴⁵⁾. Tuttavia «l'intuizione di fondo è unitaria»⁽⁴⁶⁾.

I grandi testi studiati sinora ci hanno fatto capire che, di per sé, l'evento cristologico, che apre il discorso sul Figlio e sul Padre, basta a rivelare Dio, cioè chi è il Figlio e chi è il Padre. Ma l'evento cristologico — se vuole svolgere la sua funzione soteriologica e rivelatoria — deve dilatarsi nell'esperienza della comunità credente, farsi presenza efficace, interiore e attuale. È questo lo spazio della presenza e della manifestazione dello Spirito. L'esperienza dell'attualità di Cristo e della sua efficace presenza è originaria, inseparabile dall'esperienza del Signore risorto. Tutti i testi esaminati ce lo confermano. Non così, invece, la consapevolezza che il protagonista di questa «appropriazione dell'evento cristologico» da parte dei credenti sia lo Spirito. Nessuna meraviglia. È conforme a tutta l'economia della rivelazione che la realtà preceda la sua esplicitazione conoscitiva.

Si può dire che la presenza dello Spirito fu avvertita — anche se non sempre e dovunque allo stesso modo — in tutte le principali espressioni dell'esperienza cristiana, dai fenomeni straordinari (come la glossolalia, i miracoli, la profezia) fino alle esperienze più normali e quotidiane, quali la pace, la gioia, il coraggio, la novità di vita, che Paolo chiama «i frutti dello Spirito» (Gal. 5,22). M.A. Chevallier⁽⁴⁷⁾ ha raccolto i molti luoghi della manifestazione dello Spirito in tre tipologie fondamentali: a) l'esperienza stupefacente della forza della predicazione che sa suscitare la fede (per es. 1 Ts. 1,5; 1 Cor. 2,4-5; Rom. 15,18-19; 2 Cor. 3,3). Questa parola *efficace* ha come oggetto Gesù Cristo, e già questo mostra che lo Spirito non offusca la centralità di Gesù, ma la evidenzia; b) il culto della comunità alla presenza del Signore vivente: lo Spirito è qui percepito come Colui che mette l'assemblea in comunione con Dio, o Dio con l'assemblea (per es. 1 Cor. 14); c) l'esperienza personale di un diverso rapporto con Dio, che prende forma soprattutto nella preghiera (Gal. 4,6; Rom. 8,15.26-27). A queste tre tipologie — che non sono esclusive delle chiese paoline ma appartengono più o meno accentuatamente a tutte le chiese — se ne deve aggiungere almeno un'altra, cioè la forza del martirio e, più in generale, della testimonianza coraggiosa. Le comunità giovannee, da parte loro, sottolineano anche l'esperienza di una memoria che sa rimanere fedele alla parola di Gesù e in pari tempo sa approfondirla e condurla a pienezza (Gv. 14,26; 16,12-15).

Dal punto di vista storico è difficile sapere in che misura questa lettura pneumatologica dell'esperienza cristiana affondi le sue radici nella memoria storica di Gesù di Nazaret. Agganci ci furono certamente, ma il nostro

to, *mistero e presenza*, Bologna 1987, 48-90; MAX-ALAIN CHEVALLIER, *Lo Spirito di Dio nella Scrittura*, in *Iniziazione alla pratica della teologia. Dogmatica I*. Brescia 1985, 465-538 (bibliografia essenziale 532-538).

(45) *Teologia del Nuovo Testamento*, o.c., 153. Sul tema dello Spirito vedi pp. 152-162.

(46) *Ibidem*, 153.

(47) O.c., 505-506.

scopo non ci obbliga ad affrontare questo problema con più precisione. Ci basta constatare che la comunità cristiana non ha avvertito in proposito alcuna rottura, ritenendo al contrario che la lettura pneumatologica della propria esperienza fosse in continuità non solo con alcune parole di Gesù sullo Spirito, ma addirittura con l'esistenza di Gesù, che si è svolta «nello Spirito». C'è da pensare che questa esplicitazione sia avvenuta nella comunità mediante un doppio movimento: da Gesù alla comunità e dalla comunità a Gesù. Probabilmente il secondo movimento va accentuato rispetto al primo. Ma non ci sentiamo obbligati — giova ripeterlo — a precisare questo problema. Più importante per noi è osservare che la comunità ha probabilmente operato sulla base di una fondamentale evidenza: le esperienze, che essa viveva e che le hanno aperto gli occhi sulla presenza dello Spirito, erano già state vissute da Gesù: per esempio le guarigioni, gli esorcismi, l'efficacia della Parola, il dono della profezia, l'intimo rapporto con il Padre, il battesimo. L'essenziale è affermare che la comunità non ha introdotte le proprie esperienze nella storia di Gesù. Più semplicemente, e giustamente, ha letto quelle di Gesù come aveva imparato a leggere le proprie, cioè «nello Spirito».

