

IL GESÙ DELLO SPIRITO E LO SPIRITO DI GESÙ

SOMMARIO: I. I RAPPORTO TRA CRISTOLOGIA E PNEUMATOLOGIA: STORIA E SIGNIFICATO: 1. *«Il Dio sconosciuto»: storia di una dimenticanza*; 2. *La critica ad uno spiritualismo entusiastico e storicizzato*; 3. *Significato e dimensioni del rapporto tra Gesù e lo Spirito* – II. I MOMENTI DI UNA FENOMENOLOGIA DI GESÙ NELLO SPIRITO: 1. *Il quadro inaugurale del ministero di Gesù: il Cristo nello/dello Spirito*; 2. *Il quadro costitutivo dell'opera di Gesù: lo Spirito nella morte e risurrezione*; 3. *Il quadro esplicativo dell'esperienza dello Spirito: la pasqua di Gesù «universalizzata» per tutti gli uomini e per il mondo* – III. L'IMPLICAZIONE TRINITARIA DELLA FENOMENOLOGIA DI GESÙ NELLO SPIRITO: 1. *La testimonianza biblica: tra prefigurazione e configurazione dell'evento*; 2. *La funzione dello Spirito: tra universalità e singolarità*; 3. *Lo schema triadico: il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù*; 4. *L'inferenza trinitaria: lo Spirito, vincolo o estasi?*

I. IL RAPPORTO TRA CRISTOLOGIA E PNEUMATOLOGIA: STORIA E SIGNIFICATO

«C'è anche chi prospetta l'ipotesi di una economia dello Spirito Santo con un carattere più universale di quella del Verbo incarnato, crocifisso e risorto. Anche questa affermazione è contraria alla fede cattolica, che, invece, considera l'incarnazione salvifica del Verbo come evento trinitario. Nel Nuovo Testamento il mistero di Gesù, Verbo incarnato, costituisce il luogo della presenza dello Spirito Santo e il principio della sua effusione all'umanità non solo nei tempi messianici (cf At 2,32-36; Gv 7,39; 20,22; 1Cor 15,45), ma anche in quelli antecedenti alla sua venuta nella storia (cf 1Cor 10,4; 1Pt 1,10-12). Il Concilio Vaticano II ha richiamato alla coscienza di fede della Chiesa questa verità fondamentale. Nell'esporre il piano salvifico del Padre riguardo a tutta l'umanità, il Concilio connette strettamente sin dagli inizi il mistero di Cristo con quello dello Spirito (LG 3-4). Tutta l'opera di edificazione della Chiesa, da parte di Gesù Cristo Capo, nel corso dei secoli, è vista come una realizzazione che egli fa in comunione col suo Spirito (LG 7)»¹.

La *Dichiarazione* della Congregazione per la Dottrina della Fede indica, tra le separazioni inaccettabili per la fede, la visione che pro-

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Jesus* 12.

spetta una economia dello Spirito che va oltre quella del Verbo incarnato in Gesù di Nazaret. Il n. 12 del testo indica i termini essenziali per la soluzione positiva del problema². Resta alla teologia il compito di svolgere approfonditamente il nesso tra Gesù e lo Spirito e tra l'economia del Verbo incarnato e l'economia dello Spirito Santo. È quanto si propone questo contributo in cui vorrei abbozzare soprattutto il rapporto tra Gesù e lo Spirito. Una dottrina dello Spirito Santo, intesa come la relazione dello Spirito all'uomo, alla chiesa e al mondo, deve prendere le mosse da una corretta precisazione del rapporto tra cristologia e pneumatologia. Ora è noto che questo tema proprio nella tradizione occidentale ha sofferto di una certa contrazione, tanto che essa ha potuto essere accusata di «cristomonismo»³. Tuttavia, il difetto potrebbe essere – in senso inverso – anche rimproverato alla tradizione orientale, soprattutto quella di derivazione platonica, perché la sua accentuazione pneumatologica corre il rischio di mancare di riferimento determinato alla storia di Gesù, di essere cioè contaminata da uno «spiritualismo» astorico. La specularità dei difetti ci fa intuire già sin dall'inizio che è difficile sciogliere il rapporto tra Gesù e lo Spirito. Naturalmente, poiché noi ci collochiamo nella tradizione

² Si veda il seguito di *Dominus Jesus* 12: «Per questo il recente Magistero della Chiesa ha richiamato con fermezza e chiarezza la verità di un'unica economia divina: «La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma anche la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni [...]. Il Cristo risorto opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito [...]. È ancora lo Spirito che sparge i 'semi del Verbo', presenti nei riti e nelle culture, e li prepara a maturare in Cristo". (*Redemptoris missio*, 28). Pur riconoscendo la funzione storico-salvifica dello Spirito in tutto l'universo e nell'intera storia dell'umanità, esso, tuttavia, ribadisce: «Questo Spirito è lo stesso che ha operato nell'incarnazione, nella vita, morte e risurrezione di Gesù e opera nella Chiesa. Non è, dunque, alternativo a Cristo, né riempie una specie di vuoto, come talvolta si ipotizza esserci tra Cristo e il Logos. Quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni, assume un ruolo di preparazione evangelica e non può non avere riferimento a Cristo, Verbo fatto carne per l'azione dello Spirito, per operare lui, l'Uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale" (*Redemptoris missio*, 29). In conclusione, l'azione dello Spirito non si pone al di fuori o accanto a quella di Cristo. Si tratta di una sola economia salvifica di Dio Uno e Trino, realizzata nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio, attuata con la cooperazione dello Spirito Santo ed estesa nella sua portata salvifica all'intera umanità e all'universo: «Gli uomini non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito" (*Redemptoris missio*, 5)».

³ G. COLOMBO, «Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità?», *Teologia* 9 (1984) 189-220; G. COLZANI, «Verso un cristocentrismo trinitario. Il valore "teologale" della riscoperta della pneumatologia», in *Dilexit Ecclesiam*. Studi in onore del prof. Donato Valentini, a cura di G. Coffele, Roma, LAS, 1999, 181-198; M. BORDONI, «Cristologia e pneumatologia in un nuovo contesto», in *Dilexit Ecclesiam*, 95-111.

occidentale è utile che ripercorriamo i motivi storici della dimenticanza dello Spirito e della sostituzione di surrogati alla sua azione. In questa prima tappa ci muoveremo in tre momenti: 1) prima individueremo i luoghi e i modi della dimenticanza dello Spirito; 2) poi illustreremo le forme della rivincita dello Spirito, spesso a lato della sua dimenticanza; 3) infine cercheremo di illustrare il significato del rapporto tra Gesù e lo Spirito e di coglierne le dimensioni.

1. *«Il Dio sconosciuto»: storia di una dimenticanza*

La nostra riflessione sulla presenza dell'azione e del mistero dello Spirito nella coscienza ecclesiale e nella teologia non può non partire da un disagio: quello dell'accusa di una concentrazione della tradizione occidentale sulla triade Dio-Cristo-Chiesa che avrebbe prodotto un oscuramento della funzione dello Spirito nella *spiritualità* e nella *teologia* e dunque anche nella *pastorale*. Possiamo a titolo di esempio ricordare alcune piste del discorso teologico, dove possiamo notare questa sorta di «dimenticanza» dello Spirito:

– l'accusa fondamentale riguarda la *concentrazione cristocentrica* della teologia occidentale: la figura è quella del cristomonismo, cioè la concentrazione dell'azione salvifica nel Cristo e la sua prosecuzione nella missione della Chiesa, vista come il prolungamento dell'incarnazione di Cristo oltre il tempo della sua vicenda storica. In questa prospettiva vengono messi in luce gli aspetti visibili e istituzionali della missione ecclesiale (parola/magistero, sacramento, istituzione, ministero, ecc.)⁴.

– la *concezione societaria della Chiesa*, che a partire dalla controversistica posttridentina ha sottolineato gli aspetti visibili della Chiesa (cf la visione della Chiesa come «societas perfecta», nella definizione del Bellarmino «sicut res publica Venetorum aut regnum Galliae»). La concentrazione sull'aspetto visibile della chiesa dinanzi alla tendenziale riduzione spiritualistica della Riforma è stata poi rinforzata dal confronto – spesso mortale – con gli stati assolutistici, attraverso l'enfasi posta sull'aspetto visibile, necessario per controbilanciare l'invadenza degli stati moderni, con la sottolineatura del primato papale come principio di unità e garante della missione della Chiesa.

⁴ Cf già Y. CONGAR, «Pneumatologie ou 'christomonisme' dans la tradition latine?», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45 (1969) 394-416; ripreso in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, (= BETL 27), Gembloux, 1970, 41-62; in senso critico: J. MILET, *Dieu ou le Christ? Les conséquences de l'expansion du christocentrisme dans l'Église catholique du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, Ed. de Trévise, 1980.

– la *visione cosificata dei sacramenti* (in particolare dell'eucaristia) che ha portato a riflettere sulla presenza reale di Cristo soprattutto concentrandosi sul rapporto tra la transustanziazione e la permanenza delle specie e meno in relazione al dono dello Spirito e alla realtà stessa (*res*) realizzata nell'eucaristia che è la chiesa. Tale concentrazione essenzialistica e non storico-salvifica sui sacramenti ha la sua ragione fondamentale nelle controversie medievali sulla presenza reale e nell'introduzione dello strumento interpretativo della metafisica aristotelica, che porta ad interrogarsi sulla «cosa» del sacramento, più che sulla sua relazione con il mistero complessivo di Cristo e sulla destinazione agli uomini. Una considerazione «cosificata» dei sacramenti ha poi oscurato la necessaria dimensione pneumatologica dell'organismo sacramentale.

– la *priorità della grazia creata*, frutto diretto della polemica antiluterana ha portato a considerare l'organismo della vita di grazia a partire dal dono «creato». In tal modo tutti gli altri momenti della struttura dell'uomo in grazia, connessi tra l'altro con il momento battesimale (inabitazione dello Spirito, remissione dei peccati, figliolanza adottiva, partecipazione alla natura divina, incorporazione a Cristo) venivano fatti derivare dalla giustificazione. Il rovesciamento di questa concezione antropologica della grazia/giustificazione, incentrata sulla modificazione reale accidentale della natura umana (si partiva dunque dalla natura umana), è avvenuto nel nostro secolo. Esso ha posto come punto di partenza il dono «increato», l'azione dello Spirito Santo, al quale vengono collegati gli altri aspetti della vita di grazia. Di conseguenza si tende a vedere nel dono creato (la grazia santificante) la necessaria trasformazione che l'essere dell'uomo subisce in presenza del dono increato.

– infine, le *controversie sulla predestinazione*. Infatti, l'approfondimento del rapporto Spirito Santo e aiuto psicologico (la grazia come «aiuto» dato alla libertà peccatrice) – pure avvenuto nel secolo XX – ha mostrato il carattere astorico e carente di riferimento cristologico che aveva assunto il discorso su grazia e libertà e perciò tutte le controversie sulla predestinazione. Il discorso sulla grazia come necessario «adiutorium» per l'uomo peccatore, incapace di salvezza, era logicamente sfociato nell'ulteriore discorso sulle leggi e le modalità secondo le quali Dio distribuisce la grazia. Nasceva così la controversia sulla predestinazione, intesa come rapporto tra la volontà salvifica di Dio e la libertà dei singoli uomini. La difficoltà di interpretazione di tale rapporto (incentrato sulla relazione tra Dio che salva e gli uomini da salvare) faceva oscillare inesorabilmente la ragione della salvezza o sull'uno o sull'altro termine della relazione, senza riuscire ad indicarne la ragione convincente. Ciò è avvenuto, anzitutto, nella lettura restrittiva della volontà salvifica universale fatta da Agostino e

portata all'esasperazione dall'agostinismo seguente; e poi, in un secondo tempo, nelle interminabili dispute e nelle inconciliabili posizioni teologiche circa la predestinazione «*ante*» oppure «*post praevisa merita*» delle controversie posttridentine. Orbene la riflessione sulla grazia come Spirito Santo (dono increato, divinizzazione) non poteva non portare il discorso sull'economia salvifica dove il rapporto grazia-libertà si pone nella sua forma cristologica. La considerazione dello Spirito come Spirito di Cristo, effuso dal Signore risorto, principio e capo di tutta la creazione, introduce un nuovo orientamento nel pensare la predestinazione e, più in genere, tutta la vita di grazia. La grazia viene strappata dalla sua astrattezza, ma ancor di più viene superato l'insolubile dilemma Dio che salva – uomini da salvare, mediante il ricupero del momento cristologico. La grazia descrive la situazione dell'uomo a partire da Cristo (non, dunque, immediatamente a partire dall'uomo peccatore o dalla natura umana e neppure per sé da un generico concetto di volontà salvifica universale), cioè dalla sua predestinazione ad essere il Figlio di Dio e Salvatore, dalla sua Pasqua, dai sacramenti mediante i quali egli effonde lo Spirito. In questa luce, l'incorporazione a Cristo, cioè la partecipazione alla sua stessa predestinazione, diventa il punto di partenza della teologia della grazia: ciò permette di ripensare il tema della predestinazione e acquistano nuovo significato i temi dell'inabitazione dello Spirito, della figliolanza divina, della remissione del peccato, della modificazione reale, ecc. Ma per tale strada la trattazione sulla grazia viene ricondotta ai contesti propri di svolgimento. La «ontologizzazione» della trattazione sulla grazia, che rispondeva ad un intento polemico posttridentino, ha permesso la concentrazione di alcune tematiche che più opportunamente andrebbero decondensate e riannodate ad altri punti del discorso teologico, quali la cristologia, la sacramentaria, l'ecclesiologia e l'antropologia teologica.

Come si vede sono molti i contesti teologici che hanno propiziato la dimenticanza dello Spirito Santo (e si potrebbe ricordare ancora il discorso sulla rivelazione, sulla tradizione, ecc.), ma insieme si nota che le ragioni sono più complesse: non si tratta tanto del cristocentrismo, ma di un certo modo di intenderlo, che ha ricevuto sollecitazioni che provengono anche dalla storia della teologia, e dalle sottolineature unilaterali che essa ha prodotto nel suo sviluppo. D'altra parte la stessa teologia ha saputo anche dal suo interno propiziare la riscoperta dello Spirito Santo – una riscoperta che non va però fatta valere contro Cristo, quasi si dovesse accostare ad un cristocentrismo (con la sottolineatura della visibilità e dell'istituzione ecclesiale) una pneumatologia capace di integrare una maggiore dimensione spirituale e persino mistica. Così si va a consolidare la contrapposizione che emerge in modo sfacciato nei nuovi movimenti religiosi (di diver-

sa marca), che percepiscono il ricupero dello Spirito semplicemente a lato o oltre il discorso dell'incarnazione⁵.

È possibile ricavare una prima conclusione: *occorre recuperare un corretto cristocentrismo trinitario, nel quale la dimensione pneumatologica venga istituita per rapporto alla missione di Cristo e non come un suo oltrepassamento e trascendimento.*

2. La critica ad uno spiritualismo entusiastico e storicizzato

Nel corso della storia della chiesa non si deve solo notare il processo di sclerosi dell'elemento pneumatologico nella coscienza di fede, ma si deve osservare anche una sotterranea persistenza dello Spirito, talvolta fatta valere a lato del momento istituzionale della chiesa. La tensione tra i movimenti entusiastici (e/o carismatici), che in ogni stagione della vita della Chiesa si sono presentati sul palcoscenico della storia, e la grande chiesa cattolica è stato il crogiolo di questa tematica. Ciò ha provocato una repressione dell'elemento carismatico e una certa istituzionalizzazione della presenza dello Spirito. Questo avvenne già subito all'inizio della storia della chiesa, ma è necessario ricordarne le tappe essenziali con le differenze significative:

- il *montanismo*, nella seconda metà del II secolo, puntò su un ritorno alle origini, con tratti penitenziali, escatologici, congiunti a un rigorismo etico e della vita comunitaria. Tertulliano opponeva una *ecclesia spiritus* ad una *ecclesia numerus episcoporum*. A questa concezione si contrappone quella di Ireneo, secondo cui lo Spirito vive nella chiesa e opera nella successione apostolica.

- il calo dell'*elemento carismatico* fu ereditato dalla testimonianza dei martiri, e poi nel grande fenomeno del monachesimo e nell'esperienza spirituale dei santi. Il movimento dei rigoristi (cf ad es. Donatisti), risorgenti ad ogni stagione della vita della chiesa, però non portò mai nell'antichità ad una netta contrapposizione tra Spirito e istituzione, tra carisma e ministero, ma la chiesa venne vista come sacramento dello Spirito e lo Spirito come anima della chiesa. Il primo millennio mantiene tutto sommato la coscienza della comune radice carismatica, sia dell'istituzione sia dei doni liberi dello Spirito.

- la svolta si ha nel *secolo XII e XIII con Gioachino da Fiore*: la controversia sull'azione dello Spirito prese una deriva che condizionerà tutto il II millennio. L'età dello Spirito di Gioachino da Fiore era preconizzata come un oltrepassamento dell'età del Figlio (incentrata sulla chiesa): un'età di monaci, di spirituali, di contemplativi. La vera

⁵ A.N. TERRIN, «Nuove religioni, esoterismi e sette. Interpretare la storia della religiosità contemporanea», in E. GUERRIERO – A. TARZIA (a cura di), *I segni di Dio. Il sacro-santo: valore, ambiguità, contraddizioni*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1993, 129-162.

novità di Gioachino da Fiore è la trascrizione della speranza di un rinnovamento escatologico per opera dello Spirito nei termini di una trasformazione storica. Ciò dev'essere evidentemente collegato con la critica radicale alla vita della chiesa (e del cristianesimo) del tempo, che ha smarrito la sua dimensione escatologica. Come risultato la speranza di rinnovamento assume i tratti di un progresso storico, di un principio spirituale rinnovatore delle dinamiche visibili della vita ecclesiale, prospettando una età semplicemente alternativa alla chiesa visibile. Questa decisiva storicizzazione dell'ideale escatologico dell'azione dello Spirito riemerge in molti movimenti ereticali e nelle loro sporadiche, ma significative ricomparses nel moderno. È difficile collocare la Riforma solo in questo ambito, ma si pensi al pietismo e a tutte le risorgenti forme di spiritualismo.

