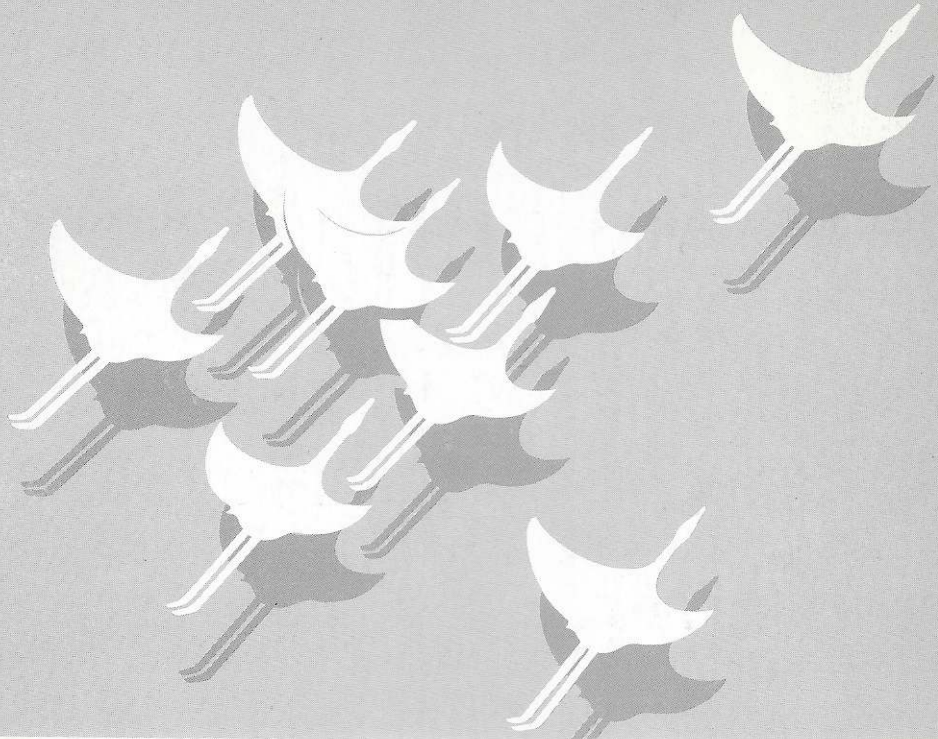
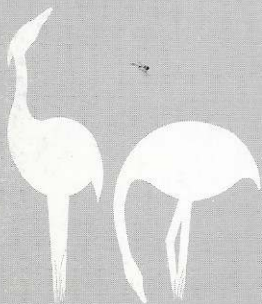




ESODO

**“Non Spirito di Servitù
ma Spirito di Figli”**



Quaderni Trimestrali
Aprile-Giugno 1990
Anno XII N. 2

Spedizione in Abbonamento Postale Gruppo IV
Pubblicità inferiore al 20%

L. 4.500 (i.i.)

Sommario

Editoriale	2
-------------------------	---

Interventi:

Lo Spirito Santo, il grande sconosciuto

• Lo Spirito Santo nell'Antico Testamento <i>G.D. Cova</i>	6
• Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento <i>R. Cavedo</i>	10
• Lo Spirito Santo nella tradizione Patristica <i>P. Bettiolo</i>	13
• Schelling e il Cristianesimo: lo Spirito Santo e i paradossi della vita intradivina <i>M. Donà</i>	18
• Lo Spirito Santo nella teologia di S. Bulgakov <i>P. Coda</i>	22

Tavola Rotonda:

Lo Spirito, la libertà e la storia

• Massimo Cacciari, filosofo	30
• Enzo Bianchi, monaco	35

Interventi:

Ciò che è generato dalla carne è carne, ciò che è generato nello spirito è spirito

• Spirito Santo: il punto di vista femminile <i>M.C. Bartolomei</i>	41
• Spirito come perdono <i>Suor Emmanuelle Marie</i>	45

Nella preparazione dei precedenti Seminari (in particolare negli ultimi due: "I volti e le maschere di Dio", "Cristo e l'Anticristo") abbiamo sempre cercato di cogliere, all'interno dell'area problematica scelta, un tema centrale capace di rappresentare, in modo essenziale, sia la memoria costitutiva della nostra tradizione culturale (filosofica e teologica), sia le problematiche affrontate dall'odierna riflessione, comune a credenti e a non credenti.

Notevole difficoltà abbiamo invece trovato nell'individuare questa "immagine simbolica" per le tematiche oggetto del Seminario 1990 che, riprendendo gli interrogativi di quello dell'anno scorso (cfr. gli Atti pubblicati in Esodo n. 3/89), riguardava lo "SPIRITO SANTO".

Eppure lo Spirito Santo è di grande attualità, se non di moda, costituendo il fondamento di molti ed opposti movimenti, oggi di grande rilevanza nel mondo, di tipo sia spiritualista che politico.

Da questo punto di vista è stato utile il richiamo di Enzo Bianchi a parlare il meno possibile dello Spirito che "spesso diventa protagonista nella storia e Signore della libertà attraverso le nostre proiezioni". In effetti a noi sembra che manchi un'esperienza a cui sia possibile richiamarsi per dare un "nome" oggi allo Spirito Santo, inafferrabile come il vento e forse "sperimentabile" solo dal martire nel momento della morte, come suggeriva Paolo Bettio richiandosi ai testi di alcuni Padri della chiesa.