Leggere pneumatologicamente l'esistenza di Gesù — come avvenne nella tradizione sinottica, sia pure con accenti diversi fra gli evangelisti — è stato necessario per mantenere la centralità di Gesù Cristo. È solo a questa condizione, infatti, che l'esperienza originaria e fondante dello Spirito non può più essere quella della comunità, bensì quella di Gesù, che perciò resta il criterio primario per discernere lo Spirito⁽⁴⁸⁾.

La tradizione sinottica nel suo complesso⁽⁴⁹⁾ evidenzia alcuni momenti come particolarmente significativi della presenza dello Spirito nella vita di Gesù: la concezione virgine (Mt. 1,18; Lc. 1,25), il battesimo e la tentazione (Mt. 3,16; 4,1), il discorso inaugurale di Nazaret (Lc. 10,14), la preghiera di lode al Padre (Lc. 10,21). Con queste annotazioni i vangeli presentano Gesù non solo come il portatore dello Spirito, ma come Colui che è vissuto guidato dalla obbedienza al Padre e dalla docilità allo Spirito.

Uno sguardo panoramico all'epistolario paolino scopre per prima cosa che la terminologia usata per designare lo Spirito è assai fluttuante: Spirito di Dio, Spirito Santo, Spirito. Ma anche: Spirito di Cristo (Rom. 8,9), Spirito del suo Figlio (Gal. 4,6), Spirito di Gesù Cristo (Fil. 1,19). Si aggiunga, infine, una espressione del tutto singolare e problematica: «Il Signore è lo Spirito» (2 Cor. 3,17)⁽⁵⁰⁾. Questa fluttuazione terminologica denota, senza

(48) Se poi c'è una meraviglia in questa lettura pneumatologica dell'evento cristologico da parte della comunità, non è la sua audacia creativa, ma la sua sobrietà. Sorprende, ad esempio, che mentre i vangeli riportano parole di Gesù sullo Spirito a proposito del martirio dei discepoli, non riportano nessun cenno per quanto riguarda il martirio di Gesù.

(49) Naturalmente meriterebbe un trattamento a parte Luca (Vangelo e Atti), in cui il discorso sullo Spirito è più ampio e articolato rispetto a Marco e Matteo.

(50) Oltre gli studi sullo Spirito già citati, vedi I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961; H. SCHLIER, *Li-*

dubbio, una riflessione ancora fluida, non ancora solidificata e precisata. Ma evidenzia, anche, un dato fondamentale, cioè la complessità di una relazione che rinvia *simultaneamente* a diversi riferimenti. È soprattutto su questa *simultaneità* di relazioni che occorre riflettere.

Ma è utile raccogliere prima altri dati. Paolo non si muove — come del resto l'intero Nuovo Testamento — in una prospettiva teologico/speculativa, ma in una prospettiva storico/salvifica. Gli interessano le funzioni, non le persone, che è nozione estranea al Nuovo Testamento. Equivalenze e differenze sono perciò da collocare anzitutto sul piano dei ruoli. Rimane il fatto, però, che per il pensiero biblico «il ruolo definisce l'identità»⁽⁵¹⁾.