– la storicizzazione dell'azione dello Spirito come fattore di progresso è stata poi *secolarizzata nell'idea di progresso delle utopie moderne*. Tutte le «grandi narrazioni» non sono che una ripresa, ormai priva di ogni riferimento ad un regno dello Spirito Santo, in favore di una figura dello «spirito», inteso come cifra dell'autotrascendenza dell'azione dell'uomo: i grandi sistemi di Hegel e Marx, ma soprattutto le traduzioni politiche di questi sistemi «olistici» nelle dittature del XX secolo non sono che il compimento corrotto della «svolta» gioachimita⁶. Si deve dire che il loro fallimento ha aperto obiettivamente il campo all'attesa, sovente confusa e indeterminata, di una prospettiva presente in alcune correnti teologiche e in alcuni nuovi movimenti religiosi. Qui la dimensione escatologica (attesa imminente, rigorismo etico, ecc.) e la sua trascrizione storica (a livello dell'esperienza di un vissuto soggettivizzato e ritrovato nel cerchio di una religione elitaria e selettiva) si fondono sovente in un spiritualismo selvaggio ed esoterico.

– si deve segnalare anche il divorzio tra *dogmatica e spiritualità* (di cui ora sarebbe complesso indicare le ragioni, che risalgono al tardo nominalismo, con la «via moderna»), che ha prodotto una dolorosa, ma sovente feconda tensione tra l'elemento oggettivo della fede e l'elemento soggettivo e che ha trovato nei grandi spirituali della «modernità» (a partire da Meister Eckhart, dalla mistica renana, passando per san Giovanni della Croce, Teresa d'Avila fino ai nostri contemporanei), proprio nel rapporto tra lettura spirituale e riferimento cristocentrico, il punto di incontro sofferto e fecondo tra una docilità all'azione dello Spirito e le forme della vita cristiana (nella chiesa)⁷.

⁶ H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. I. Dagli Spirituali a Schelling*, Milano, Jaca Book, 1981; Id., *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. II. Da Saint-Simon ai nostri giorni*, Milano, Jaca Book, 1984.

⁷ H.U. VON BALTHASAR, «Teologia e santità», in *Verbum Caro. Saggi teologici*, I, Brescia, Morcelliana, 1968 (or. Einsiedeln, Johannes, 1960), 200-229.

Anche la conclusione di questo percorso si impone: *non è possibile pensare alla missione e alla figura/persona dello Spirito Santo se non in stretto contatto con la cristologia: non è possibile l'alternativa tra cristocentrismo o pneumatologia. Si tratta, invece, di pensare radicalmente un «cristocentrismo trinitario» che superi la nota divaricazione tra economia e teologia, tra momento storico-salvifico e momento intratrinitario.* Partendo dall'azione dello Spirito nella storia della salvezza e in particolare nella vicenda di Cristo e della chiesa è possibile parlare della persona dello Spirito Santo e della sua relazione trinitaria. Una riflessione trinitaria (e sul mistero dello Spirito Santo) che saltasse il momento della missione di Cristo e dello Spirito e la loro connessione nella Pasqua, correrebbe il rischio non solo di essere astratta, ma di mancare dei criteri di verifica e di esporsi poi ad un uso ideologico nei sempre risorgenti fenomeni di rinascita «spirituale». Si deve probabilmente imputare a questa divaricazione tra il discorso sullo Spirito Santo nelle relazioni intratrinitarie (con le complicatissime questioni sul Filioque) e il discorso sullo Spirito Santo nella vicenda di Gesù e della chiesa, la causa di un cristocentrismo sclerotizzato e di uno spiritualismo astorico. Due pericoli da evitare ugualmente.

3. *Significato e dimensioni del rapporto tra Gesù e lo Spirito*

Il rapporto tra Gesù e lo Spirito e, rispettivamente, tra cristologia e pneumatologia, può essere illustrato secondo un duplice significato: l'uno «epistemologico» e l'altro «obiettivo». Il significato «epistemologico» riguarda la posizione dello Spirito nell'economia trinitaria della salvezza (come Dio si comunica a noi e come noi vi partecipiamo) e la funzione dello Spirito nel nostro lasciar parlare Dio in Cristo e nel nostro parlare (e riflettere) di Dio in Cristo. Il significato «obiettivo», riguarda la posizione dello Spirito nell'evento (pasquale) di Gesù Cristo (e quindi anche nel *suo* mistero) in quanto ne comunica la singolarità e vi fa accedere l'universalità degli uomini, anzi vi fa partecipare tutta la storia e il cosmo. Lo Spirito è essenziale per custodire l'*unicità* insuperabile e irripetibile di Cristo mostrandone la sua portata *universale*, storica e cosmica.

Il significato *epistemologico* valorizza la riscoperta dello Spirito nell'orizzonte del discorso teologico. Non si tratta solo o prima di tutto di un'attenzione alla persona dello Spirito, alla sua azione nell'economia della chiesa e della storia, ma del punto di vista con cui parlare di Dio, cioè di una prospettiva della stessa *teo-logia*, del discorso su Dio e del pensare a Dio. L'attenzione allo Spirito non propizia solo una riscoperta di un tema da «accostare» alla cristologia, quasi sommando o rivalendosi sullo strapotere di una cristologia del

Logos, e quindi di un parlare su Dio che privilegia il momento catafatico, la riflessione, il concetto e la teo-*logia*, per sostituirlo con il momento apofatico del parlare su Dio, che privilegierebbe l'esperienza, il simbolo e la mist-*agogia*. Simili contrapposizioni appaiono subito sospette, perché si tratterebbe semplicemente di un fenomeno di sostituzione del cristocentrismo, apparso negli anni '60 e '70 persino come un antidoto ad una teologia essenzialista e astorica, con una pneumatologia, di carattere «spiritualista», contaminata con le forme emergenti dei nuovi movimenti religiosi, più attenti alla questione dell'armonia psico-corporea, ad uno spiritualismo pervasivo e stemperato nelle molteplici figure influenzate dall'*orientale lumen*.

La teologia dello Spirito Santo, invece, promuove una concezione dell'esistenza cristiana dinamica, storica, in progressione. Ciò avviene non per una specie di sforzo continuo dell'uomo, ma per la disponibilità a lasciarsi trasformare dalla presenza e dall'azione dello Spirito, in un processo di assimilazione alla pasqua di Cristo che fa della vita cristiana un'esistenza nella carità. Questa concezione oggi corre il rischio di essere svuotata, perché suppone che la libertà non cresca, non impari, non si lasci muovere dallo Spirito, ma si comprenda come una libertà che inizia sempre da capo, non ha storia e dunque non fa storia. La teologia dello Spirito, invece, difende e promuove la storia dello Spirito come potenza di attrazione e di rinnovamento della storia degli uomini, della chiesa e del mondo stesso. L'evanescenza dello Spirito è oggi surrogata dalla presenza onnipervasiva di uno «spirito» debole, fiacco, esoterico, che si esprime semplicemente nello specchio delle emozioni e delle sensazioni di cui l'uomo d'oggi ha bisogno, ma che non comporta il cammino e la lotta con cui la libertà si lascia ricreare dallo Spirito di Dio.

L'orizzonte pneumatologico deve essere assunto quindi in modo specifico, si potrebbe dire più francamente «cristiano», come afferma Bordoni, quale «orizzonte comprensivo che consente ogni possibile pensiero di fede ed ogni possibile affermazione di contenuto teologico ed in modo più specifico cristologico». Sarebbe quindi inutile contrapporre – continua Bordoni – un cristocentrismo dogmatico ad un pneumatocentrismo oggettivo, ma «lo Spirito è l'orizzonte *a priori* di ogni affermazione teologica e particolarmente cristologica»⁸. Il linguaggio ha forse un'inconscia assonanza con la funzione che Rahner attribuiva non molti anni fa all'antropologia trascendentale. Anche in quel contesto l'antropologia (soprannaturale) era l'orizzonte *a priori* di ogni parlare e di ogni riflettere su Dio. Proprio questa allusione linguistica rivela che restano molte cose da precisare in simile funzio-

⁸ Le due citazioni si trovano in M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 82), Brescia, Queriniana, 1995, 28.

ne epistemologica dello Spirito, come «orizzonte (a priori) del pensare teologico». Cristo resta il Mediatore unico, lo Spirito più che una funzione di mediazione, realizza l'*im-mediazione*, nel senso che rende la mediazione di Cristo, non una intermediarietà tra Dio e l'uomo, ma una mediazione per l'immediatezza e una immediatezza attraverso il Mediatore. Probabilmente ciò tocca la questione della «personalità» dello Spirito. Quando la teologia dice che il suo essere persona non può venir rubricato tra i pronomi personali «io» o «tu», ma nel «noi», quasi «una persona comunitaria», come l'amore «tra» il Padre e il Figlio e del Figlio «con» il Padre, allora essa pensa lo Spirito come *amor*, *charitas*, come «coronamento» dell'amore del Padre e del Figlio. Per questo penso che il significato epistemologico della riscoperta dello Spirito non si risolve solo nel rapporto tra Gesù e lo Spirito, in un rapporto per così dire «diadico», né nel mettere in discussione il cristocentrismo, ma nel far approdare ad un *cristocentrismo trinitario*. La pneumatologia nel suo significato epistemologico non deve coltivare l'illusione di sostituire alla centralità di Cristo un altro «centro» o «punto di vista», ma di mostrare la dinamica trinitaria del «comunicarsi» a noi del mistero di Dio e del nostro «partecipare» alla vita trinitaria. Allo stesso modo che il cristocentrismo non è alternativo alla principalità del Padre, essendo il cristocentrismo del Mediatore verso il Padre e verso di noi. Nello Spirito.

Il significato *obiettivo* della riscoperta dello Spirito riguarda poi la posizione dello Spirito nell'evento di Gesù Cristo. Lo Spirito concorre al «costituirsi» della vicenda di Gesù e al «dispiegarsi» normativo di quella stessa vicenda, perché ne custodisce ad un tempo la *singolarità* e l'*universalità*. Ciò non ha a che fare soltanto con il problema del rapporto tra cristianesimo e religioni, che può ricevere una corretta impostazione della relazione tra volontà salvifica universale e suo riferimento dinamico a Gesù Cristo solo in prospettiva pneumatologica. Ma – prima e più fondamentalmente – per rendere ragione dello stesso evento di Gesù Cristo come evento *della* storia e *nella* storia è necessario mostrare il rapporto tra lo Spirito e Gesù e tra Gesù e lo Spirito. Tre momenti sono di solito indicati per mostrare questo rapporto: nell'incarnazione, nel battesimo/unzione e nella pasqua (morte e risurrezione). Alcuni autori, tra cui cito von Balthasar, Moltmann, Kasper, Schoonenberg, Bordoni, Lambiasi, individuano una duplice serie di enunciati a proposito del rapporto tra lo Spirito e Gesù e tra Gesù e lo Spirito⁹. La prima serie si riferisce sostanzialmen-

⁹ Cf H. BERKHOF, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1988; or. *The Doctrine of the Holy Spirit. The Annie Kinhead Warfield Lectures, 1963-1964*, Richmond Virginia, John Knox Press, 1964, 13-29; W. KASPER, «Spirito - Cristo - Chiesa», in *L'esperienza dello Spirito*, Brescia, Queriniana, 1974, 58-

te alla tradizione sinottica (con un passo assai interessante della Lettera agli Ebrei: *Eb* 9,14); la seconda serie raccoglie la confessione di fede primitiva, Paolo e Giovanni. Afferma Moltmann: «I vangeli sinottici si aprono con una *crisologia nello Spirito*. Paolo e Giovanni la presuppongono, più interessati a sviluppare invece una *pneumatologia crisologica*. Ora qual è il rapporto che si deve riconoscere tra il *Cristo dello Spirito* e lo *Spirito di Cristo*?»¹⁰.

La storia di Gesù, la sua vicenda temporale non può essere compresa senza lo Spirito, mentre la confessione di fede primitiva e l'esperienza ecclesiale nello Spirito non può essere vissuta senza riferimento a Gesù. Questa reciprocità non è stata tenuta sotto la lente di ingrandimento nella teologia occidentale, mentre va ascritta certamente a merito della teologia orientale. È in quest'ottica che si colloca anche la questione tanto discussa del *Filioque*¹¹. La ricoperta dello Spirito ha messo a tema la reciprocità tra lo Spirito e Gesù e tra Gesù e lo Spirito: «ma allora va riconosciuto un reale rapporto di reciproca implicazione fra il *Cristo dello Spirito* e lo *Spirito di Cristo*, dove né il Cristo annunciato soppianta il Gesù terreno, né il suo annuncio può venir ridotto a Gesù»¹².

Due osservazioni vanno però fatte in proposito. La prima è che il rapporto dove Gesù è ad un tempo «destinatario» e «mittente» dello

81; P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg, Pustet, 1992, 17-47; H.U. VON BALTHASAR, *Theologik. Bd III: Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, Johannes, 1987, tr. it., *Teologica. Vol. 3: Lo Spirito della verità*, Milano, Jaca Book, 1991, 55-85; F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo. Mistero e presenza*, Bologna, EDB, 1987; M. BORDONI, «Crisologia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e dello Spirito», *Lateranum* NS 47 (1981) 432-492; Id., «Istanze pneumatologiche di una crisologia in prospettiva universale», in C. MARCHESELLI-CASALE (a cura di), *Parola e Spirito*. Studi in onore di Settimio Cipriani, Brescia, Paideia, 1982, 1017-1041; Id., *La crisologia nell'orizzonte dello Spirito* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 82), Brescia, Queriniana, 1995, 201-290; J. MOLTSMANN, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Brescia, Queriniana, 1994, 75-101.

¹⁰ J. MOLTSMANN, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Brescia, Queriniana, 1994, 75.

¹¹ Cf sul tema Y. ONGAR, *Credo nello Spirito Santo*. Nuova edizione in un volume unico (= Biblioteca di Teologia Contemporanea, 98), Brescia, Queriniana, 1998, 613-652; J.M. GARRIGUES, *L'Esprit qui dit «Père!» et le problème du Filioque*, Paris, Téqui, 1981 (sulla storia dello sviluppo latino del *Filioque*, pp. 57-84); «A la suite de la Clarification romaine: le Filioque affranchi du "Filioquisme"», *Irénikon* 72 (1996) 189-212; C. MARUCCI, «La disputa del Filioque: riesame delle prove scritturistiche», in C. GIRAUDO (a cura di), *Liturgia e spiritualità dell'Oriente cristiano*. In dialogo con Miguel Arraz, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, 85-111; P. KNAUER, «Der vom Vater und vom Sohn ausgehet». Zu einer ökumenischen Kontrovers», *Theologie und Philosophie* 76 (2001) 229-237.

¹² J. MOLTSMANN, *Lo Spirito della vita*, 76.

Spirito non può essere sciolto in un rapporto diadico, ma va svolto in un *contesto trinitario*. Questo ci consente di coniugare le due serie di enunciati (Sinottici ed Ebrei, da un lato, e Giovanni e Paolo, dall'altro) e le due prospettive che appartengono all'intera testimonianza neotestamentaria. Su questo convergono molti autori, per ragioni diverse. Alcuni lo motivano con un «principio di totalità» nella lettura del documento neotestamentario (Bordoni); altri per una scelta di teologia trinitaria orientata escatologicamente (Moltmann); altri ancora parlano fin dall'origine di «inversione trinitaria» nel rapporto tra Padre-Spirito-Figlio nell'economia della kenosi (von Balthasar); altri, infine, vedono lo Spirito ad un tempo come sovrabbondanza dell'amore tra il Padre e il Figlio e condizione di possibilità della creazione e della storia (Kasper). La diversificata «esplicazione» del luogo dello Spirito nella Trinità (immanente) suppone di assumere la missione (economica) del Figlio e dello Spirito, illustrando bene il significato della congiunzione «e», così che appaia chiaramente – come afferma Moltmann – che «il loro non è un rapporto di successione temporale, ma un rapporto di reciproca esplicazione (*Auslegung*)»¹³. È per rendere ragione adeguatamente dell'economia salvifica che bisogna coniugare correttamente l'azione dello Spirito in Gesù e a partire da Gesù. Qui va corretta una certa unilateralità che vede Gesù solo come colui che invia/effonde lo Spirito, così come sarebbe ora unilaterale affermare esclusivamente una priorità dello Spirito su Gesù. L'interazione di cristologia e pneumatologia non può avere né solo la forma del rapporto bidirezionale, né dell'ellissi a due fuochi, perché non si comprenderebbe il senso di tale rapporto come mediazione (di Gesù) per l'immediatezza e l'immediatezza (dello Spirito) per accedere al Padre attraverso l'unico Mediatore che è Cristo Signore! Si capisce allora che la prospettiva trinitaria (immanente) deve lasciarsi educare e deve lungamente acclimatarsi con la manifestazione trinitaria di Dio nell'evento di Gesù, come evento plasmato dallo Spirito e capace di effondere lo Spirito.

La seconda osservazione riguarda l'illustrazione di una «fenomenologia di Gesù destinatario dello Spirito» e di una «homologia del Kyrios donatore dello Spirito». A ragione afferma Moltmann: «l'esperienza dello Spirito da parte di Cristo come è *raccontata* e l'esperienza di Cristo nello Spirito come è *annunciata* non si succedono semplicemente nel tempo, ma sono tra loro anche trinitariamente intrecciate»¹⁴. E sono intrecciate trinitariamente, perché sono implicate nella lettura globale dell'evento dell'autocomunicazione storica di Dio. L'implicazione di «racconto» e «confessione» esige pertanto di leggere at-

¹³ *Ivi*, 77.

¹⁴ *Ivi* (sottolineature mie).

traverso una fine ermeneutica la testimonianza del Nuovo Testamento, perché – come dice Ricoeur – il carattere «configurante» della confessione/annuncio non sopprime, ma custodisce e promuove il carattere «episodico» della narrazione, per strapparla ad una figura cronachistica di memoria. Chi si è dedicato, anche con notevole impegno e diverso esito alla lettura dell'evento di Gesù Cristo in un orizzonte pneumatologico, – come Berkhof, Kasper, Schoonenberg, Moltmann e Bordoni, tanto per citare i maggiori che hanno disegnato un abbozzo di ermeneutica biblica del tema – ha proposto diverse strade. La prima sostanzialmente «descrittiva», che fa la silloge della serie di testi sullo Spirito attorno ai due rapporti circa lo Spirito e Gesù e Gesù e lo Spirito (in questa linea Kasper; così si era già mosso Berkhof, mentre Schoonenberg segue di più i filoni di tradizione del NT e von Balthasar assume la prospettiva giovannea); la seconda, insieme «narrativa» e «dottrinale» che segue i tre approcci fondamentali di incarnazione, unzione battesimale ed evento pasquale (Bordoni); la terza «tipologica», che delinea sostanzialmente quattro quadri: il Cristo dello Spirito, lo Spirito di Cristo, lo Spirito del Padre (e del Figlio), lo Spirito e la nuova creazione (Moltmann)¹⁵.