Una prima pista di ricerca riguarda ragioni storico/culturali che hanno portato la teologia occidentale, contrariamen-

te a quella orientale, a trascurare la "terza Persona", considerata come relazione tra Padre e Figlio e non nella sua identità ed "autonomia".

Oggi, è stato sottolineato nel corso del Seminario, dopo i profondi cambiamenti dei paesi dell'Est, sembra possibile una sintesi unificata tra le due culture "originarie" (quella orientale e quella occidentale) del cristianesimo. Ma occorre andare al di là dei facili schematismi; occorre considerare come nella "spiritualità" corrisponda spesso un'accettazione passiva e compromissoria della chiesa con il potere statale costituito. È inoltre tutto da verificare se il ritorno al bisogno di spiritualità nella società occidentale sia sotto il segno dello Spirito. Si tratta di approfondire se abbia senso porre il problema del superamento della contrapposizione tra razionalità tecnica e cultura dello Spirito, o se i due termini vadano mantenuti nella loro contrapposizione, accettandoli come due momenti antinomici non riducibili ad unità.

Sono, in definitiva, componibili il "tempo dello Spirito" e "la città dell'uomo", che segue necessariamente le logiche del calcolo economico e delle regole formali ed astratte, uguali per tutti?

Riteniamo che esista un "nodo" di fondo, che ci allontana la possibilità della percezione dello Spirito e che consiste nell'incapacità di rinnovarci, di entrare nella dinamica di Colui che fa continuamente rinascere, uscire dalle sicurezze, dalle identità acquisite. L'ancorarsi nella storia passata, nelle verità e nelle istituzioni consolidate, ostacola la comprensione della creatività divina dello Spirito, della gratuità senza vincoli che

sa raccogliere la novità ed il rischio della alterità e della differenza. Nell'epoca storica della "caduta dei muri" quanto è maturata la coscienza della necessità del superamento delle chiusure e delle paure?

Certamente non era nostra intenzione, né nostra competenza, rivedere dogmi codificati o contrapporne di nuovi. Nemmeno trovare nomi nuovi allo Spirito, più moderni o più vicini alla nostra esperienza, costruiti a nostra immagine e somiglianza, per il nostro consumo e la nostra consolazione. Abbiamo pertanto tentato di porci in ascolto della memoria storica, per comprendere le diverse interpretazioni e problematiche, che hanno percorso la riflessione culturale e le pur contrastanti esperienze, che hanno letto i "luoghi biblici" in cui lo Spirito Santo è presente come figura chiave nel rapporto tra Dio e il suo popolo. Figura, e qui sta il centro delle interrogazioni poste al Seminario, che appare sovrabbondante di significati contraddittori, impossibili a catturare in definizioni codificate, in nomi precisi: significati quindi che si rinnovano e si diversificano.

Alcune di queste antinomie ci paiono particolarmente significative da proporre alla nostra ricerca, a Seminario ormai archiviato.

Lo Spirito Santo è portatore dell'uomo nuovo, chiamato alla libertà di chi "non è del mondo". Nel Nuovo Testamento si parla dello Spirito sempre in relazione al nascere, per una sintesi misteriosa di libertà e di grazia, di "qualcosa" che ha attinenza con il Regno (Romeo Cavedo).

Questa "libertà" può essere considerata su più piani, da quello del sapere a quello delle istituzioni, e comporta il problema di come interpretare il "compito" dello spirito di discernere e comunicare mantenendo, nella continua novità, la memoria e la tradizione. Come garantire la rottura e la continuità, la diversità delle soggettività e la identità, la vigilante confidenza nell'attesa del nuovo e l'attenzione per discernere e conservare la

memoria?

Ma la libertà dell'uomo nuovo non significa rischio del fallimento sia della conoscenza che dell'essere stesso?

Lo Spirito che manifesta, che "è" la gratuità di Dio, la libertà di Dio di "uscire da sé" senza garanzie, porta in Dio stesso questo processo di rinascita continua e quindi di "perdita"?

Schematizzando, Cristo nella resurrezione riporta tutto il creato in Dio, Dio stesso all'unità dopo l'abbandono.

Ora è il tempo dello Spirito in cui il mondo è salvo per sempre, ma "non ancora". Tutto è una nuova creazione, ma niente è conferma statica. Se è rinascita, è rottura di sé, sia individualmente sia come chiesa (la profezia in rapporto alla gerarchia), che in tutta la creazione.

Nella storia appaiono solo tracce del rinnovamento, della salvezza, di quell'uomo nuovo e di quella nuova creazione già compiuti in Cristo, ma di cui percepiamo solo i segni ambigui, il "gemere" come nel parto.

Accanto all'esperienza della comunicazione, della memoria, del rinascere positivamente, nella riflessione sullo Spirito appare anche la lacerazione, l'alterità come nonsenso, il fallimento dell'amore, il "non dicibile", il "non rappresentabile".

A queste contraddizioni vengono date risposte "edificanti", spiritualizzando la salvezza di un percorso (individuale e comunitario) verso il compimento della Storia già avvenuto, o all'interno di una logica etica, in cui la storia della salvezza è il ripetersi della caduta e della punizione o del premio, dell'esilio e del ritorno.