Un altro dato fondamentale è che in Paolo tutte le attività dello Spirito si muovono nell'ambito del vivere cristiano, scaturito dall'evento cristologico. Non sono in alternativa a quest'evento, né vi aggiungono qualcosa. Ci può forse essere qualche sorpresa nel constatare che le medesime azioni sono attribuite a volte al Cristo e a volte allo Spirito. Ci basta un esempio. L'esistenza cristiana è definita con l'espressione «Cristo in noi» (2 Cor. 13,5; Gal. 2,20), o anche «Spirito in noi» (1 Ts. 4,8; 1 Cor. 6,19). L'espressione «in Cristo Gesù» sembra intercambiabile con l'espressione «nello Spirito» (1 Cor. 1,30 e Rom. 8,9). Queste equivalenze possono ricorrere anche nello stesso passo, come si può vedere in Rom. 8,1-10. Ma si tratta di equivalenze che non nascondono le distinzioni. Non solo perché ci sono altre attribuzioni che non sono intercambiabili, come è facile constatare⁽⁵²⁾, ma anche — e soprattutto — perché la distinzione è racchiusa dentro la stessa equivalenza. Come puntualmente annota H. Schlier⁽⁵³⁾, la formula «in Cristo Gesù» rinvia alla morte e risurrezione di Gesù, a un evento accaduto. «Nello Spirito», invece, rinvia al fatto che ciò che allora si è manifestato, ora ci diventa accessibile e presente nello Spirito. «Nello Spirito Gesù Cristo si manifesta e si concede all'esperienza»⁽⁵⁴⁾. Questa fondamentale distinzione mostra che anche in Paolo la pneumatologia non ha assorbito la cristologia⁽⁵⁵⁾.

Fatte queste osservazioni, crediamo utile indugiare sul fatto che lo Spirito è detto sia *di Dio* sia *di Cristo*⁽⁵⁶⁾. La dizione paolina di gran lunga più frequente è «Spirito di Dio». Ciò significa che è l'espressione base a partire dalla quale si deve intendere l'altra. In Rom. 8,9 le due formule sono inter-

nee fondamentali di una teologia paolina, Brescia 1985, 152-164 (ed.ted. 1978); R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formula paolina*, Brescia 1976 (abbondante bibliografia 303ss).

Per la Trinità in S. Paolo vedi anche C. SPICQ, *Vie morale et Trinité Sainte selon saint Paul*, Paris 1957; CH. DUQUOC, *Le dessein salvifique et la révélation de la Trinité en saint Paul*, LumVie 29 (1956) 67-94.

(51) M.A. CHEVALLIER, o.c., 532.

(52) Vedi alcuni esempi in F. J. SCHIERSE, *Mysterium*, a.c., 153; F. FESTORAZZI, a.c., 90.

(53) H. SCHLIER, *Linee*, o.c., 156.

(54) *Ibidem* 156.

(55) «Pneumatologia e cristologia sono legate, ma nella storia della salvezza è la cristologia che è determinante» (M.A. CHEVALLIER, o.c., 507).

(56) Per queste osservazioni rinviamo allo studio esemplare e completo di R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo...*, o.c.

cambiabili per definire il costitutivo dell'esistenza cristiana. Ma questa interscambiabilità — il fatto, cioè, di poter dire *di Cristo* ciò che essenzialmente è *di Dio* — mostra «ormai una totale simbiosi, almeno sul piano operativo», tra Dio e Cristo⁽⁵⁷⁾.

«Spirito di Cristo» è, poi, espressione circolare, che può significare sia che lo Spirito (di Dio) agisce mediante Cristo, sia che Cristo opera mediante (lo Spirito di) Dio. Anche da questa angolatura l'espressione dice che il Cristo risorto e glorificato si trova su un piano di «uguaglianza soteriologica con Dio»⁽⁵⁸⁾.

Ma la stessa formula può essere osservata da un altro lato. La forma genitivale impedisce di identificare i due termini, Spirito e Cristo⁽⁵⁹⁾. Il genitivo afferma nel contempo la comunanza e la distinzione. Come pure impedisce di identificare semplicemente lo Spirito con Dio, perché — oltre che di Dio — lo Spirito può dirsi anche di Cristo.

In questo intreccio di relazioni lo Spirito appare come il *vincolo*: non solo il legame tra Dio, Cristo e i fedeli (cioè in rapporto all'opera salvifica), ma anche tra Dio e Cristo⁽⁶⁰⁾, cioè nei rapporti fra loro.

Concludendo questa breve lettura di Paolo — che nella sua brevità ha però inteso coglierne il centro —, vogliamo ribadire che Paolo ha molto contribuito, ed è suo merito, a far progredire il discorso sullo Spirito in due precise direzioni: nell'aver aperto gli occhi sul fatto che lo Spirito è attivo non solo nei doni straordinari, ma anche — e soprattutto — nella vita cristiana animata dalla carità (1 Cor. 12-14)⁽⁶¹⁾, e nell'aver continuamente lottato contro ogni possibile dissociazione tra lo Spirito e la Croce. Non c'è azione dello Spirito là dove non si confessa «Gesù Signore» (1 Cor. 12,3). E la manifestazione dello Spirito accompagna la predicazione, solo se questa non si vergogna di annunciare «Gesù Cristo, e questi crocifisso» (1 Cor. 2,2-3).