Io credo che si possa tentare una «fenomenologia di Gesù nello Spirito» per approdare ad una «homologhia del Kyrios che effonde lo Spirito», assumendo l'indicazione metodologica appena ricordata di Ricoeur. Oggi si nota da molte parti un'*enfasi sul momento prepasquale* nella presentazione della figura di Cristo e dello Spirito. Questa sottolineatura è motivata da diversi punti di partenza riconducibili – mi sembra – a due grandi contesti: l'uno fenomenologico-ermeneutico e l'altro etico-pratico.

Il primo intende mostrare che nella ricostruzione della figura cristologica la cristologia pneumatologica non può privilegiare solo le teologie neotestamentarie, ma deve sempre indicarne il radicamento nella cristologia *di Gesù*. La «domanda» cristo-logica dovrebbe emergere continuamente dalla fenomenologia credente dell'opera del Salvatore (il suo annuncio del Regno, gli *acta et passa* di Gesù, le sue parabole e discorsi, il suo comportamento, la comprensione della sua morte, ecc.). In tal modo i titoli cristologici, gli schemi o modelli, e ancor di più le teologie neotestamentarie, sono radicate in una trama «narrativa» che le sottrae all'interpretazione ideologica o alla sopravvalutazione di talune cristologie neotestamentarie a scapito di altre. Questa istanza evidentemente legittima riceve poi esecuzioni diverse: o nella linea delle cristologie «narrative» che faticano a raccordarsi con la cristologia «alta»; o nella linea di un'enfatizzazione del momento prepasquale della cristologia che deciderebbe dei contenuti «essen-

¹⁵ Cf le opere citate sopra nota 9.

ziali» della cristologia, confinando il momento pasquale ad essere mera «conferma» formale del sapere cristologico già contenuto nella pretesa di Gesù. La possibilità di leggere il momento prepasquale della cristologia, come originariamente contrassegnato dalla presenza dello Spirito (una cristologia *pneumatologica*), darebbe allo Spirito una certa antecedenza su Gesù, rispetto alla pneumatologia pasquale che è una pneumatologia *cristologica* (Gesù che dona lo Spirito). Ne consegue che le confessioni pasquali non sono che esplicitazioni teologiche del sapere cristologico che è già contenuto per l'essenziale nella pretesa di Gesù; così anche le successive cristologie neotestamentarie non sono che «reinterpretazioni» a partire da altri contesti storico-teologici. Ora il punto decisivo sta nell'apprezzamento dell'evento di risurrezione e nella sua funzione epistemologica in ordine alla cristologia e alla pneumatologia. Basti citare qui – per fare due esempi – R. Pesch sul versante esegetico e J. Verweyen su quello teologico-fondamentale¹⁶, per notare come la posizione scettica (o almeno attendista, come si trovava ancora in Rahner) a proposito della cristologia prepasquale sia stata rovesciata. Le conseguenze sotto il profilo cristologico sono abbastanza intuibili, poiché in questo caso la ricostruzione storica assume non solo una funzione normativa della confessione di fede, ma diventa tendenzialmente esaustiva della sua figura essenziale.

Il secondo contesto – etico-pratico – interviene a rinforzare il primo, presentandosi con una preoccupazione più generale, vale a dire dentro una premessa teologico-fondamentale. Prendo ad es. Ch. Théobald, secondo il quale occorre operare un «*déplacement éthique de la christologie*»¹⁷, superando l'approccio antropologico-trascendentale di ascendenza rahneriana che articola l'attesa fondamentale dell'uomo e la risposta che riceve da Gesù Cristo come il Salvatore assoluto. Tuttavia, oggi non è più possibile istituire il rapporto tra una prospettiva totalizzante dell'esistenza e il compimento universale apparso in Gesù. Per questo il ritorno al Gesù della storia comporta il superamento dello schema antropologico-teologico in favore di un approccio etico alla figura di Gesù e all'interesse per il suo itinerario

¹⁶ Ricordo qui la posizione variegata sul tema della risurrezione di questi autori, che è stata delineata nel mio volume F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli* (Biblioteca di Teologia Contemporanea 99), Brescia, Queriniana, 1998, 25-142 (in confronto con Schillebeeckx, Pesch, Lohfink-Rahner, Verweyen, Lüdemann).

¹⁷ Cf in questo senso il saggio di Ch. THÉOBALD, «Points de départ de la christologie», in *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui*, Mélanges offerts à Joseph Moingt, Paris, Cerf-Assas, 1993, 897-913: qui 898. In questa linea mi sembra si ponga anche la voluminosa cristologia di J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, 1993.

evangelico. Richiamandosi a Ricoeur, Théobald si riferisce alla duplice dimensione temporale di ogni racconto, quella «episodica» che segue l'andamento lineare degli avvenimenti, e quella «configurante» che trasforma la successione in una totalità significativa che prende risalto a partire dal «punto finale». La dimensione «configurante» si esprime nel kerygma e nei titoli cristologici, mentre quella «episodica» richiama il percorso evangelico. Ora la forte presenza della dimensione configurante nella «architettura» del testo evangelico non annulla, ma preserva lo spazio per la dimensione episodica. Essa dischiude lo spazio per una «trama relazionale» tra i protagonisti evangelici – Gesù, i discepoli e gli altri – che rendono possibile una dinamica o anche una drammatica dell'accesso alla confessione di fede. In termini consueti si potrebbe dire che l'«itinerarium» dei discepoli non è solo un *itinerarium mentis*, ma l'«accesso al Cristo è vissuto come un vero mutamento d'identità»¹⁸, cioè è un *itinerarium cordis et vitae*. Se ritorna qui l'enfasi sul percorso evangelico prepasquale, che nei termini ricordati appare anche legittimo, poi sembra sovrapporsi ad una prospettiva teorica più ampia, che alleggerisce la confessione di fede (pasquale). Significativa la conclusione: «noi ritroviamo qui il *déplacement* etico del *punto di partenza* della cristologia, legato [...] alla riscoperta dei racconti evangelici e a ciò che essi veicolano in fatto di sensibilità alle «realità penultime». E di seguito Théobald dichiara abbastanza apertamente il senso più generale del discorso: «l'approccio etico (il polo etico del messaggio di Gesù) non esclude per nulla la questione di Dio (il polo teocentrico del messaggio), ma non può porla come punto di partenza. Essa suppone una pluralità di figure di vita buona, vicine alla diversità storica di situazioni umane e impossibile a dedursi a partire da un desiderio unico di compimento»¹⁹. L'anticipazione dell'etico rispetto al teologico risulta almeno ambivalente, e diventa problematica quando il secondo interviene successivamente, quando cioè – come si afferma poco oltre – «la referenza escatologica alla totalità dell'esistenza (il polo escatologico del messaggio)» viene «messa tra parentesi» o «aggiornata»²⁰. La dimensione configurante del kerygma e della fede pasquale è come rinviata e rappresenta l'orizzonte di «ulteriorità» del processo etico. La bontà

¹⁸ CH. THÉOBALD, «Points de départ de la christologie», 902.

¹⁹ Per le due citazioni del testo: CH. THÉOBALD, «Points de départ de la christologie», 902.903. Chiara la spiegazione: «L'identità umana suppone sempre un lungo processo di identificazione reciproca che non può disinteressarsi, nel caso della fede cristiana, di tutti i soggetti e soprattutto degli ultimi. Nei loro differenti episodi, i vangeli fissano così figure specifiche di una identità umana buona e riuscita, rispondendo, in vista di talune situazioni fondamentali della vita, al desiderio etico dei soggetti, confrontandoli senza posa a una regola morale di universalizzazione».

²⁰ *Ivi*, 903.

della metodologia di Ricoeur è estenuata, perché il momento pre-pasquale non è illustrato nella sua valenza pneumatologica. Allora lo stesso momento pasquale non può che essere sottovalutato nel suo spessore cristologico. La sottovalutazione della cristologia pasquale appare evidente e si accompagna, con un intento più teorico, alla sottovalutazione della risurrezione (e del suo valore epistemologico per la cristologia) che è pure una inclinazione della ricerca esegetica recente.

In definitiva, risulta importante delineare la conclusione sotto il profilo metodologico: una presentazione della figura di Gesù, attenta alle dinamiche del «racconto» biblico e in particolare evangelico, deve delineare i criteri di una lettura teologica dell'evento salvifico di Cristo nello Spirito, in modo che sia tenuta in pari tempo l'attenzione alla dinamica narrativa (*episodica*) della vicenda di Gesù e all'intenzione sintetica (*configurante*) del kerygma pasquale nella sua pretesa universale. Propongo allora una *fenomenologia di Gesù nello Spirito*, che tenga sempre nel fuoco di considerazione il rapporto tra Gesù e lo Spirito.

In conclusione: la fenomenologia prepasquale di Gesù non sarà senza Spirito; mentre la fenomenologia pasquale dell'esperienza dello Spirito non sarà senza «memoria Jesu». Ciò che Ricoeur afferma a livello letterario, e cioè la reciproca implicazione di dimensione «episodica» e dimensione «configurante» del racconto, si traduce a livello contenutistico nel bisogno di una lettura pneumatologica dell'evento di Gesù Cristo, e di una memoria cristologica nell'esperienza pasquale del Signore che dona lo Spirito. Il percorso farà approdare tale lettura alle sue condizioni di verità ultima nelle missioni del Figlio e dello Spirito da parte del Padre. La fenomenologia di Gesù nello Spirito mira a precisare il senso della congiunzione «e» nel rapporto tra Gesù e lo Spirito, per non intendere la venuta del Figlio e l'effusione dello Spirito come due «tappe» cronologiche e due «missioni» successive. L'ontologia trinitaria che ne è la condizione di verità intende assicurare che l'incarnazione fino alla Pasqua comunica il mistero di Dio (Padre) come evento di verità e libertà. Nel Figlio e nello Spirito.

Di qui i momenti di una fenomenologia di Gesù nello Spirito e che dona lo Spirito:

1. il quadro *inaugurale* del ministero, a partire dal battesimo, tentazioni, annuncio del Regno;
2. il quadro *costituente* dell'opera di Gesù, incentrato sulla morte e risurrezione;
3. il quadro *esplicativo* del dono dello Spirito, che dispiega la singolarità della pasqua di Gesù rendendola accessibile a tutti gli uomini e al mondo.

Delineati i momenti di una fenomenologia di Gesù nello Spirito secondo un ordine attento all'intreccio tra racconto e confessione, apparirà evidente l'emergere in ogni momento dell'*implicazione trinitaria* della fenomenologia di Gesù. Essa approda già nella testimonianza neotestamentaria ad una lettura sintetica dell'evento come la missione di Gesù (da parte del Padre) nella kenosi/esaltazione in virtù dello Spirito, fino a risalire al mistero dell'incarnazione/venuta del Verbo mediante lo Spirito.

II. I MOMENTI DI UNA FENOMENOLOGIA DI GESÙ NELLO SPIRITO

Chiariti i problemi epistemologici e obiettivi del rapporto tra Gesù e lo Spirito si tratta ora di svolgere una fenomenologia dell'azione dello Spirito su Gesù e a partire da Gesù. I momenti essenziali di tale sguardo sull'evento di Gesù Cristo (momento inaugurale, momento costitutivo, momento esplicativo) disegnano come un trittico in cui si manifesta e si comunica con la venuta del Verbo nella carne, la sua kenosi e la sua esaltazione. Incarnazione, kenosi ed esaltazione, non sono però tre tappe di una sequenza storica (così si inizierà a pensare nel periodo patristico), ma il movimento diadico di kenosi ed esaltazione (cf *Filippesi*) è il ritmo in cui si dispiega la missione della Trinità nell'economia mediante l'incarnazione del Verbo e l'invio dello Spirito, come evento ad un tempo «filiale» e «spirituale», «filiale» perché spirituale, «spirituale» in vista dell'accesso «filiale» (come Gesù e con Gesù) al Padre. L'incarnazione non è un primo momento, a cui segue la kenosi e l'esaltazione, ma la «venuta nella carne» e/o la «missione del Figlio» è l'unità di kenosi e dell'esaltazione, è l'intera vicenda del venire del *Logos* in mezzo alla sua gente. Così dice senza ombra di dubbio Paolo in Galati:

«E perché (che) voi siete figli (ne è prova il fatto che) Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!» (Gal 4,6).

Questa espressione di Paolo ci apre uno squarcio di rara bellezza sull'esperienza «filiale», sul volto del Dio che Gesù comunica nella sua singolarissima relazione al Padre, sulla particolarità linguistica con cui Egli chiama Dio: *Abbà*. Si noti il ritmo della frase: 1) si parte dalla esperienza filiale, che è il «luogo», cioè il cammino (ascendente) che fa accedere al volto (trinitario) di Dio; 2) l'esperienza filiale dischiude il movimento (discendente) di Dio che «invia» lo Spirito del Figlio suo nei nostri cuori (si osservi il plurale ecclesiale); 3) lo Spirito filiale effuso nei cuori eleva il «grido» e/o l'invocazione che esprime (con le stesse parole di Gesù) l'essere e l'agire dell'uomo: *Abbà, Padre!*

I due movimenti, l'invio a noi dello Spirito di Gesù e l'invocazione dello Spirito nel nostro cuore filiale a Dio come *Abbà*, sono collocati – in una stupenda inclusione – tra il Dio (*ho Theòs*) che invia e il Padre (*Abbà*) a cui si accede. L'esperienza della paternità di Dio, la sua benignità misericordiosa è dunque il porto d'approdo dell'esperienza spirituale della libertà dei figli, animata del soffio dello Spirito. Il volto paterno di Dio si comunica nel cammino fraterno dell'esperienza filiale. Questo non significa che Dio «diventa» *Abbà* a partire dalla nostra esperienza filiale, ma piuttosto che l'esperienza credente si alimenta ad un «invio» che la suscita, che la fa nascere e la nutre. La potenza dello Spirito che rende la vicenda di Gesù una storia umana che «impara l'obbedienza dalle cose che patisce», sprigiona nella libertà filiale un grido, uno slancio che attinge il segreto di Dio e fa trovare il volto autentico dell'uomo.

Ecco allora il dinamismo e il traguardo dell'esperienza dello Spirito: 1) si parte dalla nostra esperienza filiale e fraterna («voi siete figli»); 2) si riconosce che essa è suscitata e alimentata dall'invio dello Spirito di/su Gesù; 3) si sperimenta la continuità e la differenza («lo Spirito che grida») tra la *nostra* invocazione «spirituale» alla paternità di Dio e il grido *di Gesù* rivolto all'*Abbà*. L'esperienza dell'*Abbà* di Gesù, la sua dedizione incondizionata a *questo* volto di Dio, il modo con cui Gesù la preserva da ogni contaminazione e vi si dedica al prezzo stesso della sua vita, sono dunque il bene più prezioso che la tradizione evangelica custodisce. E che trasmette come la perla preziosa, il tesoro del campo, per il quale si è disposti a vendere tutto. Essa la trasmette legata ad una parola in traducibile, tolta dal lessico familiare, *Abbà*, che è solo debolmente resa dal vocabolo *Padre*. Non tanto o non solo – come sovente si dice – per il tono di intensa confidenza filiale contenuto nella parola tratta dall'uso dei bimbi di chiamare i propri genitori con un diminutivo facile da pronunciare, perché contiene le labiali (*abbà*, come il nostro *papà* o *mamma*), una parola che esprime tenerezza, fiducia, protezione, affetto. Soprattutto perché è nome pronunciato da Gesù per dire la *sua* relazione singolare a Dio, per affermare la sua dedizione alla causa di un Dio intento all'uomo, che chiama a salvezza tutti, soprattutto gli esclusi a motivo di una visione distorta di Dio. Sia Gesù che noi non possiamo rivolgerci a Dio così, se non nello Spirito portato dal/nel Figlio ed effuso in noi.

La testimonianza neotestamentaria custodisce sia la *relazione* tra l'esperienza filiale dei discepoli e quella di Gesù, sia la *differenza* tra il suo «essere» il Figlio e il nostro «diventare» figli. Lo Spirito è il libero legame tra Gesù e noi, colui che preserva la differenza e che stabilisce la relazione: preserva la differenza della *verità* dell'esperienza filiale di Gesù rispetto alla nostra; stabilisce la relazione con noi suscitando la nostra *libertà* come evento «spirituale». Lo Spirito è colui

che consente di custodire ad un tempo la «singolarità» della *fides Jesu* e l'accessibilità «universale» da parte di tutti gli uomini (pagani e giudei).

Così la stessa «testimonianza totale» del Nuovo Testamento²¹ ci suggerisce il procedimento di lettura del documento biblico secondo un movimento ad un tempo progressivo e ricapitolativo. Se ci mettiamo dal punto di vista del «fine» delle missioni trinitarie (testo di *Galati*), l'esperienza «spirituale» del *nostro* essere figli contiene e rinvia all'esperienza «filiale» dello Spirito *di Gesù*; se ci mettiamo dal punto di vista dell'«origine» o della «missione» dello Spirito del Figlio suo, lo Spirito che plasma l'esperienza filiale di Gesù (che grida *Abbà*) fonda l'esperienza spirituale (pur non esaurendosi in essa) della nostra invocazione ad essere figli. La *nostra* filiazione (ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβομεν) è la «finalità» del comunicarsi trinitario; la venuta del *suo* Figlio nella carne (ἐξᾧ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ) è la «sorgente» del nostro essere figli. Entrambi gli eventi (o meglio i due aspetti di un unico evento) sono l'opera propria dello Spirito. Noi ora – nella illustrazione della fenomenologia di Gesù nello Spirito – seguiremo il movimento che va dalla sorgente all'esperienza, il Nuovo Testamento ci fa partire spesso dall'esperienza per farci risalire alla sorgente. In ogni caso non si tratta di due tappe, non si può pensare a due momenti temporalmente successivi, ma all'unico evento dello Spirito. Perché in Gesù si acceda al Padre, all'*Abbà*.

In questo modo la «confessione» di fede pasquale delinea l'esperienza dello Spirito che rimanda alla *memoria Jesu*, mentre il «racconto» della vicenda di Gesù appare a sua volta suscitata e connotata dallo Spirito. Questo intreccio stupendo e questa circolarità delicatissima da descrivere ci mostra come l'approccio alla testimonianza neotestamentaria dev'essere svolta con la stessa sensibilità della fede pasquale. Quando essa descrive il Risorto come «mittente» dello Spirito, non dimentica, né azzera, anzi custodisce il fatto che Gesù è il «destinatario» dello Spirito, nella sua vicenda terrena (dal battesimo alla morte di croce). Proprio per questo la dimensione pneumatica attraversa tutto l'evento dell'incarnazione. È in questa ottica che delineiamo il nostro cammino.