Ma un altro filone di riflessione (e non solo la teologia pneumatologica di Bulgakov ripropostaci da Piero Coda) attraversa il pensiero teologico e filosofico. Cristo consegna al Padre lo Spirito nella croce, nella lacerazione dell'abbandono. La potenza e la gloria di Dio si manifestano sulla croce. E nel silenzio e nel ritirarsi di Dio che inizia la libertà, il tempo dello Spirito.

Un rapporto che continua anche oggi nella chiesa e nel mondo, in cui lo Spirito si manifesta ancora nei segni del fallimento di Dio. Non valgono le categorie del pessimismo e dell'ottimismo, né quelle morali, né giuridiche, né evoluzionistiche, ma vanno assunte quelle della storia della salvezza. È infatti a partire dalla novità della salvezza realizzata nella croce, che si leggono il peccato e l'ingresso del male nel mondo. Ed è a partire dalla massima comunicazione e unità intra/trinitaria e con la creazione, che si leggono il nonsenso, l'oscurità dell'assenza, che si hanno nel momento della croce in cui Cristo si fa totalmente solidale con l'esilio dell'uomo, privato dello Spirito, con la rottura della solidarietà tra il Padre ed il Figlio, nella gratuità dello Spirito.

Identità e differenza, fertilità, novità e continuità, sono tematiche dello Spirito che, senza fare facili e meccanici ac-

costamenti e senza derivarne teorie complessive, richiamano tematiche proprie della condizione femminile. Per questo abbiamo pensato che interrogarci sulle ragioni di questo nesso costituisse un contributo arricchente il nostro percorso. E nella giornata conclusiva del Seminario abbiamo richiesto l'intervento di due donne.

Quest'anno il Seminario è stato organizzato da Esodo in collaborazione con il Centro Don Germano Pattaro e con il Centro Kolbe. È così cominciato un importante momento di incontro fra iniziative diverse che, sviluppando ciascuna la propria specifica ricerca, potrebbero costruire uno spazio in cui mettere a confronto la ricchezza della pluralità di "sapori" e di esperienze religiose e culturali diverse. Ci auguriamo che tale rapporto possa crescere.

Carlo Bolpin
Gianni Manziega

In questo numero di ESODO presentiamo gli Atti del Seminario 1990:

NON SPIRITO DI SERVITÙ MA SPIRITO DI FIGLI (Rom 8, 15)

Gli interventi riportati non sono stati tutti rivisti dagli autori e, per motivi di spazio, alcuni sono stati sintetizzati o pubblicati solo parzialmente. Siamo tuttavia in grado di fornire, a chi ne facesse richiesta presso la nostra sede redazionale, i testi completi di quasi tutte le relazioni.

Sono intervenuti:

GIANDOMENICO COVA, docente di teologia biblica, Seminario Regionale dell'Emilia-Romagna, Bologna

ROMEO CAVEDO, docente di esegesi biblica, Seminario di Cremona

PAOLO BETTIOLO, ricercatore di Storia delle Religioni, Università di Bologna

MASSIMO DONÀ, docente di filosofia, Venezia

PIERO CODA, docente di teologia dogmatica, Pont. Università Lateranense

ENZO BIANCHI, monaco della Comunità di Bose

MASSIMO CACCIARI, ordinario di estetica, IUAV di Venezia

M. CRISTINA BARTOLOMEI, ricercatrice in filosofia, Università Statale di Milano

SUOR EMMANUELLE MARIE, domenicana di Betania

Lo Spirito Santo nell'Antico Testamento

Si presentano appena due luoghi dell'AT — per tre occorrenze — in cui ricorre l'espressione Spirito Santo. Così legge il greco, aggettivando e lasciando ci la questione di Spirito Santo nell'AT, un sintagma tipicamente ebraico: una catena costruita nella quale spirito (*ruah*) dipende dal termine reso di solito con santità (*qodesh*), utilizzato con suffisso personale riferito al Signore: lo spirito della tua santità (Sal 51,13); lo spirito della sua santità (Is 63,10.11). Già questo fattore sintattico contestualizza l'espressione: ci si limita qui nell'analisi alle sezioni brevi (anche nel caso del salmo sarebbe possibile identificare una unità assai ampia in cui il salmo 50 e il salmo 51 costituiscono come una liturgia penitenziale). Per l'occorrenza del salmo 51 ci si può limitare ai vv 12-19, la seconda parte del testo; per quella di Isaia ai vv 7-14 del c 63, la prima parte — per i più fra i commentatori — di un grande *salmo* di lamento (esteso fino a 64,11). Si tratterebbe quindi di testi, da un punto di vista di genere, molto simili: ma non è da questo punto di vista che qui li si considera. Non possiamo qui sondare la ragione storica di questi versetti, ma solo il senso della loro forma e soprattutto della presenza in essa dell'espressione che ci interessa: lo spirito della tua santità,

della sua santità. Teniamo inoltre presente che in un solo caso il greco legge propriamente "to pneuma to agion", *senza* il riferimento personale dell'ebraico: nella seconda occorrenza di Is 63 (v 11), dove si parla dello spirito proprio del Signore, il quale figura come soggetto (cosicché la Vg può tradurre *sui*). Siamo qui di fronte ad un uso assoluto dell'espressione, senza paralleli nemmeno nella Sapienza, anche per questo motivo non considerata in questa piccola ricerca (richiederebbe un approccio specifico alla tradizione sapienziale e alla sua voce greca).