L'atmosfera del quarto vangelo è diversa da quella delle lettere paoline. Anche Giovanni parla del Padre, del Figlio e dello Spirito soprattutto nel loro riferimento alla salvezza dell'uomo, ma spinge anche lo sguardo più in profondità, fin dentro le relazioni fra il Padre, il Figlio e lo Spirito, e vede la comunione ecclesiale come la contropartita della loro (c. 17).

Non si può capire la visione religiosa di Giovanni senza cogliere la centralità dello Spirito. Per l'evangelista non c'è possibilità di comprendere

(57) R. PENNA, o.c., 292.

(58) *Ibidem*, 295.

(59) Nel complesso del pensiero paolino, perciò, la formula «il Signore è lo Spirito» (2 Cor. 3,17) — dove il Signore è certamente il Cristo — non può che significare che il Cristo si fa presente *nello e mediante* lo Spirito.

(60) Ha ragione, a questo punto, R. Penna di dire che solo l'affermazione della divinità di Cristo può aprire la strada alla personalità divina dello Spirito. Se Cristo fosse soltanto il Messia come pensavano i rabbini, lo Spirito sarebbe semplicemente lo Spirito di Dio dato in prestito a Gesù. «Ma se Gesù Cristo condivide la divinità, allora il Pneuma è *suo* allo stesso titolo con cui è *di Dio*» (o.c., 300).

(61) In particolare su questo aspetto vedi l'ampio excursus di O. KUSS, in *Lettera ai Romani*, vol. 2, Brescia 1969, 118-169.

Gesù e la sua parola, di diventare testimoni, di partecipare alla vita divina, di entrare in comunione con il Padre senza il dono dello Spirito. Il vangelo ne parla da un capo all'altro e in molti modi⁽⁶²⁾.

All'inizio del racconto evangelico si legge che il Battista vide lo Spirito scendere e posarsi su Gesù (1,32-33), e alla fine si legge che il Signore risorto donò lo Spirito ai discepoli (20,22). Gesù, dunque, non tiene per sé lo Spirito, ma lo dona senza misura (3,34). A Nicodemo, Gesù rivela che non si può entrare nel regno di Dio se non si rinasce dall'acqua e dallo Spirito (3,5). Senza la forza dello Spirito l'uomo resta chiuso nel cerchio dell'impotenza e dell'incomprensione: «Ciò che è nato dalla carne è carne, ciò che è generato dallo Spirito è Spirito» (3,6). E alla Samaritana Gesù dice: «Viene l'ora, ed è questa, in cui gli autentici adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità» (4,23). Lo spazio aperto per l'incontro con il Padre sono lo Spirito e la rivelazione dell'azione (verità) di Dio. Questa, per lo meno, ci sembra l'interpretazione più corretta. Nel momento culminante e solenne della festa delle capanne, Gesù, ritto in piedi, gridò: «Chi ha sete venga a me, beva chi crede in me. Come dice la Scrittura, scorreranno da lui fiumi di acqua viva» (7,37-38). E l'evangelista commenta: «Si riferiva allo Spirito che i credenti avrebbero in seguito ricevuto. Lo Spirito non era ancora venuto, poiché Gesù non era stato ancora glorificato» (7,39). Giovanni intende dunque l'acqua come il simbolo dello Spirito e pone una relazione fra il dono dello Spirito e la Croce (glorificazione). Probabilmente sta pensando a 19,34: «Uno dei soldati gli trafisse il fianco con la lancia, e subito ne uscirono sangue e acqua». Bastano queste poche note incomplete a farci comprendere quanto il tema dello Spirito sia profondamente inserito nella trama del vangelo di Giovanni. Il discorso si muove in due direzioni: lo Spirito è legato a Gesù ed è suo dono; lo Spirito suscita l'esperienza cristiana. Non si dice però, diversamente dai Sinottici, che Gesù fu mosso o guidato dallo Spirito.