1. *Il quadro inaugurale del ministero di Gesù: il Cristo nello/dello Spirito*

La scena inaugurale del ministero di Gesù è concentrata attorno all'annuncio del Regno. In tutte le tradizioni neotestamentarie (com-

²¹ Ricupero qui il «principio di totalità» di BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 203.

presa la ripetizione di *Atti* 1,22 e 10,37), l'opera di Gesù prende avvio dal battesimo di Giovanni, in cui egli assume la figura kenotica del ministero. Il legame tra battesimo di Giovanni e inizio del ministero di Gesù (e il nesso con le tentazioni) è dunque custodito come un dato certo della tradizione e risulta insieme teologicamente rilevante. Ad esso è collegata una singolare manifestazione dello Spirito, una «discesa» e un «riposo» dello Spirito su Gesù, descritto poi dalla tradizione come *unzione* dello Spirito. La stessa unzione che la tradizione patristica e medievale assegna all'incarnazione come «grazia di unione», dovuta all'atto di assunzione da parte del Verbo della natura umana, può essere letta come la verità ontologica del darsi storico dell'azione dello Spirito nel ministero di Gesù e nell'evento pasquale. Esiste dunque un legame profondo tra manifestazione dello Spirito e battesimo di Gesù. Questa è la scena inaugurale del suo ministero.

Ciò che è anticipato (realmente) all'inizio è il punto di vista sintetico con cui leggere tutta l'esistenza terrena di Gesù, culminante nella dedizione della morte di croce. C'è quindi una corrispondenza speculare tra battesimo e croce, e tra prima e ultima tentazione. È singolare che anche la tradizione confessante pasquale mantenga la memoria del momento «originario» e del momento «culmine»: così nell'inno di *Fil* 2,7.8: «ma *spogliò* se stesso, assumendo la condizione di servo (*forma servi*)... *umiliò* se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce»; ugualmente in *Eb* 5,7 «proprio per questo nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche con forti gridi e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte²²». Il battesimo anticipa la fine, la morte di croce porta a compimento ciò che è già contenuto *in nuce* nel battesimo. L'inclusione tra i due eventi è assai profonda sotto il profilo linguistico e semantico. La scena «inaugurale» e il momento «culminante» sono così tra di loro profondamente embricati. Tutta l'esistenza terrena di Gesù fino alla croce può essere considerata pertanto un «battesimo nello Spirito Santo». La menzione di *Mc* 1,8 del «battesimo nello Spirito Santo», nel quale Gesù stesso verrà battezzato, è collegata con il bere il calice e il battesimo (di sangue): «Potete bere il calice che io bevo, o ricevere il battesimo con cui io sono battezzato?» (*Mc* 10,38). In perfetta inclusione. Dovremo tornare in seguito su questa corrispondenza. Ora soffermiamoci sulla scena inaugurale. Essa ci presenta il trittico di *battesimo, tentazione, annuncio del Regno*.

Il *Battesimo di Gesù* nel vangelo di Marco proietta la luce del mistero pasquale sull'origine della vita di Gesù. Perciò anticipa la confessione di fede della Pasqua nella «voce» dal cielo, per sciogliere

²² F. MANZI, «Fil 2,6-11 ed Eb 5,5-10: due schemi cristologici a confronto», *Rivista Biblica Italiana* 44 (1996) 31-64.

l'enigma duro e scandaloso del battesimo di Gesù in fila con i peccatori. Egli si è sottoposto al battesimo di penitenza di Giovanni: questo è un dato storico resistente che la comunità illumina con la luce solare del Risorto. La simbolica del generare, della filiazione, dello Spirito, appartengono alla fede pasquale che rilegge l'affermazione messianica del *Salmo* 2,7: «Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato» (cf *Rm* 1,3-4: «nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti»). La «confessione» di fede pasquale, tuttavia, porta a piena maturazione la coscienza di Gesù prima di Pasqua in cui si «narra» la sua missione di messia, servo e Figlio (la voce riprende come un mosaico ben tre riferimenti dell'AT: *Sal* 2,7; *Gen* 22,2.12.16; *Is* 42,1). La «voce dal cielo», la rivelazione del Padre, esprime come rivelazione dell'alto l'identità del profeta di Nazaret che fa eco nella coscienza di Gesù e nella fede della chiesa delle origini. Per questo la confessione di fede è capace di attrarre a sé molti elementi dell'AT, che il Battesimo di Gesù racconta: l'uscita dall'acqua (*Is* 63,7); l'apertura dei cieli (*Is* 63,9); la discesa dello Spirito sul profeta messianico (*Is* 11,2); il significato della colomba. Nei loro confronti il battesimo di Gesù svolge ad un tempo la funzione di *compimento* e di figura *normativa*.

Il racconto di Marco sul battesimo è incentrato sull'esperienza di Gesù: l'evento è rigorosamente riferito a Gesù, che è «soggetto» del battesimo e della «visione». Gli altri aspetti, quello ecclesiale e quello parenetico, sono piuttosto le sottolineature di Matteo e Luca. Il battesimo del Giordano è visto da Marco nella sua insuperabile singolarità. Esso non è solo l'ultimo anello della catena dei riti di purificazione e di penitenza dell'AT (e/o presenti nella religiosità degli altri popoli), ma è il loro compimento. Guardare al battesimo di Gesù, entrare nel suo mistero, significa cogliere la sua originalità storica quale luogo che rivela la verità di Dio sul ministero di Gesù. Il gesto simbolico che dà l'avvio alla missione raccoglie il senso che poi si dipana nel cammino di Gesù: egli è consacrato (*unzione*) con Spirito Santo e potenza! Ciò indica che Gesù è «Messia» in modo speciale: egli è il Figlio («l'amatissimo»), che sta in un rapporto singolare con il Padre, che è in una relazione unica con Lui, che si pone nel cammino di attesa e di conversione del popolo. Lo Spirito «discende» su di lui e «riposa» su di Lui: *Mc* 1,10: «E, uscendo dall'acqua, vide aprirsi i cieli e lo Spirito discendere su di lui come una colomba»; e *Gv* 1,32 «Ho visto lo Spirito scendere come una colomba dal cielo e posarsi [μένειν] su di lui». Gesù vede aprirsi i cieli e ascolta la proclamazione della voce: questi due aspetti sono collegati dalla discesa e dal riposo dello Spirito sul Messia. «È nello Spirito che Gesù prega "Abbà, padre caro" e nello Spirito egli si sa quale "Figlio diletto". Lo Spirito dunque è il vero

soggetto di questo peculiare *rapporto di Gesù con Dio* e del *particolare rapporto di Dio con Gesù*.²³ La coscienza della propria identità che Gesù costruisce lungo tutto il suo ministero, attraverso l'obbedienza che egli «imparò dalle cose che patì» (Eb 5,8) è anticipata narrativamente fin dall'inizio della scelta messianica di esercitare la sua missione e di presentarsi nella figura del Servo sofferente. La coscienza filiale dell'origine è così un evento «spirituale», è un battesimo, è una rinascita dall'acqua e dallo Spirito («E, uscendo dall'acqua, vide... lo Spirito discendere su di lui»). Così nell'evento dell'«inizio» è raccolto (e narrato) quanto poi andrà svolgendosi – in modo ancora del tutto «spirituale» – nel seguito della missione di Gesù. Egli è il Messia servo, che avvolge il peccato del popolo, lo porta su di sé, lo cura, fascia le sue ferite, esprime il modo inaudito con cui Dio si avvicina nella parola e nel gesto del regno. Con ciò viene precisata l'inquieta e indeterminata attesa dei messianismi contemporanei a Gesù. Infatti, non è la prassi di liberazione, il desiderio di condivisione ad anticipare e illuminare quelli di Gesù. Il fatto che egli porti il peccato del mondo non è un gesto che si possa costruire con l'impegno. La *sua* condivisione del peccato degli uomini, la vita *nuova* a cui genera i discepoli è riposta nell'evento del venire di Dio. La chiesa deve gelosamente custodire la «differenza» del battesimo di Gesù, cioè il fatto che il suo senso non può essere staccato dalla sua persona e dal prestar credito – nello Spirito – alla vita di Dio che *solo* lui dona. Per questo la fede della chiesa (primitiva) ha marcato come evento originario, come soglia di accesso al ministero di Cristo, lo scandalo del «figlio amatissimo» che si fa servo in fila con i peccatori e ha protetto la coscienza iniziale di Gesù con la confessione forte e luminosa della fede pasquale (è questo uno dei momenti più belli di sovrimpressione di «racconto» e «confessione»). L'organo percettivo di questa «origine», che è la fonte zampillante, la sorgente cristallina, il cuore vivo e pulsante dell'esistere cristiano, è la coscienza credente: pure essa partecipa nello Spirito alla «visione» di Gesù che nei segni ascolta e accoglie la «voce» dal cielo. Vedere e ascoltare è seguire il Signore che si fa servo, perché solo il «servo» di *Ἰησὺς* ci introduce a partecipare alla signoria di Dio. Anzi l'evangelista Luca colloca consapevolmente il battesimo di Gesù nel battesimo del popolo e nel contesto di preghiera in cui avviene, quasi a dire che il primo è fontale rispetto al secondo e il secondo prende senso nell'alimentarsi al primo²⁴.

²³ J. MOLTSMANN, *Lo Spirito della vita*, 78.

²⁴ Lc 3, 21: «Quando tutto il popolo fu battezzato e mentre Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera...».

La *tentazione di Gesù* è narrata in tutti e tre i Sinottici ed è collocata dopo il Battesimo. Marco ha una notizia brevissima (Mc 1,12-13), ma assai significativa, che segue subito la «voce» dal cielo del battesimo. Matteo e Luca (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13) si diffondono con una narrazione articolata in tre tentazioni: benché riferite in diverso ordine e con differente tonalità, presentano la tentazione del pane, del miracolo, della potenza. È assai interessante che in questo gesto strettamente legato al battesimo tutti e tre gli evangelisti menzionino lo Spirito. Marco dice che lo Spirito «sospinge» Gesù (Mc 1,12), Luca parla di Gesù «pieno di Spirito Santo» che «è condotto» dallo Spirito nel deserto, dove è tentato dal diavolo (Lc 4,1), mentre Matteo parla addirittura dello Spirito che conduce Gesù *per* essere tentato dal diavolo. Gesù viene condotto per essere tentato, per essere messo alla prova, per definire la sua messianicità con la figura tipica *di Gesù*, quella del servo sofferente. Così solo dopo la tentazione Gesù «ritorna in Galilea con la potenza dello Spirito» (Lc 4,14). Lo Spirito presiede alla scelta del tipo di messianismo di Gesù, e così anticipa la passione. La breve notizia di Marco sarebbe già sufficiente per richiamare il senso delle tentazioni, inquadrare nel contesto del deserto esodico.

Al di là del triplice racconto, il tema delle tentazioni ricorre in altri luoghi decisivi per il dipanarsi della missione di Gesù. Certamente possono essere individuate come «tentazioni» le parole di Pietro dopo la confessione di Cesarea (Mc 8,31-33; Mt 16,21-23), l'episodio del Getsemani (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,39-46), e la sfida davanti alla croce (Mc 15,29-32; Mt 27,39-44; Lc 23,35b-39). Gesù fin dall'inizio del ministero è il «Messia tentato»: questa espressione dice un'esperienza insolita, così come risuonava sconvolgente agli orecchi dei primi cristiani la formula: «il Messia (Cristo) è morto per noi» (Rm 5,8). Le tentazioni di Gesù sono, dunque, tentazioni «messianiche», riguardano il modo con cui Gesù ha compreso la sua missione, la qualità del suo messianismo. Nel momento decisivo, quindi, lo Spirito «sospinge» e «conduce» Gesù nell'attraversamento della prova, così come lo condurrà nel passaggio del suo esodo pasquale. Perciò gli evangelisti collocano la tentazione di Gesù in sequenza dopo il battesimo (solo Luca inserisce tra i due la genealogia): nel battesimo e nella teofania al Giordano, Gesù, il Figlio amatissimo, accoglie e sceglie di vivere il suo essere Messia («Tu sei mio figlio»: Sal 2,7) secondo lo stile del servo sofferente (Is 42,1). Egli si mette in fila tra i peccatori, porta il loro peccato, è soggetto alla tentazione, assume il cammino della libertà umana che deve essere ricostruita, salvata, recuperata dal di dentro. Lo stile umile e sofferente della sua missione trova nel gesto del battesimo di Giovanni il suo momento originario, il tempo in cui Gesù sceglie per sé la «forma di servo» per la sua missione. La sequenza battesimo di Gesù e tentazione nel deserto segue una logi-

ca che ripercorre l'esperienza di Israele nell'esodo e nel ritorno dall'esilio. La tentazione di Gesù, dunque, si colloca tra due poli: la ripresa dell'esperienza della tentazione del popolo nel deserto (prospettiva di Matteo) e l'anticipo della tentazione decisiva della passione (prospettiva di Luca)²⁵.

Le tentazioni di Gesù si dispiegano tra la *memoria* delle prove di Israele (*Mt*) e la *prefigurazione* del conflitto della passione (*Lc*). In che cosa consista propriamente l'«ultima» e suprema tentazione deve essere precisato. Essa riguarda la missione di Gesù. Gesù non è solo il *Messia tentato*, ma passa attraverso la *tentazione del Messia*. Egli è tentato di vivere la missione secondo le proprie attese prima dello svolgersi effettivo degli eventi pasquali, di pensare il servizio secondo una logica di potenza che non lascia nelle mani di Dio la propria obbedienza e il proprio destino. Perciò vanno segnalati i tre luoghi dove appare l'«ultima» tentazione: quella decisiva. Il primo racconta il rimprovero di Pietro a metà del cammino verso Gerusalemme. L'apostolo rimbrocchia Gesù dopo la confessione di Cesarea (*Mc* 8,31-33; *Mt* 16,21-23), ma viene bollato con le stesse parole rivolte al diavolo: «Va' via, dietro a me, satana!». Si tratta della tentazione di pensare lo stile della missione di Gesù, non secondo Dio, ma secondo le attese umane, di prefigurarla secondo uno schema di potenza. In secondo luogo, al Getsemani (*Mc* 14,32-42; *Mt* 26,36-46; *Lc* 22,39-46) Luca stesso presenta l'episodio incorniciandolo entro una duplice esortazione: «Pregate (Levatevi) per non entrare in tentazione» (*v.* 40b.46b). Infine, la sfida e lo scherno davanti alla croce (*Mc* 15,29-32; *Mt* 27,39-44; *Lc* 23,35b-39) riprendono al termine della missione di Gesù le tentazioni dell'inizio: «Ha salvato altri, salvi se stesso se è il Cristo di Dio, l'eletto» (*Lc* 23,35); «se tu sei Figlio di Dio, scendi dalla croce» (*Mt* 27,40). Il Cristo, il figlio di Dio deve *salvare se stesso*: questa è la suprema tentazione, questa è il desiderio degli umani, questa è la lotta che gli uomini sotto il potere del principe delle tenebre ingaggiano dinanzi alla rivelazione della morte di croce. Gesù, però, non fa valere se stesso neppure col pretesto di essere il Messia, l'ultimo rappresentante del volto di Dio. Non scende dalla croce per salvare se stesso, ma resta fedele fino alla fine al volto di Dio che egli ha comunicato. Gesù non fa valere, davanti agli uomini, il suo amore e la sua carità neppure con il pretesto di essere il Figlio unico, si consegna nelle mani di Dio e si espone ad essere frainteso e rifiutato dagli uomini. *Il Messia tentato vince la tentazione del Messia*. Possiamo così concludere che la prova superata alla *fine* della vicenda di Gesù è il cuore

²⁵ Per una ripresa analitica del diverso orientamento dei racconti sulla tentazione in Matteo e Luca si veda F.G. BRAMBILLA, *Esercizi di cristianesimo*, Milano, Vita & Pensiero, 2000, 40-51.

della tentazione vinta già nella lotta con Satana all'*inizio* del ministero di Gesù.

Il trittico si completa con l'*annuncio del Regno*, l'inizio del ministero di Gesù. L'evangelista Luca traccia con assoluta precisione l'ordito narrativo tra questi episodi, disegnando la funzione dello Spirito come motivo configurante la sezione *inaugurale* della vicenda di Gesù. Del resto la funzione dello Spirito «configura» sia la dinamica *narrativa*, sia il momento *introduttivo* al ministero filiale di Gesù. Essa è ricordata retroattivamente nell'opera lucana in uno snodo decisivo. Quando si tratta del passaggio del cristianesimo ai pagani – quasi un nuovo momento «inaugurale» – in bocca a Pietro si trova la confessione:

«In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenze di persone, ³⁵ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto. ³⁶Questa è la parola che egli ha inviato ai figli d'Israele, recando la buona novella della pace, per mezzo di Gesù Cristo, che è il Signore di tutti. ³⁷Voi conoscete ciò che è accaduto in tutta la Giudea, incominciando dalla Galilea, dopo il battesimo predicato da Giovanni; ³⁸cioè come *Dio consacrò in Spirito Santo* e potenza Gesù di Nazaret, il quale passò beneficiando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui...» (At 10,34-38).

La confessione di fede rimanda in modo naturale alla *memoria Jesu* («Voi conoscete ciò che è accaduto...») e la qualifica come un inizio contrassegnato da una «consacrazione» *di Gesù da parte dello Spirito*, sigillo della particolare qualità cristologica della sua missione, l'assunzione della *forma servi* in favore del suo popolo. Ora nel primo libro dell'opera lucana, lo Spirito presiede agli snodi essenziali del momento iniziale del ministero di Gesù, disegnandone in maniera stupefacente il filo rosso. Nell'unico episodio prefigurativo (il ritrovamento al Tempio di Gesù) che non appartiene né all'infanzia, né al ministero di Gesù e che ci presenta il giovane Gesù «dedito al[le cose del] Padre suo», l'azione misteriosa dello Spirito si irradia su Gesù come dice in modo ancora allusivo la cornice dell'episodio (Lc 2,40: «Il bambino cresceva e si fortificava, pieno di sapienza, e la *grazia di Dio era sopra di lui*»; Lc 2,53: «E Gesù *cresceva* in sapienza, età e *grazia davanti a Dio e agli uomini*»). L'azione dello Spirito promessa per Giovanni (Lc 1,15; 1,80) e adombrata in Maria (Lc 1,35) si irradia nei personaggi dell'infanzia: Elisabetta (Lc 1,41), Zaccaria (Lc 1,67), Simeone (Lc 2,26.27). Ora lo Spirito presiede alla crescita di Gesù e l'ordito narrativo del momento inaugurale del ministero è tenuto insieme dall'intervento ripetuto dello Spirito.