Si rivelano insufficienti a questo riguardo sia la trattazione del Kittel, sia quella — per altri versi ricchissima (Fasc. 60, 1986 cc 126-256 e Fasc. 61, 1987 cc 257-398) — del Dictionnaire de la Bible, Supplement, di autori diversi.

Sal 51,12-19

- v12 un cuore nuovo crea per me, Dio
e uno spirito saldo rinnova nel mio
intimo
- v13 non respingermi dal tuo volto
e non prendere via da me *il tuo santo
spirito*
- v14 rendimi la gioia della tua salvezza
e uno spirito generoso sostieni in me
- v15 voglio insegnare ai malvagi le tue vie
e peccatori a te ritorneranno

- v16 liberami dal sangue, Dio, Dio della mia salvezza
canterà la mia lingua la tua giustizia
- v17 Signore, apri le mie labbra
e la mia bocca annuncerà la tua lode
- v18 perché non gradisci sacrificio
e se offro olocausto non accetti
- v19 sacrifici di Dio uno spirito spezzato,
un cuore spezzato e umiliato, Dio,
non disprezzi.

Ci si rivolge qui direttamente a Dio, in seconda persona: da un io ad un tu. Può sembrare quindi assai naturale che appaia al v 13 il *tuo* spirito santo. Si deve tuttavia notare che ci sono altre menzioni dello spirito, in questa fine del testo: tre in questa zona ed una ultima, conclusiva e riassuntiva al v 19, parallela alla definizione del cuore nuovo, per la creazione del quale si invoca all'inizio della unità. Spirito spezzato e cuore spezzato si riferiscono evidentemente a condizioni di chi parla e prega: l'io è in primo piano lungo tutta la sezione e spirito starebbe sempre per le condizioni interiori del soggetto — come in molti luoghi biblici — se non fosse per la presenza al v 13 del *tuo* spirito santo — in parallelismo perfetto con il *tuo* volto, nella prima parte del versetto. Si passa così improvvisamente ad un tratto divino, pur in rapporto, ma nella domanda al negativo, con l'io: mentre la positività massima si manifestava nella domanda iniziale: crea! Qui, al v 13, il Signore è invitato in umiltà, a *non* allontanarsi e qui si parla di spirito santo. Se ne parla con il suffisso personale, *tuo*, secondo il sentire di tutto il testo sì, ma in un insieme di occorrenze di spirito genericamente specificate, se così si può dire: con semplice aggettivazione. Cosicché il *tuo* *spirito santo* si staglia come altro e personalizzato, mentre se ne teme il venir meno.

Is 63,7-14

- v7 le misericordie del Signore ricorderò
le lodi del Signore
secondo tutto ciò che ha compiuto per noi il Signore
(che è) di grande bontà per la casa di Israele
compi per loro secondo le sue tenerezze
e secondo la grandezza delle sue misericordie
- v8 e disse: certo il mio popolo sono loro figli (che) non deluderanno
e fu per loro come salvatore
- v9 in tutta la loro angoscia fu in angoscia non un inviato o un angelo
il suo volto li salvò
egli stesso il Signore
nel suo amore e nella sua compassione
egli li riscattò
li redense e li portò
tutti i giorni dell'eternità
- v10 ma essi si ribellarono
e contristarono *il suo spirito santo*
e si cambiò per loro in nemico
egli combattè contro di loro
- v11 e ricordò i giorni dell'eternità
Mosè il suo servo
dov'è colui che li trasse fuori dal mare,
i pastori del suo gregge?
dov'è colui che gli pose nell'intimo
il suo spirito santo?
- v12 colui che fece camminare alla destra di Mosè
il suo braccio splendente?
che divise le acque davanti a loro,
per fare a sé un nome di eternità?
- v13 colui che li fece camminare negli abissi
come il cavallo nel deserto e non inciamparono?
- v14 come animale scende nella valle
lo spirito del Signore lo fa riposare
così hai guidato il tuo popolo
per farti un nome splendente

Il testo si muove dal noi alla terza persona all'inizio (v 7), secondo la modalità — all'inverso — utilizzata nel salmo 126 (ha fatto il Signore grandi cose per *loro*, ha fatto il Signore grandi cose per *noi*), in riferimento alla casa d'Israele, resa in

terza plurale lungo tutto il testo, finché al v 11 con l'immagine del gregge si può affiancare una terza singolare.

Anche il Signore è conosciuto lungo tutto il testo in terza persona, denominato all'inizio con le quattro lettere del nome YHWH e poi alla fine in rapporto a spirito. Qui, alla fine, improvvisamente e conclusivamente, si passa ad una apostrofe in insistita sequenza di seconda persona, appena con l'aiuto di un termine (un sintagma) ripetuto — come nel salmo 126 — per accogliere e rimarcare nello stesso tempo il nuovo riferimento personale. Come al v 7 si ha la sequenza: ha compiuto per noi, compì per loro; qui si legge: per fare a sé un nome (v 12), per farti un nome (v 14).