Ancora più utili per il nostro tema sono i passi dello Spirito Paraclito (14,16-17.25-26; 15,26-27; 16,7-15). Si inseriscono in un duplice contesto esistenziale: la partenza di Gesù, cioè il tempo della presenza-assenza del Signore, e l'odio del mondo, la persecuzione, l'incredulità che perdura. In questo duplice contesto si comprendono i due compiti fondamentali che Giovanni assegna allo Spirito: la testimonianza e la comprensione interiore, personale e attualizzata, della Parola di Gesù⁽⁶³⁾. Nel grande processo tra

(62) Sul tema dello Spirito in Giovanni citiamo soltanto G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni* (Studi biblici 70), Brescia 1984 (abbondante bibliografia 15-28); G. Ghiberti, *Spirito e vita cristiana in Giovanni* (Studi biblici 84), Brescia 1989.

(63) La bibliografia sul Paraclito è abbondante. Cfr. J. BEHM, *Parakletos*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IX, 675-716; G. BORNKAMM, *Il Paraclito nel vangelo di Giovanni*, in *Storia e fede*, Bologna 1970, 115-146; H. MIGUÉNS, *El Paraclito* (Jn. 14,16), Jerusalem 1963; G. JOHNSTON, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge 1970; I. DE LA POTTERIE, *Il Paraclito*, in *La vita secondo lo Spirito*, Roma 1971, 99-123; Id., *Le Paraclet, l'Esprit de la vérité* in *La vérité dans saint Jean*, Roma 1977, I, 329-378.

Cristo e il mondo (15,26-27), lo Spirito depone in favore di Gesù. E come mostra le ragioni di Gesù, così — alla rovescia — mostra il torto del mondo, la sua ingiustizia, la sua inconsistenza (16,7ss). Sul tema della testimonianza dello Spirito ritorna anche la prima lettera di Giovanni, però in una prospettiva un poco differente: «Da questo sappiamo che noi rimaniamo in Lui ed Egli in noi: dallo Spirito che ci ha donato» (4,13); «È lo Spirito che rende testimonianza, perché lo Spirito è la verità» (5,6b). Il contesto di questi passi non è la persecuzione, ma l'eresia. Lo Spirito è il testimone intimo e segreto che crea nei discepoli la sicurezza di essere con Dio. La testimonianza che Dio ha reso a Gesù (cfr. 1 Gv. 5,9b) ritorna nello Spirito ad essere esperienza contemporanea. Passata è la storia di Gesù con tutto il suo peso di testimonianza (parole, miracoli, croce e risurrezione), ma attuale è la tradizione che la tramanda e lo Spirito che la interiorizza e la rende credibile al nostro spirito in una sorta di interiore evidenza di fede⁽⁶⁴⁾.

L'intima e spirituale presenza dello Spirito è la nuova presenza di Gesù, è l'*attualità* di Gesù⁽⁶⁵⁾: «Non vi lascerò orfani, ritornerò da voi» (14,16). E ancora: «In quel giorno voi saprete che sono nel Padre e voi in me e io in voi» (14, 20); è dunque solo nel tempo della Chiesa, grazie alla presenza dello Spirito, che i discepoli comprenderanno e assimileranno la realtà più profonda di Dio, di Gesù e di loro stessi: la comunione di Gesù col Padre e la comunione di Gesù con loro. Lo Spirito svela, e rende presente, il mistero trinitario.

Giovanni sviluppa gradualmente lungo tutto il suo racconto evangelico il tema dello Spirito e della Parola di Gesù, e ne mostra il legame profondo e circolare⁽⁶⁶⁾. Da una parte, senza lo Spirito le parole di Gesù restano incomprese («Ora non siete in grado di portarne il peso»), inerti, incapaci di condurre alla fede e di apparire quali veramente sono, cioè parole *di Dio*. Dall'altra, lo Spirito è legato alle parole di Gesù, in un certo senso è ad esse subordinato. Non dice parole proprie, ma ripete quelle già dette da Gesù («Non parlerà da se stesso, ma racconterà ciò che ha udito»). Lo Spirito non si stacca dalla tradizione storica di Gesù e dalla tradizione ecclesiale che la continua. Anche nella prima lettera Giovanni sente il bisogno di affermare che il criterio primario per discernere lo Spirito è la memoria di Gesù. In 4,2 afferma che il primo criterio per il discernimento dello Spirito è la confessione di Gesù *venuto nella carne*. Lo Spirito assume, nel suo venire tra noi, il medesimo atteggiamento del Figlio, che non è venuto a dire parole sue e a cercare una gloria propria, ma a raccontare ciò che ha udito dal Padre e a glorificarlo. Allo stesso modo si comporta lo Spirito nei confronti del Cristo: «Egli mi *glorificherà*, perché prenderà *del mio* e ve lo manifesterà». C'è una perfetta comunione fra lo Spirito e Gesù, tanto che l'insegnamento dello Spirito è il medesimo insegnamento di Gesù. Meglio,

(64) Cfr. B. MAGGIONI, *La prima lettera di Giovanni*, Assisi 1984, *ad locum*.