Giovanni Battista preannuncia che Gesù «battezzierà in Spirito Santo e fuoco» (Lc 3,16). Ciò accade subito nella manifestazione dai tratti

visibilizzanti (come è tipico di Luca) della teofania battesimale («scese su di lui lo Spirito Santo in apparenza corporea, come di colomba» Lc 3,22) anticipando la Pentecoste (At 2). A partire dal battesimo, come abbiamo visto, «Gesù, pieno di Spirito Santo, si allontana dal Giordano ed è condotto dallo Spirito nel deserto» (Lc 4,1), luogo della tentazione. Lo Spirito ricevuto è lo Spirito che guida Gesù nella difficile ricerca della forma della sua missione, la sua appare quasi una «mozione» interiore che segna le grandi cerniere del momento inaugurale. Anzi riporta Gesù al luogo originario della sua missione, quella che dà avvio all'«oggi» della salvezza: «Gesù ritornò in Galilea con la potenza dello Spirito Santo e la sua fama si diffuse in tutta la regione» (Lc 4,14).

Proprio in Luca, la scena inaugurale del ministero è totalmente disegnata sotto l'effusione dello Spirito, episodio a cui rimanda come a cosa ben conosciuta il testo di Atti 10,30: «*Dio consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazaret*»: la confessione configura il racconto e il racconto introduce alla confessione, che troverà nel momento pasquale-pentecostale il suo punto focale. La dinamica narrativa della scena originaria prefigura i tratti dell'evento pasquale: Gesù, nella sinagoga di Nazaret, prende il rotolo di Isaia (Is 61,1-2) e legge egli stesso il testo, anticipando (promessa) all'inizio il senso del ministero futuro: «*Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato per...*» (Lc 4,18). L'immanenza dello Spirito di Dio si attua attraverso una consacrazione e una missione salvifica, che Atti interpreta come consacrazione nello Spirito Santo e come missione di salvezza *potente*, espressa nei quattro verbi in cui si articola la figura del profeta messianico isaiano. Gesù «parla» nello Spirito che «riposa» su di Lui e questa presenza è una «consacrazione» profetica, un'interiore abilitazione ad assumere la sua missione nella *forma servi*. Appare qui anticipata la fine, quando nella confessione di Pietro a Pentecoste, all'inizio del libro degli Atti, in riferimento all'evento pasquale, Luca dice: «Innalzato pertanto alla destra di Dio e *dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo* che egli aveva promesso, lo ha effuso...» (At 2,33). A Pasqua Gesù riceve in pienezza dal Padre lo Spirito da Lui stesso promesso fin dall'inizio, nella scena inaugurale Gesù proclama la presenza già attuale dello Spirito del Signore, anticipo (caparra) della sua missione. La circolarità di ministero di Gesù e pasqua del Crocifisso risorto è resa possibile dallo stesso Spirito, come azione del Padre in Lui e per noi. Ciò che la *confessione* di fede proclama nel Risorto (Egli riceve dal Padre lo Spirito che aveva promesso), il *racconto* inaugurale mette in bocca a Gesù (Gesù riceve lo Spirito del Signore [il Padre] come consacrazione). La proclamazione ecclesiale (Pietro) di Pentecoste (At 2) e della piccola Pentecoste ai pagani (At 10) custodisce la dinamica narrativa

nell'arco che va dall'inizio del ministero fino alla Pasqua²⁶. Come vedremo più avanti.

2. *Il quadro costituente dell'opera di Gesù: lo Spirito nella morte e risurrezione*

La presenza dello Spirito accompagna tutta la missione terrena di Gesù. Il momento inaugurale del battesimo, delle tentazioni, dell'inizio del ministero contrassegna la vita di Gesù e la chiude in una parabola temporale, che fa dell'esistenza storica di Gesù una vicenda attraversata dallo Spirito. Lo Spirito è il movente interiore della missione di Gesù: la regalità messianica di Gesù, messa alla prova nelle tentazioni, è definita proprio qui nel suo stile umile, sofferente, proesistente. Il suo annuncio del Regno non è caratterizzato dall'onnipotenza e dal messianismo, neppure in nome del suo essere Figlio, ma è sottoposta al severo apprendistato dello Spirito. Se nel battesimo e nella tentazione Gesù ha scelto la sua «via», lungo tutta l'esistenza terrena lo Spirito lo «sospinge» perché la *forma servi* sia assunta nella libertà dell'amore e non come una legge esterna alla vicenda umana di Gesù.

Forse non si può essere del tutto d'accordo con Moltmann, quando egli afferma una kenosi dello Spirito in corrispondenza con quella di Gesù: «Dall'*accondiscendenza dello Spirito* verso Gesù segue la progressiva *kenosi dello Spirito* insieme con Lui»²⁷. Lo Spirito riempie Gesù della forza divina che guarisce e risana, che irradia la gioia del regno verso i poveri e gli ultimi; lo stesso Spirito accompagna Gesù che si carica delle nostre debolezze e porta il peccato del mondo. Sono queste due figure dello Spirito (l'una potente e l'altra kenotica), oppure si tratta dell'unica missione dello Spirito, che è quella dell'amore che libera e salva? E che fa tutto ciò non sbaragliando la libertà dell'uomo, bensì attraversando il suo peccato e il suo dolore, la sua sofferenza e la sua morte? Non esiste una contrapposizione tra le azioni potenti di Gesù, operate in virtù dello Spirito, e l'accompagnamento di Gesù che, nel medesimo Spirito, si carica delle nostre debolezze e assume le nostre infermità (cf *Is* 53,4). L'attività taumaturgica di Gesù ha di mira la guarigione dell'uomo piagato e

²⁶ Sarebbe interessante soffermarsi anche sull'episodio che collega l'esultanza dello Spirito alla rivelazione-mistero di Gesù: «In quello stesso istante Gesù *esultò nello Spirito Santo* e disse: "Io ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché così a te è piaciuto. Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare"» (*Lc* 10,21-22).

²⁷ J. MOLTMAN, *Lo Spirito della vita*, 79.

ferito, ma essa è segno «reale» dell'attraversamento delle regioni del peccato e della morte, che generano la sofferenza e la schiavitù dell'uomo. La guarigione radicale del cuore dell'uomo non è possibile solo mediante un gesto liberatore «potente» che però non passi *attraverso* il dolore e il male, che non lo assuma e non lo liberi dal di dentro. Occorre non solo aprire l'uomo a nuove relazioni di libertà e di amore, ma bisogna guarire la capacità stessa di relazione e di libertà o – detto in linguaggio biblico – è necessario sanare il cuore dell'uomo. Le guarigioni del corpo, delle relazioni sociali, dalla malattia, dal male e dalla morte sono il segno reale di quella purificazione del cuore che solo sana in radice l'uomo. C'è un nesso intrinseco tra guarigione e salvezza. Allora v'è un legame profondo tra i miracoli di Gesù, operati nella potenza dello Spirito, e il suo farsi carico del peccato dell'uomo, la sua rappresentanza e/o la sua pro-esistenza. Gesù non guarisce soltanto, ma guarisce per salvare; tuttavia per salvare occorre attraversare il cuore dell'uomo, la sua libertà; bisogna raddrizzare il suo essere incurvato, sciogliere le rigidità delle sue relazioni, fino a condurlo ad una libertà predisposta per la comunione. Lo ricorda bene la già ricordata proclamazione: «... il quale passò beneficiando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui» (At 10,38). La *forma servi* assume esattamente nella povertà, nell'abbandono, nell'ubbidienza alla volontà del Padre l'attraversamento del cuore dell'uomo. Essa è uno spazio aperto nella *forma Dei* («pur essendo e [rimanendo] nella forma di Dio», cf *Fil* 2,6): la forma di Dio, della sua potenza, è capace di aprire il varco all'altro da sé, non lo schiaccia ma lo assume, non lo elimina ma lo scioglie, non lo sbaraglia ma lo convince, non lo sopprime ma lo persuade. È questa la missione dello Spirito, che prima di tutto avviene in Gesù stesso, nel rendere possibile che colui che è il Figlio, la piena e perfetta relazione di obbedienza al Padre sopporti, nel cuore stesso del mondo, la lontananza da Dio, la non-relazione, la distorsione di ogni rapporto. Lo Spirito dell'amore e della libertà è colui in virtù del quale avviene la guarigione di tutto ciò che non è amore e libertà, incominciando dal cuore dell'uomo, nelle sue profondità fino a tutte le forme pratiche che si rappresentano nell'*homo incurvatus in se*. La *forma servi* di Gesù è assumere questa condizione della libertà, essa è possibile solo partendo e restando entro la *forma Dei*; e lo Spirito è colui che consente di dilatare lo spazio più ampio entro il quale la discesa di Gesù verso la Gerico degli uomini non appaia come un giudizio, ma come le viscere e la mano di Dio che sana e guarisce. Lo spazio che va da Gerusalemme a Gerico è un intervallo «spirituale», cioè è uno spazio che Gesù attraversa solo in virtù dello Spirito, la «mano distesa» (potente) di Dio che sana e guarisce (la *forma servi*). Le due immagini sono sovrapposte

proprio nell'opera e nella persona di Gesù. Si potrebbe a questo punto leggere tutta la vicenda di Gesù di Nazaret (oltre ai miracoli, le parabole, i discorsi, la commensalità con i peccatori, il suo rapporto con il sistema della Torah, la sua controversia con gli scribi e i farisei) come il dispiegarsi interminabile della *forma servi*, come la pretesa inviolabile di essere il Figlio che viene nella *caro peccati*. La fedeltà sino alla fine della sua missione è dedizione al volto dell'*Abbà* che vuole l'obbedienza filiale, come affidamento nello Spirito, perché nella storia stessa di Gesù si dia quella figura della libertà che si affida a Dio e si consegna a lui nella forma dell'abbandono totale.

Si comprende allora perché c'è una stupenda inclusione tra battesimo e morte (e più in genere tra momento inaugurale e momento pasquale), tra lo Spirito effuso su Gesù nel Battesimo e lo Spirito che consente a Gesù di offrire sé in puro dono totale nella morte. Se lo Spirito custodisce l'identità filiale all'inizio, lo stesso Spirito consente a Gesù di affidarsi all'*Abbà* Padre nel Getsemani. La voce dall'alto si rivolge a Gesù mediante la discesa (la *catabasi*) dello Spirito per rivelargli il «Figlio mio, diletteissimo» nel battesimo; nel Getsemani Gesù risponde invocando, nel medesimo Spirito («Lo s[*S*]pirito è pronto, la carne è debole»): «*Abbà*, Padre mio», «Padre, *nelle tue mani consegno il mio spirito*» (Lc 23,46). Nell'ultima tentazione, la carne è debole, ma lo «Spirito», in essa e con essa, è «pronto». La carne è la *caro peccati* assunta e portata da Gesù, l'agnello innocente. Essa è sempre debole, perché è refrattaria allo Spirito. Perciò lo Spirito sta nel cuore dell'evento della morte e la croce non può essere compresa nel suo carattere filiale (e non solo come un incidente storico), se non come evento «spirituale». Un testo importante dalla Lettera agli Ebrei ci viene in soccorso. Benché sembri molto tardivo, in realtà non è lontano dalla tradizione sinottica.

La *Lettera agli Ebrei* pone lo *Spirito in relazione con la morte di Gesù* e non solo – come fa prevalentemente la testimonianza del NT – che lo mette in rapporto con la risurrezione.

¹³Infatti, se il sangue dei capri e dei vitelli e la cenere di una giovenca, sparsi su quelli che sono contaminati, li santificano, purificandoli nella carne, ¹⁴quanto più il sangue di Cristo, che con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalla opera morte, per servire il Dio vivente? (Eb 9,13-14).

Vanhoye²⁸ fa notare giustamente che la posizione dello Spirito nel mistero pasquale è sovente collocata come terzo momento nella suc-

²⁸ Seguo in proposito il limpido commento di A. VANHOYE, «L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo secondo l'Epistola agli Ebrei», in *Credo in Spiritum Sanctum. I-II*, Atti del Convegno Internazionale di Pneumatologia (Roma 22-26 marzo 1982), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983, I: 759-773.

cessione cronologica di morte, risurrezione, pentecoste. Lo Spirito non ha così diretto riferimento alla croce. Altre volte lo Spirito – riducendo le tappe a due – è posto in relazione alla risurrezione, che è compresa come una trasformazione attuata dallo Spirito. Così ad es., nella prima lettera di Pietro e nella prima a Timoteo: «fu messo a morte nella carne, ma reso vivo dallo Spirito» (1Pt 3,18) e «Egli si manifestò nella carne e fu giustificato nello Spirito» (1Tim 3,16). Così anche si deve dire del kerygma incastonato nel prologo della lettera ai Romani «nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti» (Rm 1,3-4). Un'eccezione si ha in *Giovanni* che istituisce un legame tra il dono dello Spirito e la morte di croce, nel famoso «consegnò lo Spirito», dove però il soggetto della consegna dello Spirito è Gesù. Risulta pertanto affascinante e luminosa l'affermazione di *Ebrei* che ci mostra lo Spirito non solo all'opera in tutta la vicenda di Gesù, ma anche nella sua morte. Vanhoye ci offre la traduzione letterale del verso 14: «il quale mediante Spirito eterno offrì se stesso immacolato a Dio».

Il v. 14a contiene, nella frase relativa, la spiegazione dell'efficacia del sangue di Cristo per «purificare» la coscienza dalle opere morte e per «servire» il Dio vivente. Il sangue di Cristo è efficace perché Cristo «offrì se stesso» (la dedizione nella passione) come «(vittima) immacolata» (la forma sottomessa della dedizione) «mediante [in virtù di] uno Spirito eterno» (la dimensione pneumatologica) «a Dio» (il destinatario dell'offerta). La sfumatura tipica della dedizione è data dal linguaggio cultuale/sacrificale («offrire») che differisce dagli altri linguaggi dei vangeli («dare» la vita in riscatto; «deporre» la vita per le pecore; «ha dato» se stesso per me; «ha consegnato» se stesso). Il linguaggio cultuale è tipico di *Ebrei*, con il quale l'A. vuol affermare che la morte di Gesù compie il sistema cultuale dell'AT e il brano in esame (vv. 11-14) sta al vertice della sezione centrale (5,11-10,39) della struttura concentrica di *Ebrei*. La sezione centrale (8,1-9,28) introduce il «punto capitale dell'esposizione» (8,1) e il nostro brano ne è il coronamento (9,11-14). Al centro c'è appunto la menzione della morte di Gesù, del suo valore sacrificale, con la menzione dello «Spirito eterno».

La menzione dello «spirito eterno» è un *hapax* nella Scrittura. L'espressione singolare ha suscitato molte discussioni, che vanno dal senso di «disposizione d'animo [di Gesù]» (Bonsirven), alla qualifica di Gesù come «spirito eterno» (cioè divino) (Westcott, Spicq). C'è persino chi come Hofius interpreta spirito eterno come «spirito di Gesù separato dal suo corpo dopo la morte». Ma forse ha ragione l'esegesi che fu già dei padri greci, che identifica «spirito eterno» con «Spirito Santo» che interviene nell'oblazione di Cristo (così O. Michel e F. Bruce). L'espressione *διὰ πνεύματος ἁγίου* (senza articolo) si tro-

va già in altri testi del NT (*At* 1,2; 4,25 *Rm* 5,5; *2Tim* 1.14), per indicare lo Spirito Santo, mentre l'espressione «eterno» sembra equivalente a «di Dio», tanto che spesso i copisti sostituivano l'espressione insolita con «santo». Ma essa probabilmente intendeva significare il valore dell'oblazione di Gesù, resa nel contesto come «redenzione eterna» (9,12) e che apre all'«eredità eterna» (9,15).

Ora l'affermazione di 9,14 propone un confronto tra l'evento della croce e i riti sacrificali dell'alleanza antica: il dispositivo cultuale è descritto nel cap 9,1-10 ed è richiamato in sintesi all'inizio del paragone *a fortiori* («quanto più»). «Il sangue di capri e vitelli...» (9,13) è messo a confronto con il sacrificio del Calvario, per mostrarne ad un tempo l'identità di intenzione (la santificazione) e la differenza/unicità del sangue di Cristo. Ora questa unicità sta proprio nello «Spirito eterno» in virtù del quale avviene l'offerta di sé di Gesù, come ben aveva intuito Crisostomo: «L'espressione “per mezzo di Spirito Santo” mostra come l'offerta non è stata effettuata per mezzo del fuoco o altre cose». Probabilmente è proprio la dimensione ascendente del «fuoco», che consentiva per così dire di «far salire» la vittima a Dio, così che a lui fosse accetta (*Gn* 8,21 «Dio ne odorò la soave fragranza»). Ma il fuoco era spesso un fuoco che proveniva dal cielo capace di riportare in cielo le offerte sacrificate. In tal modo la dimensione ascendente era resa possibile da quella discendente. Anche il fuoco usato nel sacrificio era visto come il fuoco celeste trattenuto da sacerdoti così da poter servire ai sacrifici (*Lv* 6,5-6: parla di un fuoco mai lasciato spegnere). In sintesi era lo stesso fuoco divino che faceva salire la vittima gradita a Dio. L'idea è semplice e insieme decisiva: per compiere un sacrificio (*sacrum facere*) non basta all'uomo la sua forza, ma è necessario un fuoco divino, la sua volontà di essere gradito a Dio è possibile dentro la volontà di alleanza e di benevolenza di Dio stesso.

Si comprende il paragone *a fortiori* della lettera agli Ebrei. Il sacrificio di Cristo è superiore ai sacrifici antichi non solo perché Cristo offre se stesso, ma perché, a differenza dei sacrifici antichi che dovevano consumarsi con il fuoco, esso avviene in uno «Spirito eterno». Nessun elemento materiale – neppure un fuoco divino – è capace di far salire una volta per tutte l'offerta a Dio, tanto meno l'offerta di sé. La comunicazione con Dio, l'avvicinamento al Dio vivente, può avvenire solo mediante uno slancio interno. Il sacrificio di Cristo non avviene per mezzo del fuoco (*1Esd* 6,23: «nella casa di Dio si fanno sacrifici per mezzo di un fuoco continuo»), ma «per mezzo di uno Spirito eterno», per questo esso è unico e superiore («molto di più»). Conclude Vanhoye: «La corrispondenza perfetta (*dia pyros* // *dia pneumatos*; *endelechous* // *aionou*) esprime però una sostituzione decisiva: non più un fuoco materiale per sacrifici sempre ripetuti, ma

lo Spirito divino eterno, il quale dà valore eterno a una offerta unica»²⁹. Il sacrificio mediante il sangue di Cristo opera dunque una vera trasformazione di Gesù stesso, facendolo passare all'unione filiale con Dio, come dice la lettera ai Romani (1,4), riprendendo il kerygma: «costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione».

Vanhoye poi allarga la prospettiva svolgendo due aspetti contestuali al testo centrale di Ebrei. Il primo riguarda il modo di presentare l'azione dello Spirito in Cristo, il secondo concerne l'irradiazione dell'azione santificante dello Spirito nel sacrificio di Cristo a favore degli uomini.