Da questi semplici rilievi di struttura appare la centralità dell'espressione spirito del Signore al v 14 nel passaggio alla conclusione in seconda persona: così hai guidato il tuo popolo, in una molteplicità di riferimenti, di rimandi, di carichi di senso, di cui è possibile qui rendere appena qualche tratto al fine di mettere in luce l'esatta portata del sintagma che ci interessa: due volte ripetuto, come oggetto e in riferimento personale in terza al Signore. *Spirito del Signore* al v 14 riprende evidentemente *il suo spirito santo* del v 10 e del v 11 e il nome stesso di Dio del v 7, in particolare le prime due occorrenze in catena costrutta (le misericordie del Signore, le lodi del Signore) e infine il semplice nome del Signore come soggetto (ha compiuto per noi il Signore). È questa condizione di soggetto: ha compiuto per noi il Signore, a cui ci si rivolgerà poi con il tu (v 14c: così hai guidato il tuo popolo), che deve essere in qualche modo preparata. E come le due occorrenze iniziali (nome del Signore in catena costrutta oggetto) preparano la presenza del nome del Signore soggetto, così le due occorrenze di spirito santo in catena costrutta oggetto preparano la presenza di spirito del Signore soggetto al v 14. Ciò è tanto più chiaro in quanto tale soggetto appare già come *egli* al v 9

e al v 10.

Nel considerare più da vicino le due occorrenze di spirito santo si osserva la dipendenza dal popolo della prima: essi (il popolo) si ribellarono e contristarono il suo (di Dio) spirito santo, mentre la seconda dipende dal Signore stesso: dov'è colui che gli (Mosè o il gregge, il popolo: al v 11 si può leggere sotto Mosè suo servo anche Mosè suo popolo!), pose nell'intimo il suo (di sé-Dio) spirito santo. Ciò che colpisce qui non è tanto la rappresentazione della potenza salvifica divina attraverso il termine spirito o la stessa attribuzione al qodesh di Dio, tratti tutti coerenti con la memoria dei *magnalia Dei* come atti innovativi con fine di stabilità e di quiete (v 14: lo fa riposare, cfr sal 23,2-3). Sorprende il riferimento allo spirito santo *suo* come oggettivazione, rappresentazione di sé da parte del Signore: tanto più sorprende se si considera adeguatamente il v 9 — pur corrotto — nella scia che lo conduce al centro della memoria pasquale custodita nell'haddagah (1); ripreso poi al v 10: egli li riscattò, egli combattè contro di loro. Egli dunque, lui solo e non un inviato o un angelo come legge in particolare la LXX che aggiunge un autos nell'avversativa; privo dell'avversativa l'ebraico mostra insistentemente il pronome personale di terza. Tutto è lui, lui solo, salvatore e nemico e tuttavia se è contristato il suo spirito santo contristano *lui*, nel porre il proprio spirito santo nell'intimo del popolo egli pone sé.

L'ebraico non distingue fra suo = di lui e suo = di sé; il greco potrebbe, con forme tuttavia molto simili (autou, eautou) ed è forse per evitare una possibile ambiguità (che solo il latino può risolvere: eius-sui) che qui la LXX preferisce tralasciare il riflessivo e fa nascere l'espressione assoluta "to pneuma to agion". Con procedimento apparentemente opposto a quello colto nel salmo 51, là opponendo qui eliminando il suffisso personale, si ottiene l'effetto di "persona-

lizzare” — lo dico in termini grammaticali, non teologici (ma il rabbi di Ger raccontava: «Nella mia infanzia non volevo applicarmi allo studio della grammatica perché credevo che fosse una scienza come tutte le altre. Ma più tardi mi ci sono dedicato perché ho visto che i segreti della Torah sono legati ad essa» in: Martin Buber, *I racconti dei Chassidim*, Milano 1979 p 634) — spirito santo: là è il tuo, qui è semplicemente. Ci sono infatti due modi di personalizzare una voce: o attraverso il riferimento ad una persona (è il caso del salmo 51) o assolutizzando, nel costituire in qualche modo *in* persona quando nasce il nome proprio (ed è il caso, credo, di Is 63,11 LXX).

Nei due casi si è poi di fronte a situazioni simili, da un punto di vista pragmatico. L'espressione spirito santo si pre-

senta nel momento in cui si chiede che il Signore non *si* allontani dal suo eletto, che in lui *si* ponga ancora. Sono condizioni arrischiate, in cui domina l'esposizione alla privazione di Dio: non togliere, dov'è? Qui prende forma il grave osimoro che associa l'estremo movimento (spirito) e l'estrema stabilità (santo) di Dio, quando se ne invoca — in rischio d'assenza — l'acquietante presenza.

Non sono conclusioni generali; si tratta infatti di due testi appena, ma si possono considerare come due picchi di una sola catena, della stessa pietra.

Gian Domenico Cova

(1) cfr. Mauro Pesce, *Dio senza mediatori. Una tradizione teologica dal giudaismo al cristianesimo*, Brescia 1979.



La Trinità - Andrej Rublev - 1411 c.

Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento

Cercherò di dare alcuni accenni sulla presenza dello Spirito Santo nel Nuovo Testamento, senza distinguere le varie espressioni: "Spirito Santo", o il semitismo "Spirito di Santità", o "Spirito di Dio", o semplicemente "Spirito".

Pur essendo infatti necessario, in uno studio esegetico, distinguere le varie forme verbali di un medesimo concetto, ritengo sia legittimo appellarsi al fatto che i vari sinonimi, pur nella diversità delle sfumature, convergono a centrare un determinato obiettivo.

Prendo come sinonimi le varie designazioni di questa misteriosa potenza, o personalità, o personificazione di Dio, anche sulla scorta della interpretazione tradizionale della Chiesa. Senza distinzione filologica dei termini dunque io vi sottoporrei alcune riflessioni sulla misteriosa realtà che proviene da Dio, che raggiunge l'uomo e che viene chiamata "Spirito". Unifico le diverse espressioni ritenendo che l'uso della stessa parola, in un contesto in cui si escluda la non provenienza da Dio, identifichi la stessa realtà.