(65) Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Gesù e lo Spirito secondo il vangelo di Giovanni*, in *Parola Spirito e Vita* 4 (1981) 129.

(66) Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans S. Jean*, in AA.VV. *L'Évangile de Jean*, Leuven 1977, 177-201.

l'insegnamento *che è* Gesù. Ciò che infatti importa capire, e che lo Spirito svela, è la persona di Gesù e la sua comunione col Padre. Anche nella prima lettera di Giovanni si trovano espressioni che ribadiscono il nostro tema. «Lo Spirito è la verità», vi si legge (5,6b). La verità è per Giovanni la rivelazione di Dio, il suo disegno di salvezza che si riassume nel dono del Figlio. Lo Spirito è colui che manifesta e personalizza questa verità, trasformandola da obiettiva in personale, da storica in contemporanea. Come Gesù è la verità (Gv. 14,6), così anche lo Spirito è la verità: Gesù perché è l'incarnazione storica del piano di salvezza e la manifestazione del volto del Padre, lo Spirito perché ci comunica questa rivelazione.

Riusciamo a compiere un passo avanti, se — a conclusione di questa lettura di Giovanni — osserviamo l'intreccio dei rapporti fra il Padre, il Figlio e lo Spirito⁽⁶⁷⁾. Gesù riceve lo Spirito che discende dal Padre, ma a sua volta è colui che lo dona senza misura. Nei testi sul Paraclito lo Spirito è contemporaneamente inviato dal Padre e da Gesù, o da Gesù e dal Padre. Si può porre in parallelo il rapporto fra Gesù e il Padre, e il rapporto fra lo Spirito e il Padre: come Gesù è dato, inviato e procedente dal Padre, così lo Spirito è dato (14,16), mandato (14,26) e procedente dal Padre (15,26). Tuttavia anche in questo parallelo c'è una differenza: Gesù è inviato solo dal Padre, lo Spirito invece è inviato dal Padre ma anche da Gesù e sempre in funzione di Gesù.

Ma si può porre un parallelo anche fra il modo di comportarsi di Gesù nei confronti del Padre e il modo di comportarsi dello Spirito nei confronti di Gesù: come Gesù non dice parole sue e non fa opere sue, ma svela le parole del Padre e compie le opere del Padre, così lo Spirito annuncia ciò che ha udito e ricevuto da Gesù (16,13-14; 14,26), dà testimonianza a Gesù (15,26) e lo glorifica (16,14). Tuttavia il parallelismo tra lo Spirito e Gesù non è identità fra i due «poiché mentre i rapporti tra Gesù e il Padre sono immediati, i rapporti tra il Paraclito e Gesù dipendono dal Padre e i rapporti tra il Paraclito e il Padre passano attraverso la persona di Gesù»⁽⁶⁸⁾.

Come l'inno di giubilo e come la riflessione paolina, anche la teologia di Giovanni — quando parla del Padre, del Figlio e dello Spirito — non può esprimersi che attraverso un gioco sottile e complesso di identità e distinzione.

Le formule trinitarie

Non sono certo pochi i testi neotestamentari, sparsi in tutte le tradizioni, in cui il Padre il Figlio e lo Spirito compaiono e agiscono insieme⁽⁶⁹⁾. Pensiamo, però, che l'esame di tutti questi passi non apporterebbe elementi ve-

(67) Si vedano le conclusioni, che facciamo nostre, dello studio di G. FERRARO, o.c., 325-328. Vedi anche G. GHIBERTI, o.c., 35ss.

(68) G. FERRARO, o.c., 326.

(69) 1 Ts. 1,3-6; 1 Cor. 12,4-6; 2 Cor. 2,21; 2 Cor. 13,13; Rom. 1,1-4; Rom. 5,1-6; Gal. 4,6; Ef. 1,3-14; Tt. 3,5-7; 1 Pt. 1,2; Mt. 3,16-17; Mt. 28,19.

ramente nuovi al nostro discorso. Troveremmo per lo più delle conferme⁽⁷⁰⁾. Vogliamo tuttavia soffermarci su due formule — la prima è un saluto liturgico e la seconda una formula battesimale — che meritano qualche attenzione se non altro per la loro particolare notorietà.