Il primo aspetto riguarda la sottolineatura *esistenziale* che completa il quadro culturale del nostro brano, rinviando ad *Eb* 5,7-8. Si tratta del brano forse più suggestivo della lettera agli *Ebrei*, che a differenza del nostro che si colloca in un contesto culturale, ricupera il profilo di oblazione personale. Sentiamolo: «Proprio per questo nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche con forti gridi e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte e fu esaudito per la sua pietà; pur essendo Figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono...». È sorprendente nel testo il riferimento alla situazione del Getsemani, dove nell'agonia Gesù si rivolge al Padre per liberarlo dalla morte, ma la situazione esistenziale potrebbe ben riferirsi anche alla croce. L'A. pensa dunque a tutta la passione, anzi ai «giorni della vita terrena [della sua carne]», che vengono riletti come un'offerta orante di sé da parte di Gesù. L'aspetto agonico dell'offerta avviene nella carne, nella vicenda umilissima contrassegnata «da forti gridi e lacrime». Ma Gesù vi è approdato – secondo il testo di *Eb* 5,7-8 – «offrendo preghiere e suppliche». La preghiera lancinante e angosciata della carne (*Eb* 5) è stata il varco che ha aperto la sua obbedienza, mediante lo Spirito, a «offrire se stesso», ad «imparare l'obbedienza dalle cose che egli patì». La preghiera apre la carne all'azione trasformante dello Spirito, che è vista come un imparare l'obbedienza, un essere «reso perfetto». E perciò diviene «causa di salvezza per tutti coloro che gli obbediscono», che entrano cioè nella stessa esperienza dell'obbedienza filiale. Così l'offerta di sé a Dio di *Eb* 9,14 è declinata in *Eb* 5 come obbedienza filiale e solidarietà fraterna. In tal modo la preghiera dispone all'obbedienza filiale e alla ricezione dello Spirito che fa dell'agonia mortale e del sacrificio del sangue l'offerta esistenziale di sé. Per questo egli fu «reso perfetto» dallo Spirito di santificazione e può essere causa di salvezza per molti fratelli, perché noi «non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le

²⁹ A. VANHOYE, «L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo», 764.

nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato» (*Eb* 4,15). Dedizione a Dio e dedizione agli uomini sono, dunque, le due coordinate del sacrificio di Cristo, come ben ha visto S. Tommaso nella *Super Epistolam ad Hebreos lectura* (cap 9, 3): «La causa per la quale Cristo effuse il suo sangue fu lo Spirito Santo, per il cui moto e istinto, cioè l'amore di Dio e del prossimo, [Cristo] fece questo».

Il secondo aspetto rivela che il sacrificio di Cristo mediante uno Spirito eterno porta a compimento la nuova alleanza. Lo afferma la lettera nel seguito del nostro brano: «Per questo Egli è mediatore di una nuova alleanza» (*Eb* 9,15). La relazione tra lo Spirito e la nuova alleanza è già un fatto anticotestamentario, ma qui vien detto che essa si realizza mediante l'unico sacrificio che porta a compimento la capacità di «mediazione» che era già iscritta nei riti sacrificali dell'AT, ma che essi non riuscivano a colmare, perché i «riti di carne» non erano animati dallo Spirito e quindi non potevano stabilire la comunione dell'alleanza in modo duraturo, ma anzi rimanevano tutte le separazioni tra popolo e sacerdoti, tra sacerdoti e sommi sacerdoti, tra sacerdote e vittima, tra vittima e Dio. L'azione dello Spirito nella passione e nel sacrificio di Cristo, l'offerta della preghiera che nella sua carne ha predisposto l'obbedienza filiale, ha consentito a Gesù di «offrire se stesso per mezzo di uno Spirito eterno», colmando tutte le separazioni e divenendo «mediatore» della nuova alleanza. Il sacrificio secondo Gesù media effettivamente la nuova alleanza per tutti gli uomini, perché stabilisce la comunione e toglie tutte le separazioni sopra ricordate. Per questo il sangue di Cristo è diventato «sangue di alleanza eterna» (13,20), a motivo dello Spirito eterno.

Un'ultima parola dev'essere detta sul rapporto tra sangue e Spirito. Se in un'antropologia primitiva al sangue è collegato il soffio della vita, perché al suo scorrere corrisponde l'esalare dello spirito, si può comprendere il legame tra sangue di Cristo e Spirito eterno. Il riferimento antropologico è trasfigurato, perché Cristo nella sua passione è stato animato dallo Spirito mediante la sua preghiera e l'obbedienza filiale, attuando l'unione dello Spirito con il proprio sangue. Così non è più il sangue (considerato sacro) a dare valore al sacrificio, ma è l'oblazione interiore animata dallo Spirito attraverso la drammatica e agonica preghiera di Gesù che dà valore al sangue. La lettera agli *Ebrei*, in conclusione, parla del valore unico del sangue/sacrificio secondo Gesù. Tale valore è legato alla *dedizione* di Gesù resa possibile nella preghiera che dischiude *all'opera* dello Spirito.

La presenza dello Spirito nella morte di croce rende dunque possibile l'obbedienza di Gesù come dedizione al Padre e attua la morte di Gesù come gesto di *dedizione singolare*. In questa linea sono anche Luca e Giovanni che parlano di una consegna [n]dello [S]pirito

da parte di Gesù al Padre: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (*Lc* 23,46) e «E, chinato il capo, consegnò lo spirito» (*Gv* 19,30)³⁰. Proprio per questo la dedizione *di Gesù* e *secondo Gesù* nel sacrificio della croce è un evento «spirituale», cioè di trasformazione (smascheramento e ricostruzione) delle dinamiche del peccato e della morte, e, insieme, di trasfigurazione della *caro peccati*, nella quale e per la quale Gesù muore, trasformata nel corpo trasfigurato del Risorto.

La *risurrezione di Gesù* è il luogo per eccellenza del rapporto tra lo Spirito e Gesù e tra Gesù e lo Spirito. Anche qui, anzi soprattutto nella risurrezione, Gesù è «donatore» dello Spirito, perché anzitutto è «costituito» nella vita risorta dallo stesso Spirito del Padre. Se nella risurrezione, Gesù diventa – secondo la corale testimonianza del NT – colui che effonde lo Spirito, è perché lo stesso Spirito compie l'opera già iniziata nel rendere possibile l'obbedienza filiale di Gesù nella morte come evento di libertà e dedizione, trasformando il corpo morto sulla croce nella vita risorta, luogo per eccellenza dello Spirito. Nella risurrezione Gesù, *prima di essere* e *per essere* «donatore» dello Spirito, è trasfigurato dallo Spirito e pertanto effonde lo Spirito di configurazione al corpo del Risorto, cioè alla forma della *dedizione incondizionata*, che scioglie i vincoli della morte nel corpo s-figurato dalla morte e dall'abbandono senza Dio. C'è una passività della risurrezione di Gesù (segnalata nella più antica formula di risurrezione: «Dio lo ha risuscitato dai morti», *Rm* 10,9; *1Cor* 6,14; *1Tess* 1,10; *At* 13,30; e nel *passivum divinum* della formula kerygmatica di *1Cor* 15,4: «è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture»), senza della quale è impossibile pensare l'inarrestabile attività pneumatica del Risorto. È questo anche il senso del kerygma originario di Romani: «costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante (διὰ) la risurrezione dai morti, Gesù Cristo, nostro Signore» (*Rm* 1,4). La «costituzione» filiale del Risorto nella potenza salvifica è un riceversi (dal Padre?) *secondo lo Spirito*, che è simultaneamente Spirito di santificazione (nostra?). Tutto ciò è detto senz'ombra di dubbio nel sorprendente passo di Atti, già ricordato sopra: «Innalzato pertanto alla destra di Dio e *dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo* che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire» (*At* 2,33). È l'unico passo dove sono tra loro strettamente collegate 1) la promessa dello Spirito da parte di Gesù, 2) la ricezione dal Padre dello Spirito da parte del Risorto e 3) l'effusione da parte di Gesù Risorto dello Spirito sui credenti³¹. Il testo è collo-

³⁰ Il tema dello Spirito nel Quarto Vangelo è piuttosto ampio, cf G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel Quarto Vangelo*, Brescia, Paideia, 1982.

³¹ Si deve ricordare in questa direzione anche S. Paolo: «E se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti

cato in posizione strategica nel cuore del discorso di Pentecoste: da un lato, appare come la spiegazione della formula di risurrezione, menzionata al verso precedente («Questo Gesù Dio l'ha risuscitato»: *At* 2,32); e, dall'altro, svetta nella *homologhia pasquale* in quanto costituzione del Crocifisso come Signore e Messia («Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso!»: *At* 2,36)³². La confessione di fede sulla bocca di Pietro, nel momento vertice del discorso di Pentecoste, corrisponde alla rivelazione dall'alto nell'annuncio angelico natalizio («oggi vi è nato nella città di Davide un salvatore, che è Cristo Signore»: *Lc* 2,11). In tal modo la dinamica del *racconto* rinvia alla proclamazione della *confessione*, ma l'*homologhia pasquale* custodisce l'anticipo della narrazione. Ciò che è rivelato dall'alto all'inizio viene proclamato dal basso alla fine, ma ciò che è confessato a Pentecoste connota (anche dal punto di vista dei titoli cristologici: Cristo e Signore) la verità della rivelazione divina. Al centro sta l'evento pasquale come evento *pneumatico*, anzi come evento *trinitario*. La teologia non potrà che comprendere speculativamente l'embricatura di racconto e confessione, di rivelazione e di proclamazione, di incarnazione e pasqua, di persona e missione.

Del resto, nell'opera lucana, il versetto singolare di *At* 2,33 si colloca all'interno di un ordito di rimandi, precisamente nella cerniera che collega i due libri della scrittura del terzo evangelista. Se al termine del primo libro, la promessa dell'invio dello Spirito è ancora trattenuta ad un rimanere per essere rivestiti di forza dall'alto («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»: *Lc* 24,49); all'inizio del secondo libro, con mirabile intreccio narrativo, Luca ad un tempo rimanda all'inizio dell'opera e del racconto (al battesimo di Giovanni) e rilancia per la ripresa dell'opera e del racconto («la promessa del Padre "quella, disse, che voi avete udito da me: Giovanni ha battezzato con acqua, voi invece sarete battezzati in Spirito Santo,

darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi» (*Rm* 8,11). Cf *L'Excursus* sullo Spirito Santo in Paolo, O. Kuss, «Lo Spirito (τὸ πνεῦμα)», in *La lettera ai Romani*, vol. II, Brescia, Morcelliana, 1962, 118-169, or. *Römerbrief*, Bd. II, Regensburg, Pustet, 1959, 540-595. Sul tema si veda ancora. R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Brescia, Paideia, 1976.

³² Se si tolgono idealmente i versetti 34-36, dove Luca introduce il riferimento al salmo di intronizzazione regale 109 (110),1, il versetto di *At* 2,33 risulta essere al centro tra l'evento di risurrezione e l'*homologhia* cristologica per eccellenza («Sappia dunque con certezza...»), che nel kerygma di Romani (1,3-4) è interpretata come costituzione del «figlio di Dio», pur comparando nel contesto paolino anche i titoli di «Cristo» e «Signore».

fra non molti giorni"» (*At* 1,4-5). Per imprimere alla narrazione una dinamica che è il senso stesso della seconda parte dell'opera lucana e la scansione della sua teologia della storia («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» (*At* 1,8). Storia e racconto sono mirabilmente fusi, lo Spirito ne è il legame e il motore «fino agli estremi confini della terra».

3. *Il quadro esplicativo dell'esperienza dello Spirito: la pasqua di Gesù «universalizzata» per tutti gli uomini e per il mondo*

L'esperienza dello Spirito, effuso dal Risorto, è testimoniata sia da Giovanni, che da Paolo³³, i quali presentano il Risorto come colui che «invia» lo Spirito. Giovanni fa alitare direttamente lo Spirito da Gesù lo stesso giorno di Pasqua: «Dopo aver detto questo, alitò su di loro e disse: «Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi"» (*Gv* 20,22-23). È lo Spirito della comunione e della riconciliazione che ha una dimensione personale, ecclesiale e cosmica.

Nell'evento pasquale il Padre non comunica solo la vita risorta a Gesù, ma questa si dilata nell'esperienza della comunità credente, diventa presenza efficace, interiore e attuale. È questo il luogo della manifestazione dello Spirito, che fu avvertita come la sorgente delle principali espressioni della vita cristiana: la straordinaria forza della predicazione che suscita la fede (*1Tess* 1,5; *1 Cor* 2,4-5); l'esperienza del culto della comunità, in cui lo Spirito mette l'assemblea in comunione con Dio e tra i suoi membri (*1Cor* 14); l'esperienza personale di un diverso rapporto con Dio, soprattutto nella preghiera (*Gal* 4,6; *Rm* 8,26-27). Tale azione trasformante e unificante dello Spirito affonda le radici nella memoria storica di Gesù, la cui missione appare fin dall'inizio animata da una particolare effusione dello Spirito di Dio (vedi soprattutto *Lc*), ma soprattutto è riferita all'evento pasquale di Gesù dove quest'opera di trasformazione raggiunge il suo vertice.

³³ Non tento di svolgere analiticamente una pneumatologia paolina e giovannea, che si trova già delineata nelle opere ricordate alla nota 9. Ricordo per Paolo: R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Brescia, Paideia, 1975 (con bibl. a p. 163); G.D. FEE, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody, 1994; per Giovanni: G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*, Brescia, Paideia, 1984; A. DALBESIO, *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento, nella Chiesa e nella vita del cristiano*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, oltre ai commentari sul Vangelo, segnatamente di R.E. BROWN e R. SCHNACKENBURG. Sul tema A. MILANO, «Considerazioni metodologiche sulla pneumatologia del NT», *Aug* 20 (1980) 429-469 (p. 451s: bib. su Paolo; p. 456s bib. su Giovanni).

Per questo lo Spirito è detto sia Spirito *di Dio*, che Spirito *di Gesù*, forse meglio si direbbe lo Spirito di Dio *attraverso* Gesù. Così Paolo lotta contro un'esperienza dello Spirito e dei suoi doni carismatici separata da Gesù (dalla sua croce), mentre Giovanni assegna allo Spirito la duplice funzione della testimonianza e della comprensione interiore della parola e della vicenda di Gesù (*Gv* 14). In tal modo Giovanni spinge il suo sguardo fin dentro le profondità delle relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito vedendo nella comunione tra i credenti il riverbero della comunione trinitaria.

Le formule di fede *tripartite* (*1Tess* 1,3-6; *1Cor* 12, 4-6; *2Cor* 13,13; *Rm* 5,1-6; *Gal* 4,6; *1Pt* 1,2; *Mt* 28,19) – dove la presenza dello Spirito è esplicita – danno voce al fatto che Dio, proprio così come è in sé, si è donato nella pasqua di Gesù, ed è pertanto la sorgente di una libertà cristiana rinnovata interiormente, della vita della comunità, della sua missione verso le genti, della sua dinamica nel mondo, della sua fervente attesa del Regno. Mistero di Dio, evento pasquale, esperienza della libertà credente, intensa vita di preghiera comune, esistenza fraterna della comunità, nuovi comportamenti morali e sociali, dinamica missionaria, sono contrassegnate dal sigillo del volto del Dio trinitario (cf gli splendidi testi di *2Cor* 13,13 e *Mt* 28, 19-21).

III. L'IMPLICAZIONE TRINITARIA DELLA FENOMENOLOGIA DI GESÙ NELLO SPIRITO

La fenomenologia di Gesù nello Spirito, svolta sopra, rappresenta soltanto un abbozzo, che richiederà certamente ulteriori approfondimenti. Qui è stata indicata soltanto la linea essenziale, che però non esclude si possano già enucleare alcune conclusioni. In particolare, ci consente di approdare ad un duplice esito: la necessità di apprezzare meglio il documento biblico e la sua configurazione scritta nella testimonianza del NT, per un trattamento dei testi che ne metta in luce in modo diverso il rilievo teologico; la possibilità di disegnare una fenomenologia di Gesù con uno sguardo trinitario, specialmente sul tema dello Spirito in rapporto a Gesù e all'esperienza cristiana. Forse a partire di qui si può sperare di avere qualche criterio più determinato per inferire dalla funzione economica dello Spirito ulteriori lumi sulla sua personalità nella Trinità immanente³⁴.

³⁴ A questo punto si dovrebbero passare in rassegna le varie pneumatologie. Il compito è oggi facilitato rimandando al diligente lavoro di V. GAŠPAR, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status quaestionis e prospettive* (= Tesi Gregoriana. Serie Teologica 71), Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000, dove però ne mancano talune importanti, come l'autrice stessa ricorda (p. 11): H. Berkhof, P. Schoonenberg, H.U. von Balthasar, J. Moltmann,

1. *La testimonianza biblica: tra prefigurazione e configurazione dell'evento*

Il punto di avvio non può essere che il documento neotestamentario. Esso deve essere assunto secondo la sua intenzione di «testimonianza», cioè di un linguaggio che rende possibile accedere all'evento nell'intreccio tra narrazione e confessione. Quest'ultime non sono due momenti successivi, corrispondenti grosso modo a momento storico e momento teologico, al Gesù della storia e al Cristo della fede. E, quindi, corrispondenti ad una comprensione dello Spirito, donato a Gesù per renderlo figlio, in una linea ambiguamente adoziarista; e a un'esperienza pentecostale dello Spirito, che universalizzerebbe la figura di Gesù, superando la sua particolarità storica. Una tale separazione/successione non rende ragione della peculiarità del documento biblico, in particolare della testimonianza evangelica. Esso è generato dal singolare intreccio tra prefigurazione e configurazione dell'evento di Gesù Cristo che comunica il mistero del Padre nello Spirito. Se la testimonianza nella sua integralità attesta la profondità del venire di Dio nella vicenda di Gesù, se questa vicenda conde termina il dirsi e il donarsi del mistero di Dio come evento dello Spirito, appare del tutto naturale che anche la sua «scrittura» corrisponda perfettamente al fatto che «Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del Figlio suo». Questo è propriamente l'evento salutare e il modo di partecipazione alla vita divina: perché «nei nostri cuori lo Spirito grida (*come Gesù*): «Abbà, Padre»». Come si è tentato di mostrare sopra, la connessione lungo tutta la testimonianza biblica di racconto e homologia, non dice solo che l'ordine della scoperta verrebbe retroproiettato sull'ordine dell'esposizione, così che ciò che i discepoli comprendono in modo pieno a pasqua/pentecoste lo affermano fin dall'inizio³⁵. C'è un intreccio più fine nella testimonianza neotestamentaria, quello tra *prefigurazione* e *configurazione* nella sequenza narrativa, nel senso che – ad es. in maniera singolare in Luca, ma non meno in Giovanni – lo Spirito attraversa dall'inizio alla fine la vicenda di Gesù, in modo tale che nella dinamica del racconto si nota sovente il movimento con cui si anticipa e si annuncia ciò che

M. Welker, J.D.G. Dunn, e tutta la linea ortodossa (S. Bulgakov, V. Lossky, N. Nissiotis, J. Zizioulas). Complementi si possono trovare in M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 218-223. 272-280; N. MADONIA, «W. Kasper e M. Bordini. Per una cristologia pneumatologica», in M. CROCIATA, *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano, Paoline, 2000, 227-240.