Non prendo in considerazione quei testi in cui si dice *pneuma* (cioè spirito) per indicare il vento o, metaforicamente, lo spirito dell'uomo, o infine i molti testi incerti. Seleziono i testi del Nuovo Te-

stamento nei quali certissimamente la parola *pneuma* (spirito) contiene il riferimento a qualche cosa che è di Dio, da Dio proviene e interviene nella storia umana.

Lo Spirito Santo nei sinottici

Dello Spirito di Dio, in relazione alla persona di Gesù, si parla poco, anche se la cosa può apparire strana.

Se ne parla a proposito della sua nascita. In Luca vien detto: «lo Spirito Santo verrà su di te» (Lc 1,35) e, nel corrispondente testo di Matteo, si legge: «Maria era incinta, per opera dello Spirito Santo» (Mt 1,18). In questo caso lo Spirito Santo è collegato con l'origine umana di Cristo e per questo motivo "viene" sulla madre di lui, per farlo esistere.

Nella tradizione dei sinottici lo Spirito appare inoltre nella scena del battesimo di Gesù, sotto forma di colomba. E anche questa volta è certa la provenienza divina dello Spirito in un momento di origine, di inizio. Si è fin d'ora autorizzati a pensare che questo "Spirito" è presente laddove *iniziano* momenti in cui si manifesta l'agire salvifico di Dio.

Del resto nello stesso libro degli Atti degli Apostoli lo Spirito Santo viene

nominato nella Pentecoste, che è il momento di un inizio, di una trasformazione, all'origine di qualcosa di nuovo che è legato alla storia della salvezza: il coraggio degli Apostoli, la capacità di parlare da parte loro, la possibilità di capire quello che viene annunciato da parte di chi non conosceva la lingua...

Durante la vita pubblica di Gesù, nelle narrazioni dei sinottici, direi che lo Spirito santo è assente o quasi. In Luca c'è qualche accenno in più rispetto a Marco e Matteo.

Nel vangelo di Marco il termine "pneuma" appare pochissime volte e non si sa bene se si tratti dello Spirito Santo o dello spirito componente dell'essere umano. Sono più numerose le volte in cui la parola "pneuma" indica lo "spirito impuro", i demoni, di quelle in cui indica lo Spirito inteso come realtà divina. In questo senso gli unici testi da riferire del vangelo di Marco, oltre la scena del battesimo, sono il testo sulla bestemmia contro lo Spirito (Mc 3,29) e quello in cui si garantisce che lo Spirito Santo parlerà nel momento della persecuzione (Mc 13,11).

Se mettiamo insieme anche Matteo e Luca, oltre ai testi che ho citato c'è soltanto la menzione che "Gesù scaccia i demoni nello Spirito Santo" (Mt 12,28), mentre in Marco non si parlava di Spirito in questo contesto ma di "dito di Dio".

C'è in Luca l'espressione: «...Dio, nostro Padre, darà *lo Spirito Santo* a quelli che glielo chiedono» (Lc 11,13), a differenza di Matteo che suona: «...il Padre vi darà *cose buone*» (Mt 7,11).

A sua volta Matteo recupera rispetto a Luca nel capitolo 28, quando dice che bisogna «battesimare nel nome del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo». È il testo più tardivo forse, tra quelli evangelici, nel quale lo Spirito è equiparato al Padre e al Figlio nella medesima dignità.

Mi pare che sostanzialmente non ci sia una trattazione esplicita del valore dello Spirito Santo (legato sempre al tema del-

l'inizio) nella tradizione sinottica. C'è invece nella tradizione giovannea.

La tradizione giovannea

In Giovanni lo Spirito è più presente, anche se è chiamato con il termine "pneuma" solo poche volte. Appare nel discorso con Nicodemo (Gv 3,1-21): «...rinascere dall'alto..., il vento soffia dove vuole..., se uno non rinasce dallo Spirito...». Qui è menzionato lo Spirito in paragone con il vento, visto che la parola "pneuma" ha i due significati. Anche qui lo Spirito è legato alla nascita, al nascere di nuovo. Ritroviamo l'espressione nell'episodio della Samaritana (Gv 4,23): «...gli uomini adoreranno il Padre guidati dallo Spirito e dalla verità di Dio». È uno dei testi incerti, però in questo caso lo Spirito sembra significare "dono di Dio".

Poi c'è la grande parola di Giovanni 20,2-23: «Poi soffiò su di loro e disse: ricevete lo Spirito Santo. A chi perdonerete i peccati, saranno perdonati; a chi non li perdonerete, non saranno perdonati».

Lo Spirito dà la vita nuova liberando dal peccato: essere perdonati dal peccato è una resurrezione per la Bibbia, perché il peccato è presente dappertutto ed è irrimediabile.

Ribadisco che anche in Giovanni quindi si ripropone il tema dell'inizio.

In altri testi giovannei probabilmente si parla della stessa realtà divina chiamandola però «Paraclito». Infatti la tradizione cristiana non ha mai avuto dubbi che Paraclito e Spirito indichino la stessa cosa. E del Paraclito si parla a lungo in tre sezioni, attualmente inserite ai capitoli 14-17, ma che avevano un'origine autonoma.