La seconda lettera ai Corinti si conclude con una formula di augurio/benedizione di chiaro stampo liturgico: «La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi» (13,13)⁽⁷¹⁾. L'edificazione della comunità, che ha fatto da filo conduttore a tutta la lettera, diventa qui augurio, benedizione e preghiera, e viene ricondotta alla sua sorgente: la grazia del Signore Gesù, l'amore del Padre, la comunione dello Spirito. Grazia, amore e comunione definiscono l'esistenza cristiana. Ma definiscono anche le rispettive azioni del Padre, del Figlio e dello Spirito nella comune azione salvifica. Di questa formula trinitaria esiste nello stesso epistolario paolino un più breve parallelo cristologico: «La grazia del Signore Gesù Cristo sia con voi» (1 Cor. 16,23; Gal. 6,18; Fil. 4,23; 1 Ts. 5,28; 2 Ts. 3,12). Il confronto mostra che la formula trinitaria non è altro che una espansione di quella cristologica, esattamente compresa secondo quelle due linee che la nostra lettura del Nuovo Testamento ci ha ripetutamente permesso di individuare. Si noti l'ordine — inabituale secondo lo schema che si è poi consolidato nella chiesa — in cui compaiono le tre divine Persone. Si tratta, in realtà, di un ordine intenzionale, teologicamente e storicamente significativo. Punto di partenza è la «grazia» di Gesù Cristo, che qui sta a significare l'intera sua vita redentrice, in particolare la sua Croce; la vita di Gesù e la sua Croce — la *grazia*, appunto — sono il luogo storico in cui l'amore del Padre si è manifestato (questa è la lettura *teologica* dell'evento di Gesù Cristo); un amore che non resta inerte e circoscritto, ma si espande sotto l'azione dello Spirito che genera la comunione (questa è la lettura *pneumatologica* del medesimo evento). Di quale comunione si tratti la formula non dice. Ma proprio per la sua indeterminatezza, *koinonia* è parola che qui riassume l'intera esperienza cristiana, l'appropriazione dell'evento cristologico in tutta la sua pienezza.

Concludendo il suo vangelo, Matteo riporta una formula battesimale certamente già in uso nella liturgia della sua comunità: «Andate e fate discepoli tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (28,19)⁽⁷²⁾. Non ci sono serie ragioni per dubitare

(70) La lettura di tutti questi passi confermerebbe, ad esempio, che trinitario è l'evento cristologico (Gal. 4,4-6) e trinitario è il suo prolungamento nella vita della comunità (1 Cor. 12,4-6). Troverebbe anche ulteriore conferma quanto già più volte rilevato, e cioè che il Padre, il Figlio e lo Spirito sono anzitutto associati nella loro azione soteriologica, in favore degli uomini. Si resta generalmente al di qua — a parte gli spunti che abbiamo accuratamente rilevato — della loro interiore relazione.

(71) Vedi E. FRANCO, *Comunione e partecipazione. La Koinonia nell'epistolario paolino*, Brescia 1986, 126-143.

(72) Si vedano i principali commentari al vangelo di Matteo: P. BONNARD, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Neuchâtel 1963; J. SCHNIEVIND, *Il vangelo secondo Matteo*, Brescia 1967; J. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, vol. 2, Roma 1977; O. DA SPINETOLI, *Matteo*, Assisi 1983; R. FABRIS, *Matteo*, Roma 1982.

dell'autenticità di questa formula. È infatti attestata da tutta la tradizione testuale e compare, sul finire del I° secolo, nella Didachè VII, 1.3, in un ambiente vicino a quello di Matteo.