³⁵ Si confronti in questa direzione il monumentale commento ai Vangeli dell'infanzia di R. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi, Cittadella, 1981, dove l'esegeta vede retroproiettati sul battesimo e sulla nascita gli elementi del kerygma di Rm 1,3-4, tra cui spicca l'opera dello Spirito (cf ad es. pp. 167-181).

avverrà a Pasqua e l'evento pasquale/pentecostale configura e polarizza il racconto fin dall'inizio. L'effetto della fine nella narrazione non sarebbe possibile senza la prefigurazione della scena inaugurale del ministero (e nascita) di Gesù. Tutto ciò non è solo un dispositivo narrativo, ma la forma del racconto si lascia interiormente plasmare dall'atto della confessione pasquale. Anzi bisogna dire che precisamente la funzione/missione dello Spirito è il motore che genera la «scrittura» neotestamentaria, propriamente Egli ne è l'«ispiratore», nella più profonda inerenza di forma e contenuto, di linguaggio e di evento. Non è un caso che precisamente il disagio che in genere si trova a fare una teologia biblica dello Spirito Santo provenga da un trattamento prevalentemente filologico e semantico del testo, senza far mente locale all'atto di scrittura come evento «spirituale» e alla venuta dello Spirito nella «carne» di Gesù e nel suo «corpo» presente che è la Scrittura (cf *Gv* 20, 30-31).

Si comprende in che modo si può proporre una rilettura creativa delle due prospettive, che finora la teologia ha intravisto nel documento neotestamentario. Gli autori maggiori (Berkhof, Kasper, e a seguire Lambiasi, Bordoni)³⁶ hanno recensito nel NT sostanzialmente due prospettive sullo Spirito Santo: la prospettiva sinottica (anche se non in modo esclusivo) che si sofferma sulla presenza dello Spirito in Gesù e parla di Gesù come portatore dello Spirito; la prospettiva paolina e giovannea che pone in luce l'esperienza dello Spirito a partire dalla effusione del Risorto. La prima prospettiva dipenderebbe da una comprensione veterotestamentaria dello Spirito come potenza di Dio all'opera nella creazione e nella storia; il suo pericolo sarebbe di fare della cristologia una funzione della pneumatologia, mettendo in luce il significato universale di Gesù e la sua presenza nel mondo e nelle religioni. La seconda prospettiva propone una cristologizzazione dello Spirito, perché lo Spirito è donato da Cristo e conduce a Cristo; il pericolo è che questa funzione dello Spirito, mettendo in luce la singolarità e unicità di Cristo, conduca ad un cristocentrismo rigido, nel senso che l'opera dello Spirito consisterebbe in un'attualizzazione dell'evento di Cristo. Gli autori di solito fanno valere a questo punto la necessità di una «integrazione» nella duplice serie degli asserti, nel senso che propongono (Kasper, Bordoni) di rileggere la duplice prospettiva in un «quadro trinitario», che inferendo dall'economia veda lo Spirito ad un tempo come Spirito di Dio e Spirito di Cristo. Spirito di Dio (del Padre) dal quale Gesù si riceve come Figlio; Spirito di Cristo,

³⁶ A partire da H. BERKHOF, *The Doctrine of the Holy Spirit*, 17ss, è il saggio di W. KASPER, «Spirito - Cristo - Chiesa», 70-75 che ha diffuso la presentazione delle due prospettive, poi riprese in F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo*, 48-84 e in M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 201-205, per non dire d'altri.

che inviato dal Padre e riposando su Gesù, è effuso dal Risorto sulla chiesa e sul mondo.

2. La funzione dello Spirito: tra universalità e singolarità

Occorrerebbe, a mio giudizio, mostrare più da vicino come lo Spirito inviato (da Dio/Padre) in e su Gesù produca una *cristologizzazione* già prepasquale dello Spirito, nel senso che non solo lo Spirito porta la volontà del Padre a Gesù «costituendo» la sua storia come vicenda «filiale», ma insieme che lo Spirito, che «riposa» sul messia-Gesù, ne prende univocamente i tratti cristologici «ricostituendo» il suo agire creatore e storico *secondo la forma servi* di Gesù. Così Gesù non solo vive la sua missione «mosso» dallo Spirito del Padre, ma lo Spirito di Dio «riposa» in/su Gesù, connotandosi come Spirito *secondo Gesù*: c'è una profonda pericorese nella sequenza Dio-Spirito-messia/Gesù che ha per così dire anche una dinamica inversa: Gesù/Cristo-Spirito-Padre³⁷. Parimenti si deve pensare anche ad una *pneumatologizzazione* pasquale del Cristo, nel senso che se è vero che il Risorto è donatore dello Spirito come Spirito del Figlio, Spirito di Cristo, irradiazione del Cristo innalzato sulla Chiesa e sul mondo, onde noi siamo in Cristo «nello Spirito», in Lui diventiamo il «suo corpo» (1Cor 12,13)³⁸ e accediamo alla verità che è Lui (Gv 14,26), non è men vero che lo Spirito è il principio di universalizzazione del Signore Gesù, precisamente *secondo lo Spirito Santo*. Proprio perché è lo Spirito effuso in maniera sovrabbondante dal Risorto³⁹, cioè come colui che riconduce il mondo e la storia a Cristo non nella forma di un ricordo cristallizzato di Gesù, ma nella forma della *memoria Jesu* che resta come segno indelebile nei *signa passionis* del Risorto, il modo di irradiarsi nella storia e nel mondo del Cristo pasquale è *secondo lo Spirito*. Egli non può essere più inteso come uno spirito «a-logico», ma come lo Spirito della parola/carne risorta che è Gesù,

³⁷ Significativo è il fatto che il nome teoforico Gesù (=Giosuè) assai diffuso prima del 70 d.C. sparisca quasi completamente e che la traduzione di *masiah* con il greco *Christós* è stata identificata a tal punto con la persona di Gesù, che il giudaismo ufficiale dopo Jamnia rifiuterà la traduzione, così che il *masiah* dei giudei di lingua greca sarà da allora in poi *Eileménos*. *Christós* è ormai identificato con l'attribuzione cristiana a Gesù.

³⁸ Anzi neppure possiamo dire «*Kyrios Jesus*», cioè predicare l'essere «Signore» di «Gesù», se non «sotto l'azione dello Spirito» (1Cor 12,1): la proclamazione cristologica pasquale è possibile solo in virtù dello Spirito Santo. Ciò che avviene nella formula della confessione corrisponde a ciò che si attua nell'evento della Pasqua.

³⁹ Si veda la bella espressione di Paolo: «La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,5)

e che proprio per questo ci raggiunge e vi si accede con un'operazione «spirituale», cioè mediante un'assunzione della storia del mondo per il medium della libertà degli uomini che si lascia condurre a Cristo nella libertà e nell'amore dello Spirito.

La rivisitazione delle due prospettive circa lo Spirito su cui si è assestata la teologia, ripetendo un po' meccanicamente la linea di lettura che abbiamo ricordato, deve lasciarsi meglio istruire dalla *scrittura* neotestamentaria, nell'intreccio di racconto e confessione. Se ad una prima osservazione si può certamente dire che si passa da una *pneumatologizzazione (prepasquale) di Gesù ad una cristologizzazione (pasquale) dello Spirito*, vale a dire dal Gesù *nello Spirito* allo Spirito *di Gesù*, bisogna però dire corrispondentemente che v'è una *cristologizzazione (prepasquale) dello Spirito e una pneumatologizzazione (pasquale) di Gesù Risorto*. Lo Spirito in/su Gesù prende i tratti della *forma servi*, mentre lo Spirito effuso dal Signore irradia i tratti della *forma gloriosa* del Risorto. La quale non cancella o annulla la *forma servi*, ma la istituisce nella sua forma filiale risorta.

Lo Spirito in/su Gesù, mentre reca la volontà del Padre di costituire la storia filiale di Gesù, riceve l'esperienza filiale secondo la *forma della dedizione* fino alla morte. Con i tratti della *forma della dedizione* di Gesù lo Spirito, che è forza, vento, estasi di Dio, potenza creatrice e salvifica all'opera nel mondo e nella storia, riceve una forma «cristica»: lo Spirito è forza e potenza nel modo della libertà e dell'amore *secondo Gesù*.

Lo Spirito effuso dal Risorto, mentre reca in misura sovrabbondante la glorificazione del Padre al corpo crocifisso, riceve dal Risorto la forma della dedizione come *forma «filiale» (singolare)*. Con i tratti della *forma filiale* lo Spirito, che è Spirito del Risorto, colloca la Pasqua di Gesù nello spazio della libertà e nell'amore: Gesù, il Crocifisso risorto, attrae la libertà degli uomini, con una gratuità incommensurabile, *secondo lo Spirito*.

Si comprende come la reciprocità tra cristologia e pneumatologia, nel quadro trinitario, si attua mediante un gioco di calcolate asimmetrie e di comunione unificante: lo Spirito *universalizza* l'evento singolare ed escatologico della Pasqua di Gesù, perché a sua volta il Risorto riceve il sigillo della *singolarità* escatologica dall'azione dello Spirito. Singolarità e universalità non sono due tappe storico-salvifiche, quasi che all'una segua l'altra, perché – se così fosse – Gesù catturerebbe lo Spirito nella sua particolarità contingente e/o lo Spirito supererebbe Gesù verso un tempo dello Spirito che va «oltre» e dice «altro» dalla Pasqua di Gesù. Come ho ricordato sopra, lo schema delle tre età della storia della salvezza ha generato molti scompensi nella storia della fede.

3. Lo schema triadico: il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù

La fedeltà alla scrittura neotestamentaria esige dunque di cogliere lo Spirito nel continuo riferimento a Gesù e nel diverso riceversi dal Padre e da Gesù, attraverso le scansioni dell'evento cristologico. La vicenda di Gesù Cristo è per definizione un evento storico. Allora lo Spirito non può essere colto che nel dipanarsi della vicenda di Gesù. Per questa via riemerge la questione del modo di considerare la testimonianza scritta del NT. È invalsa nella teologia la tendenza a scandire il rapporto tra lo Spirito e Gesù attraverso i tre momenti dell'evento cristologico: incarnazione, battesimo, pasqua⁴⁰. Tuttavia questo schema necessita di qualche precisazione. Forse è meglio assumere lo schema triadico di incarnazione, kenosi, esaltazione. Questi aspetti, però, non sono tanto tre momenti di una successione cronologica (così li leggerà soprattutto la successiva riflessione patristica), ma kenosi ed esaltazione delineano il senso della *missione*, la quale richiede di essere esplicitata fino alle condizioni di verità ultime nel mistero della *persona* del Figlio⁴¹. La venuta del Verbo nella carne dice il senso del suo *abbassamento* tra di noi fino alla morte (cf l'inclusione di battesimo e croce), che è insieme *esaltazione* e passaggio verso il Padre. Più che una scansione ternaria, avremmo un modello cristologico di discesa e ascesa (cf l'inno ai Filippesi e Giovanni), che ha senz'altro ascendenze veterotestamentarie nei carmi isaiani del servo. L'incarnazione quindi non sarebbe un momento previo alla umiliazione-esaltazione del Verbo, in cui si attua la *missione* del Padre. «Incarnazione» direbbe invece la condizione di verità dell'abbassamento-innalzamento del Figlio, nel senso che la sua venuta della carne (la *missio*) non è solo un gesto salvifico per noi, ma lo è perché in essa s'incontra il venire stesso del mistero del Logos (la *persona*)⁴². Senza dire la verità *personale di Gesù* non è compresa

⁴⁰ Si veda M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 204-205 e addirittura come schema euristico di tutta la panoramica sulla pneumatologia in V. GASPAR, *Cristologia pneumatologica*, 86-69.

⁴¹ Su tutta la questione della preesistenza e dell'incarnazione nel passaggio tra NT e periodo patristico cf: G. SCHIMANOWSKI, *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie* (= WUNT 2/17), Tübingen, Mohr, 1985; J. HABERMANN, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, Frankfurt, Lang, 1990, pp. 645; K.J. KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München, Piper, 1990, pp. 834; tr. it., *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo* (= BTC 84), Brescia, Queriniana, 1996, pp. 778; R. LAUFEN (Hrsg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn - München - Wien - Zürich, Schöningh, 1997, pp 301; G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg, Pustet, 2001, pp. 374.

⁴² L'inno ai Filippesi suggerisce con il participio presente ὑπάρχων («il quale in

fino in fondo la sua *missione*, senza dire l'*evento* di Gesù di Nazaret come il luogo del suo dirsi e darsi *personale*, l'identità del Verbo incarnato è saputa a monte dell'evento che la comunica. Perciò l'«incarnazione» non dice altro se non che la sua «kenosi/esaltazione» comunica (realmente!) il mistero del Figlio così com'è in se stesso. Come Figlio del Padre nello Spirito e come Figlio che effonde lo Spirito del Padre. L'incarnazione afferma, dunque, l'implicazione «personale» del Figlio nell'unità e distinzione di kenosi e esaltazione, mentre la sequenza di kenosi ed esaltazione è l'evento della sua «missione». Sotto questo profilo «incarnazione» (la venuta/ritorno nella/con la carne) non dice solo l'*atto* dell'*assunzione* dell'umanità da parte del Verbo (il Natale), ma tutta la *drammatica* di *costituzione filiale* dell'uomo nel Verbo fino all'umanità risorta di Gesù (la Pasqua). La «venuta» suppone una missione da parte del Padre per assumere la carne, il «ritorno» comporta la costituzione dell'umano in Gesù (e dell'umano in noi), che passa attraverso una drammatica storica dove è all'opera lo Spirito⁴³. L'opera dello Spirito nella vicenda di Gesù si gioca nel rapporto tra Gesù e il Padre e tra Gesù e gli uomini. Parlando di «drammatica» (da *drama*, azione) intendiamo indicare l'intreccio delle libertà in gioco, del Padre, del Figlio Gesù e degli uomini. L'intreccio avviene appunto nello Spirito.

Il *primo rapporto* tra Gesù e il Padre va visto nell'attraversamento drammatico del mondo, mediante il quale lo Spirito fa assumere a Gesù la *caro peccati*. Occorre qui riferirsi per un momento al contributo di H.U. von Balthasar, soprattutto sul tema dell'*inversione tri-*

forma di Dio essendo e rimanendo!) che la *forma Dei* non è abbandonata, ma che essa ha la possibilità di aprire in se stessa lo spazio alla *forma servi*. Similmente dobbiamo leggere in *2Cor 8,9* πλούσιος ὢν («pur essendo e rimanendo ricco!»), non come è sovente tradotto «da ricco che era, si fece...».

⁴³ Si comprende perché l'utilizzo dello schema *incarnazione, battesimo, pasqua* fonde due registri: l'uno narrativo e l'altro dottrinale, come riconosce senza difficoltà M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 201-205. Mentre però il registro narrativo è prevalentemente svolto nel quadro trinitario, il registro dottrinale (soprattutto per l'incarnazione) ha come riferimento una teologia delle due nature (in Cristo). Dovrebbe essere possibile trasporre il secondo registro nel primo, anche se didatticamente anticipare la trattazione sul divenire carne del Verbo può essere utile e difatti svolge anche quantitativamente la parte preponderante (pp. 205-230: del resto questa sezione è già trattata in un'ottica pasquale cf D.4: 228-230). Il problema critico emerge soprattutto quando si tratta di distinguere tra «incarnazione» (*gratia unionis*) e «unzione battesimale» (p. 238ss). È facile indurre l'idea che c'è l'«assunzione» dell'umano nell'incarnazione a cui si aggiunge l'«attuazione storica» e l'«espressione» della libertà umana durante la vicenda terrena di Gesù (cf p. 239). Ma Bordini propone anche uno schema più ricco che distingue tra opera creativo-dispositiva e opera personale-comunicativa per designare la duplice funzione dello Spirito nell'*atto* e nella *vicenda* dell'incarnazione (p. 230).