Del Paraclito si dicono molte cose in questi capitoli: rende testimonianza a Gesù, dipende dalla sua parola perché la ripresenta, gli rende gloria; è presente tra i discepoli di Cristo, ricorda loro ciò che il Maestro ha detto, li guida verso la

verità tutta intera.

Nei confronti del mondo è totalmente *altro*: convince il mondo del suo errore e sostiene i discepoli nella persecuzione.

Dunque il Paraclito, rispetto alla tradizione sinottica, esercita funzioni molto più complesse e più articolate. È un elemento di congiunzione tra la memoria di Gesù terreno, il Gesù risorto, il mondo e i discepoli.

La testimonianza di Paolo

Innanzitutto sembra che Paolo, nel famoso versetto della lettera ai Romani 1,4, modifichi una formula di fede precedente: «Gesù è il Figlio di Davide secondo la carne, ed è stato costituito figlio di Dio in potenza secondo lo Spirito di santificazione», cioè lo *Spirito Santo*. In questo testo si afferma che lo Spirito, nella resurrezione, pone Cristo sullo stesso piano di Dio Padre, lo fa *cominciare* ad essere potente di un potere divino (che è il potere di salvare).

Più volte Paolo parla nelle sue lettere dell'azione dello Spirito in rapporto all'uomo. E adopera verbi audaci (a volte abitualmente adoperati per le cose e non per le persone). Così accanto all'espressione «lo Spirito è mandato», si trovano

altre come «è versato... è elargito... è ricevuto», oppure si dice che una persona «è piena dello Spirito».

Lo Spirito Santo dunque, in Paolo, sopporta verbi adeguati a una persona e altri adeguati ad una cosa. Ma comunque «la cosa», posseduta, diventa propria dell'uomo e nell'uomo essa opera come divenisse un costitutivo dell'essere. Un esempio è nella lettera ai Galati (4,6): «Dio ha inviato nei nostri cuori lo Spirito di suo Figlio che esclama "Abbà", ossia "Padre"». Non siete dunque più schiavi...».

Altre volte Paolo pone lo Spirito all'origine delle cose veramente decisive: l'uomo è rinnovato laddove lo Spirito annulla la sua superiorità e si fa quasi elemento vitale dell'uomo; allora non si capisce più se la parola "pneuma" indichi lo Spirito Santo o lo spirito dell'uomo rinnovato e ammaestrato dal "soffio divino".

Per completezza va anche detto che in Paolo (come del resto negli Atti degli Apostoli) lo Spirito è all'origine della creazione, in senso teologico, della Chiesa come insieme di credenti. Negli Atti ci sono le lingue di fuoco, in Paolo c'è il discorso dei carismi: in tutti i credenti c'è lo Spirito per l'edificazione dell'unità attraverso i carismi donati.

Romeo Cavedo



Romeo Cavedo, Gian Domenico Cova, Carlo Boldrin.

Lo Spirito nella tradizione Patristica

La difficoltà di parlare dello Spirito

Il tema è assai complesso e mi limiterò a proporre alcune riflessioni a partire soprattutto da alcuni autori dell'inizio del II secolo (dei testimoni quindi della iniziale predicazione e meditazione cristiana) e da Origene.

Vorrei iniziare ricordandovi alcune parole scritte da Gregorio di Nazianzo tra il 379 e il 381, durante il suo soggiorno a Bisanzio, in un periodo immediatamente precedente il Concilio Costantinopolitano, che in buona parte verteva sul tema della divinità del Figlio, contestata con forza a partire dal 360.

Contemporaneamente i Macedoni (chiamati così da Macedonio, Vescovo di Costantinopoli), pur riconoscendo la divinità del Figlio, avevano sollevato il problema della insufficiente fondazione scritturistica della divinità dello Spirito. Gregorio, iniziando l'ultimo dei cinque grandi discorsi che la tradizione ricorda come teologici, coglie l'accusa che gli rivolgevano i Macedoniani: «...Hai parlato bene del Figlio, ma che cosa puoi dire dello Spirito Santo? Da dove introduci a noi un dio straniero e di cui non parlano le Scritture?». E Gregorio ammette che è difficile, particolarmente difficile

parlare dello Spirito Santo.

Tuttavia la sua speranza era che il Concilio (che poi risolverà il problema ma non nei termini auspicati da Gregorio) affermasse che lo Spirito era della stessa sostanza del Padre, come il Figlio.

Anche Origene, nella prima metà del III secolo, affronta nel suo "DE PRINCIPIS" l'argomento dello Spirito Santo. Scrive così: «Secondo l'ordine degli argomenti, a questo punto trattiamo con la massima decisione dello Spirito Santo. Tutti coloro che in qualunque modo comprendono che c'è la Provvidenza, affermano l'esistenza di un Dio ingenerato, che ha creato e disposto ogni cosa, e lo riconoscono Padre dell'universo. Che questi abbia un Figlio non affermiamo solo noi, benché ciò sembri molto strano e incredibile a quelli che presso i greci e i barbari si dedicano alla filosofia. Tuttavia anche alcuni di loro sembrano di questo avviso, poiché dicono che l'universo è stato creato dalla parola di Dio. Noi però, secondo la fede dell'insegnamento che sappiamo per certo divinamente ispirato, crediamo che non c'è altra possibilità di dare del Figlio di Dio spiegazione più elevata e più aderente alla sua divinità (e di farlo conoscere agli uomini), che non sulla base della Scrittura

che è stata ispirata dallo Spirito Santo, cioè i Vangeli, gli scritti degli Apostoli, e ancora la Legge e i Profeti, come ha affermato lo stesso Cristo».