Una formula trinitaria così esplicita è unica in tutto il Nuovo Testamento, e molti ne restano sorpresi, tanto più che altrove il battesimo è invece semplicemente impartito «nel nome di Gesù» (At. 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; 1 Cor. 1,13). Ma dopo quanto abbiamo detto sul passaggio dalla formula cristologica alla formula trinitaria non ci sono più motivi di sorpresa. Già nella tradizione sinottica ne esistevano tutte le premesse: basti pensare, per fare un solo esempio, al racconto del battesimo di Gesù, dove la voce celeste, lo Spirito e il Figlio diletto compaiono insieme (Mt. 3,13-17). La formula trinitaria di Mt. 28,19 non innova, ma riassume la struttura trinitaria dell'intera tradizione sinottica, ed estende questa struttura all'esistenza cristiana che prende l'avvio con il battesimo. Questa formula trinitaria matteana è importante, perché non solo afferma la distinzione delle Persone, ma anche la loro unità (*nel nome*, al singolare). E mostra come l'esistenza cristiana si svolga per intero, fin dall'inizio — dal battesimo, appunto — nell'ambito dell'azione della Trinità. L'esistenza cristiana nasce *nel nome di*, dove *nel nome* non significa soltanto con l'autorità di, ma *in comunione con*. Impartito nel nome della Trinità, il battesimo introduce nel dialogo trinitario. «Padre» è il volto di Dio rivelato da Gesù, ed è il volto di Dio a cui il cristiano può, a sua volta, rivolgersi con confidente libertà. «Figlio» è l'identità profonda di Gesù, ed è — per estensione — anche la vera e profonda identità del cristiano. «Spirito Santo» è la forza benefica che ha guidato Gesù e guida l'esistenza del cristiano.

Conclusione

Tutto ciò che nella nostra lettura del Nuovo Testamento abbiamo osservato — nei dettagli o in modo sintetico — ci ha continuamente ricondotto a Gesù Cristo. Non solo nel senso che Egli è presente in ogni passo e in ogni formula, ma nel senso che l'esperienza e la riflessione, che si sono come condensate nella varie formule, non sono altro che uno sforzo di «svolgere» l'evento di Gesù Cristo. Nella pluralità degli approcci e delle formule la centralità di Gesù è sempre mantenuta ferma. Ma anche precisata come una centralità dinamica e relazionale. Si constata una sorta di circolarità: Gesù è il punto fisso per conoscere il Padre, e resta il criterio primario per discernere lo Spirito. Ma è solo quando si conosce il Padre e lo Spirito che si comprende appieno la sua identità di Figlio e di Signore.

La rivelazione trinitaria — che certo è avvenuta secondo una sua progressività, anche se non linearmente — ha il carattere di una «espansione», cioè di un evento che già tutto contiene, ma che non subito è colto interamente. Questa espansione è avvenuta autonomamente, dall'interno, senza richiedere particolari motivazioni esteriori per essere spiegata. E la varietà delle formule in cui questa «espansione» si è come fissata non è tanto indicativa delle tappe di un percorso, quanto della necessità di una pluralità di

approcci nei confronti di un evento che non si lascia rinchiudere in nessuna formulazione e che — in ogni caso — può e deve essere osservato da punti differenti. Perciò più che di formule incomplete o complete, primitive o tardive, si dovrebbe parlare di formule *diverse* che proprio nella loro diversità permettono di accedere all'evento di Gesù Cristo. Quanto affermiamo è mostrato anche semplicemente dall'ordine vario in cui il Padre, il Figlio e lo Spirito compaiono nei testi. Si incontrano almeno tre sequenze. Figlio/Padre/Spirito (2 Cor. 13,13): questa sequenza sembra riflettere l'ordine «storico» dell'esperienza cristiana, così come si è lasciato intravedere nella nostra lettura. Una seconda sequenza è Padre/Spirito/Cristo: è questa la sequenza sinottica che racconta l'evento di Gesù, inviato dal Padre e mosso dallo Spirito. La terza sequenza — Padre/Figlio/Spirito — è sempre una lettura dell'evento cristologico, non però a partire da come la comunità lo ha colto, cioè nel suo ordine storico (come nella prima sequenza), bensì a partire da una rilettura teologica, dall'alto.

Del Padre, del Figlio e dello Spirito il Nuovo Testamento parla raccontando le loro azioni, non speculando sul loro essere. Ma proprio per raccontare le loro azioni, il Nuovo Testamento si vede costretto a ricorrere a un *modulo* in cui continuamente riappaiono l'identità e la distinzione. Questo modulo — necessario per raccontare la presenza delle tre divine Persone nell'azione salvifica — rinvia necessariamente (e in alcuni passi coscientemente) alle loro reciproche relazioni.

BRUNO MAGGIONI

Università Cattolica S. Cuore - Milano

25 novembre 1989