*nitaria*⁴⁴. Balthasar colloca la missione del Figlio nel contesto delle tre kenosi (creazione, alleanza, incarnazione-croce), con le quali Dio, per così dire, cede una parte della sua libertà alla creatura. L'auto-limitazione di Dio che concede spazio alla creatura libera (creazione) e che instaura con essa il patto (alleanza) – condizioni queste dell'*admirabile commercium* che è l'incarnazione del Figlio in Gesù – non è ancora propriamente la kenosi della croce. Quest'ultima comporta l'assunzione volontaria dell'umanità peccatrice che presuppone e include l'assunzione dell'umanità di Gesù, «nato da donna, nato sotto la legge» (*Gal* 4,4). Giovanni distingue, nel venire nel mondo del Verbo fatto carne, il «prendere casa» tra noi (la venuta «tra la sua gente») e il portare il «peccato del mondo» (il rifiuto colpevole di coloro «che non l'hanno accolto»). C'è un'indeducibilità della kenosi avvenuta della croce, che non è precontenuta nell'*atto* dell'incarnazione. La libertà dell'amore che ha la sua radice nella *Selbstlosigkeit* delle persone divine è la suprema condizione di possibilità di ogni venire di Dio nel mondo e prefigura una sapienza, da cui però non si può dedurre la *forma servi* che connota l'esistenza prepasquale e il suo vertice nella croce. La precisazione è qui decisiva per mantenere il senso dell'interazione drammatica delle libertà nella vicenda umana di Gesù. B. ha fornito un punto interessante di comprensione della «differenza» tra momento prepasquale e momento pasquale mediante il tema dell'inversione trinitaria. Nell'esistenza prepasquale, fino al suo acme nella croce, è lo Spirito che porta la volontà del Padre alla dedizione obbediente del Figlio, di modo che l'obbedienza di Gesù non sia un'obbedienza ad un cieco destino, ma il caricarsi da parte del Figlio del peccato degli uomini. Si tratta di un gesto che dal di dentro risponde liberamente alla volontà del Padre. Esso può essere reso comprensibile mediante lo Spirito dell'amore che mantiene, anche nel punto di massima diastasi, il raccordo interiore tra la volontà del Padre e la libera obbedienza del Figlio. La priorità economico-

⁴⁴ H.U. VON BALTHASAR, *TeoDrammatica*. Vol. 3: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano, Jaca Book, 1983, 177. Sulla questione della «inversione trinitaria» B. si diffonde in diversi luoghi: ad essa dedica un paragrafo intero in *TD* III, 172-180; e poi in *TeoDrammatica*. Vol. 4: *L'azione*, Milano, Jaca Book, 1986, 309-315. «Il ruolo dello Spirito consiste non unicamente nell'aver trovato nell'uomo Gesù lo strumento giusto per l'obbedienza storica del Figlio, ma espressamente nell'aver situato il Figlio con l'adombramento della vergine nello stato dell'umanità» e ancora: «nello *status exinanitionis* il rapporto di Gesù verso lo Spirito consiste nell'esecuzione della missione – e questa si manifesta sia nel possesso dello Spirito che nell'obbedienza nello Spirito, nella «pretesa» come nella «povertà e abbandono» (*TD* III, 175.178). L'«inversione trinitaria» consiste in questa priorità economico-soteriologica dello Spirito rispetto al Figlio (anche se per un certo verso anche qui – nell'economia – lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, a motivo della comune e libera intesa dei due: per questo aspetto cf *TD* III, 176-177).

soteriologica dello Spirito sul Figlio è la modalità storica con cui, pur all'interno della pretesa di Gesù ad essere il Figlio e quindi di possedere lo Spirito, si apre lo spazio per portare il diniego del mondo, cioè il rifiuto alla divina rivelazione proprio nel momento e nell'evento con cui essa si rivela e si comunica escatologicamente. Ma come ho suggerito sopra, la *forma servi* con cui Gesù si carica del peccato del mondo, mettendosi in fila con i peccatori (battesimo) connota anche – già nel momento prepasquale – non tanto una forma «kenotica» dello Spirito⁴⁵, ma una forma «cristica» dello Spirito, che riceve i tratti della messianicità *secondo Gesù*. Nell'episodio inaugurale di Lc 4,16-21 Gesù proclama che «Lo Spirito del Signore è sopra di me», e conferma che «Oggi si è adempiuta questa Scrittura...». Mentre riceve la sua missione nella linea del servo sofferente (togliendo ogni ambiguità al messianismo), mentre in altre parole riceve la *forma servi* dallo Spirito che sta sopra di Lui, «compie» lo Spirito secondo la *forma filiale*, dà volto «cristico» allo Spirito, che diventa Spirito «santo»⁴⁶. La passività di Gesù nel riceverli *filiale* dal Padre in virtù dello Spirito (della libertà) comporta che anche lo Spirito assuma da Gesù la forma della *dedizione* al Padre. Lo Spirito non è più solo forza creativa e libera potenza salvifica, ma lo è secondo la forma della dedizione di Gesù. Al Padre e agli uomini!

Di qui il *secondo rapporto* tra la libertà di Gesù e quella di noi uomini peccatori. In questo caso, però, Balthasar attrae troppo nella volontà del Padre e nella dedizione di Cristo la possibilità che Cristo porti il peccato di noi uomini. Tale «attrazione» mette in luce bene il *fondamento* della rappresentanza che sta nella volontà di Dio di associare gli uomini al Cristo e nella dedizione con cui Cristo si addossa il peccato del mondo. Ugualmente, mette in luce la *condizione* di possibilità dell'attraversamento del mondo e del caricarsi del peccato degli uomini mediante la libertà dello Spirito nella dedizione della morte e nella trasfigurazione del Crocifisso. Per questo lo Spirito del Risorto effonde con ogni sovrabbondanza la *forma Christi* della dedizione sino al(la) fine. Si dovrebbe proseguire la logica del pensiero di Balthasar mettendo in luce l'*attuazione antropologica* della rappresentanza, cioè il *fatto* e la *ragione* per cui gli uomini sono abilitati a «farsi rappresentare» da Cristo, mettendolo al «loro posto», senza perdere il «proprio posto», cioè senza essere esonerati dalla loro libera adesione. La esclusività del gesto pasquale di Gesù (egli *solo* si

⁴⁵ Così suggerisce J. MOLTSMANN, *Lo Spirito della vita*, 79-80, che parla di una «kenosi dello Spirito».

⁴⁶ Bene dice, per quanto riferito ad altri contesti – peraltro pertinenti – del ministero di Gesù, F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo*, 59: «Gesù non solo evangelizza *nello* Spirito Santo, ma anche «evangelizza» lo Spirito Santo».

carica del peccato di *tutti* noi uomini) ha il suo fondamento nella libera adesione di Gesù alla volontà del Padre di lasciarsi porre nello Spirito «al posto» dei peccatori, ma deve essere compresa *anche* mediante la possibilità che gli uomini hanno di essere *abilitati* (dal medesimo Spirito della libertà e dell'amore, ormai con i tratti della dedizione del Risorto) a porsi «nel posto» e a ritrovarsi «nel luogo» che fa assumere pure alla loro libertà la forma «filiale». Se lo Spirito del Risorto è lo Spirito che ha la *forma Christi* e che mostra le piaghe trasfigurate del Crocifisso, lo Spirito effuso dal Risorto irradia da Lui la forma della dedizione come *forma «filiale» (singolare)*. Con i tratti della *forma filiale* lo Spirito colloca la Pasqua di Gesù nello spazio della libertà e dell'amore: il Crocifisso risorto, manifesta il suo essere *Signore (universale)* attraendo, *secondo lo Spirito*, con una gratuità incommensurabile, la libertà di tutti gli uomini e rinnovando tutto il mondo (*Spiritus vitae* e *Spiritus creator*). Poiché non può essere lo Spirito che va «oltre» e dona «altro» dalla dedizione filiale di Gesù, il Risorto la dona «senza misura» (*Gv 3,34*), liberando le nostre misure umane e trasformando la figura dell'uomo e del mondo, per introdurre e l'uno e l'altro nel seno del Padre. Anche la pneumatologia pasquale («cristica») deve pensarsi come la verità della dedizione (di Gesù Risorto) che s'irradia secondo la libertà dello Spirito, il quale non potendo più essere uno Spirito senza Logos, nondimeno non può universalizzare il Logos che *nello Spirito*. È lo Spirito della libertà e dell'amore che è contrassegnato escatologicamente dall'incarnazione pasquale!

4. *L'inferenza trinitaria: lo Spirito, vincolo o estasi?*

A questo punto dovrebbe essere possibile procedere all'inferenza trinitaria, cioè si dovrebbe passare dall'economia alla teologia o, meglio, cogliere la teologia nell'economia. È noto che si tratta di un passaggio delicato, perché è esattamente dalla diversa ponderazione delle correlazioni e delle differenze nell'opera *ad extra* del Padre, del Figlio e dello Spirito che si inferiscono le regole per leggere le relazioni trinitarie *ad intra*. Lo stretto legame che la teologia intrattiene con l'economia raccomanda sempre da capo un affinamento nella lettura del NT, perché si riceva nuova luce per inferire sull'ordine e sul senso dei rapporti intratrinitari. Le regole dell'inferenza devono evitare il duplice rischio di proporre o un puro rispecchiamento della trinità immanente in quella economica, oppure un'eternizzazione dell'economia nella teologia. Il primo rischio si è realizzato sovente nella tradizione (soprattutto occidentale), quando le relazioni nella vita divina vennero descritte a monte della storia della salvezza, secondo modelli che non si lasciavano sufficientemente istruire dai liberi modi del

donarsi di Dio a noi. Il secondo rischio fa capolino nella teologia recente quando si corre il rischio di irretire Dio nel processo del mondo e di eternizzare, di conseguenza, la vicenda salvifica come un processo che avviene in Dio.

Sulle regole dell'inferenza, precisamente a proposito della connotazione dello Spirito nella trinità, si è differenziata la tradizione latina e la tradizione greca⁴⁷, aggravando la separazione con la dolorosa questione del Filioque. Kasper ha tentato di indicare una possibile via di mediazione tra le due tradizioni, dove l'una vede lo Spirito come «vincolo» di amore tra il Padre e il Figlio (tradizione latina), mentre l'altra considera lo Spirito come l'«estasi», il «trabocco» sovrabbondante di Dio verso il mondo (tradizione greca). Egli afferma: «Dio è l'amore che si comunica da tutta l'eternità, e questo amore prende coscienza fin dall'eternità della propria sovrabbondanza e della propria libertà nello Spirito. Nello Spirito Dio «riconosce» la possibilità di una storia che supera e trascende lui stesso. Lo Spirito è in Dio, per così dire, la condizione trascendentale della possibilità della creazione e della storia. Lo Spirito è dunque l'amore che si supera in maniera sovrabbondante. Egli è la gioia esuberante e la delizia, il fascino (H. Mühlen) del Padre verso il suo Figlio. Egli è con ciò stesso l'intima essenza (tradizione latina) come l'estremo di Dio che si supera sovrabbondantemente (tradizione greca)»⁴⁸. La possibilità di mediare tra le due tradizioni che vedono lo Spirito come «vincolo» e «legame» personale tra il Padre e il Figlio e/o lo Spirito come «estasi» e «trabocco» di Dio verso il mondo, come creatore e santificatore, esigerebbe una «ripetizione» ermeneutica delle due tradizioni. Lo scopo sarebbe quello di mostrare il diverso punto di vista sul mistero trinitario, vuoi della tradizione *latina* che coglie l'unità nella natura divina e vede lo Spirito come il dono reciproco e personale del Padre e del Figlio, in cui si attua personalmente l'essenza di Dio come amore, vuoi della tradizione *greca* che colloca l'unità di Dio nell'origine dal Padre e vede lo Spirito come principio dell'uscita di Dio verso il mondo. La consapevolezza dei diversi punti di vista metterebbe in grado di controllare il proprio limite. Parimenti, un maggiore attaccamento all'economia salvifica e uno sguardo rinnovato sulla «fenomenologia di Gesù nello

⁴⁷ Si veda la ripresa creativa della tradizione in alcuni autori (Y. Congar [1979-1980], L. Bouyer [1980], F. Durrwell [1983], Kasper [1974]), nella illustrazione H.U. von BALTHASAR, *Teologica. Vol. 3. Lo Spirito della verità*, Milano, Jaca Book, 1992, 44-51.

⁴⁸ W. KASPER, «Spirito - Cristo - Chiesa», 74-75. Similmente nella sua opera sul Dio trinitario: «lo Spirito esprime l'essenza più profonda di Dio, l'amore che si comunica, e ce lo manifesta in modo tale che questa massima interiorità è al contempo la massima esteriorità, cioè la possibilità e realtà dell'essere al-di-fuori-di-sé di Dio»: *Id.*, *Il Dio di Gesù Cristo*, 303.

Spirito» consentirebbero a mio giudizio di sottrarre il discorso da una astratta *analogia caritatis*. Se questa deve in qualche modo fare i conti con un'antropologia del dono (nell'intreccio tra donatore, donatario e dinamica del dono)⁴⁹ nondimeno deve mostrare come la referenza antropologica attende di lasciarsi determinare dalla configurazione del dono incondizionato nella vicenda di Gesù.

Il guadagno del nostro percorso può essere ora solo abbozzato. Lo Spirito è all'opera nella costituzione della missione *filiale* di Gesù, reca la volontà del Padre che Gesù attui la sua identità di «Figlio» nell'attraversamento del mondo; lo Spirito è il libero legame e il vincolo d'amore tra il Padre che «lascia essere» (e manda) il Figlio nella carne e il Figlio che «riceve l'essere» (e lo attua) nella *sua* umanità filiale. Con ciò la *forma servi* sino al Crocifisso risorto che designa la kenosi del Figlio assume in virtù dello Spirito la figura della *libera dedizione*, mentre lo Spirito come forza di libertà e trasformazione (*Spiritus creator et vitae*) assume i tratti della *singolarità filiale* di Gesù. Così lo Spirito costruisce i tratti del Figlio nel volto di Gesù come gesto di sovrabbondante amore: Dio è amore e può arrivare ad aprire nella *forma Dei* lo spazio dell'abisso insondabile della *forma servi, secondo Gesù*, e lo Spirito è la forza di irradiazione del grembo di Dio che da Gerusalemme scende a Gerico. Reciprocamente, Gesù connota la forza divina, creativa e trasformante della *ruah* di Dio, la sua potenza salvifica, con i tratti filiali della dedizione sino al(la) fine. Lo Spirito concorre alla *singolarità* di Gesù, il quale, reciprocamente, connota l'*universalità* della forza creatrice del medesimo Spirito. Questa pericoresi tra Padre-Spirito-Figlio e Figlio-Spirito-Padre non ha però semplicemente la forma di un circolo che si possa percorrere in ambedue i sensi senza che le relazioni reciproche connotino in modo diverso le persone in gioco⁵⁰.

⁴⁹ Sull'antropologia del dono si nota recentemente un riaccendersi dell'interesse. Cf J. DERRIDA, *Donare il tempo. La falsa moneta*, Milano, Raffaello Cortina, 1996 (or. 1991); J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino, SEI, 2001 (or. 1997). Sul tema, anche in relazione al rapporto padre-figlio si vedano gli illuminanti saggi di P. GILBERT – S. PETROSINO, *Il dono. Una interpretazione filosofica*, Genova, Melangolo, 2001 (con un buon saggio bibliografico di C. Fumagalli, pp. 87-103); e poi G. GASPARINI (a cura di), *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Roma, Ed. Lavoro, 1999: dove segnalo il saggio di P. Sequeri (pp. 107-155), che consente una penetrante illustrazione del rapporto tra dimensione antropologica e teologica del dono; ora riportato in «L'appello della donazione», in *Sensibili allo Spirito*, Milano, Glossa, 2001, 79-121.

⁵⁰ Cf H.U. VON BALTHASAR, *TeoLogica. Vol. 3. Lo Spirito della verità*, 150-151: «L'idea di una esatta corrispondenza della *taxis* intratrinitaria ed economica deve essere fatta cadere». A proposito dell'incarnazione Balthasar aggiunge riferendosi a Basilio: «L'economicamente previo a riguardo dell'incarnazione del Signore è avvenuto mediante lo Spirito Santo» dice Basilio; in quanto lo Spirito come Spirito del Padre

D'altra parte, proprio perché lo Spirito presiede alla «costituzione» dell'identità di Gesù come Figlio del Padre sin nell'abisso del mondo di peccato, lo stesso Spirito procede alla «istituzione» del Figlio come l'universale destino di santificazione degli uomini e di ricreazione del mondo. Se lo Spirito abilita Gesù a prendere il *nostro* posto come gesto di dedizione insuperabile (la rappresentanza nella croce) nei confronti degli uomini che si sono sottratti al posto *filiale* con cui il Padre li ha voluti nel Figlio, lo stesso Spirito abiliterà tutti gli uomini a prendere il posto filiale *di Gesù* «istituendo» l'umanità risorta⁵¹ di Gesù come la forma escatologica per ogni uomo e come la *forma futuri* del mondo. Il Crocifisso risorto, nella sua singolarità escatologica trabocca e si espande, *secondo lo Spirito*, che ha ormai tratti filiali, rivelando e comunicando il volto di Dio, come il Padre *di Gesù* («lo Spirito del *Figlio suo*»). Lo Spirito che irradia la Pasqua di Gesù nell'orizzonte del mondo sino al *suo* ritorno, non solo riconduce l'umanità e il mondo a Cristo e in Gesù al volto «cristico» di Dio («grida nei nostri cuori: Abbà, Padre»), ma fa partecipare il mondo alla forma escatologica del Crocifisso risorto come un evento «spirituale», che ha nella chiesa il suo segno/anticipo reale «come evento dello Spirito». Gesù Risorto irradia la forma *singolare (escatologica)* nel mondo degli uomini in virtù dello Spirito⁵², il quale, reciprocamente, connota la sua espansione *universale* come forza santificante e creativa, e non semplicemente mimetica. La sequenza Padre-Figlio-Spirito e Spirito-Figlio-Padre non ha però semplicemente la figura dell'*exitus* e del *reditus*, presieduta dalla dinamica ex-statica e trasformante dello Spirito, ma possiede un interiore ritmo nella figura filiale (escatologica) del Crocifisso risorto. Il «cristocentrismo» *di Gesù* è totalmente relativo al Padre e agli uomini (e al mondo). Lo Spirito rende tale «relazione» non un momento storico transeunte, ma il luogo insuperabile dell'autocomunicazione del volto (paterno) di Dio e della salvezza (spirituale) degli uomini e della creazione tutta.

è colui che opera, egli porta il «seme di Dio» nel grembo della Vergine; in quanto è Spirito del Figlio, questi prende e accetta obbedendo alla disposizione del Padre, detto altrimenti: già incarnandosi egli obbedisce. E mediante i due aspetti dello Spirito si dimostra quale ultimo operante il Padre (con le sue «due mani»). B. menziona anche la bella espressione di Ireneo: *In Christi enim nomine subauditur qui unxit et ipse qui unctus est et ipsa unctio in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius, in Spiritu qui est unctio (Adv Haer. III 18,3)*. L'incarnazione e l'unzione (battesimale) mettono in evidenza la struttura trinitaria della *forma servi*.

⁵¹ Fil 2, 9 «Per questo Dio l'ha (super)esaltato e gli ha donato il nome che al di sopra di ogni altro nome».

⁵² Rm 1,4 «costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti».

Le due anime (occidentale e orientale) della coscienza di fede della chiesa esigono di essere di nuovo riprese proprio in una rivisitazione della profonda interazione di Gesù e dello Spirito. Ripercorrere la fenomenologia di Gesù, come vicenda *filiale e spirituale*, aprirà il varco ad una comprensione dello Spirito nella vita trinitaria al di là dell'alternativa tra «vincolo» e «estasi», tra dono reciproco e espansione verso il mondo. Lo aveva già intuito Kasper: «qui non sussiste alcuna contraddizione che elimina, ma un'intrinseca unità, che si può formulare così: in questo sta la libertà, la gioia e lo splendore dell'amore, nel trovarsi proprio in sé, mentre è presente all'altro e per l'altro»⁵³. Questo è il mistero della persona(lità) dello Spirito⁵⁴. Gesù si è lasciato generare nello Spirito come Figlio del Padre, primogenito di molti fratelli!

FRANCO GIULIO BRAMBILLA
Via Pio XI, 32
Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inf. (Va)

⁵³ W. KASPER, «Spirito - Cristo - Chiesa», 75.

⁵⁴ Sulla «personalità» dello Spirito si veda: S. TANZARELLA (a cura di), *La personalità dello Spirito Santo*. In dialogo con Bernard Sesboüé, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998. Cf anche sinteticamente H.U. VON BALTHASAR, «Chi è lo Spirito», in *Teologica*. Vol. 3. *Lo Spirito della verità*, 129-134.