Dunque si dà percezione dell'esistenza di un Dio creatore di tutte le cose, che tutte le regge e le regge con benevolenza.

Come Padre, in qualche modo, è stato colto dall'uomo. E alcuni, fra i greci e i barbari (e i barbari potrebbero benissimo essere qui gli ebrei) possono anche intendere l'esistenza del Figlio, comprendere che c'è un logos, una parola, una "ratio", come dice il testo latino. Una *ratio* secondo cui ogni cosa è stata creata, anche se solo i cristiani hanno una piena intelligenza della sua dignità. Ma l'esistenza dello Spirito Santo nessuno l'ha potuta neppure sospettare oltre quelli che professano di credere in Cristo. Poche sono le citazioni del Nuovo Testamento, pochissime quelle del Vecchio.

Origene dunque ammette che «non si ha percezione dello Spirito». Eppure non poteva non aver presenti gli scritti di Plotino. Non poteva, non doveva non aver presente che c'è questo "TERZO", c'è quest'anima del mondo che più tardi la teologia avrebbe accolto come preparazione all'intelligenza dello Spirito.

Evidentemente per Origene quest'*anima del mondo* non ha nessuna attinenza con lo Spirito. Per i Padri della Chiesa lo Spirito resta ignoto.

Inoltre, quando si affrontano i testi dei Padri, bisogna tener ben presente la distinzione tra *teologia* in senso stretto ed *economia della salvezza*. Per loro mentre è possibile parlare dello Spirito nell'ambito della grande economia della storia della salvezza, di quella storia che inizia dalla creazione e va fino al compimento dei tempi, diventa litigioso determinare fino a che punto sia lecito parlare dello Spirito nell'ambito della teologia, cioè per quanto attiene la vita stessa di Dio.

E certamente la ragione per cui i greci hanno sempre rifiutato tutte le prove scritturistiche che i latini offrivano loro a giustificazione del Filioque, era che si

trattava di testi *economici*. Certo che lo Spirito viene dal Figlio, ma dal Figlio incarnato, e nulla si dice della vita divina in quei testi.

Dunque ciò che si può dire è che Dio è Padre, è Figlio, è Spirito, e che, in qualche modo, lo Spirito ha un rapporto con il Padre e un rapporto anche diverso da quello del Figlio. Nulla di più.

Del resto per i Padri la teologia è propria dell'orante (in questo senso Gregorio Nazianzeno è definito "il teologo"), di chi, come Giovanni Evangelista che pure è il teologo, si è chinato sul petto di Cristo, ha avuto consuetudine con lui, memoria incessante di lui.

Tenendo presenti queste premesse, vi propongo tre testi (si tratta di parole di *testimoni*) in cui si parla dello Spirito Santo: Ascensione d'Isaia, le lettere di Ignazio di Antiochia, Odi di Salomone.

Mi sembra siano testi che si possono collegare fra di loro. Sono tutti dell'inizio del II secolo e ci sono buone ragioni per ritenere che siano tutti di area antiochena, una delle grandi aree antiche (è ad Antiochia che i discepoli del Cristo iniziarono a chiamarsi "cristiani"), nel cui ambito fu scritta la Didachè e che rappresenta forse l'area di redazione del Vangelo di Matteo.

Può essere interessante vedere come in taluni tra i maggiori documenti delle prime generazioni cristiane si parli dello Spirito.

Lo Spirito presso Dio

Non c'è dubbio che nell'Ascensione di Isaia si afferma la fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito, come tre persone distinte: «E vidi il Signore e il secondo angelo, ed essi invero erano in piedi... e domandai (circa il secondo angelo): Chi è costui? E mi disse: Adoralo, perché questi è l'angelo dello Spirito Santo che su di te e anche negli altri giusti ha parlato. E vidi una gloria grande, essendo aperti gli occhi nel mio spirito, e io non potei allora vedere... e solo vidi i giusti in

di testi economici. Certo che lo viene dal Figlio, ma dal Figlio in, e nulla si dice della vita divina e testi.

que ciò che si può dire è che Dio è Figlio, è Spirito, e che, in qualche modo, lo Spirito ha un rapporto con e un rapporto anche diverso da del Figlio. Nulla di più.

testo per i Padri la teologia è presente (in questo senso Gregorio Nazianzeno è definito "il teologo"), come Giovanni Evangelista che teologo, si è chinato sul petto, ha avuto consuetudine con lui, e incessante di lui.

endo presenti queste premesse, vi ho tre testi (si tratta di parole di in cui si parla dello Spirito Sant'Ascensione d'Isaia, le lettere di Ignazio di Antiochia, Odi di Salomone.

embra siano testi che si possono fra di loro. Sono tutti dell'inizio II secolo e ci sono buone ragioni per pensare che siano tutti di area antiochiana, una delle grandi aree antiche (è Antiochia che i discepoli del Cristo sono a chiamarsi "cristiani"), nel testo fu scritta la Didachè e che rappresenta forse l'area di redazione del testo di Matteo.

essere interessante vedere come in tra i maggiori documenti delle prime generazioni cristiane si parli dello

Spirito presso Dio

c'è dubbio che nell'Ascensione di afferma la fede nel Padre, nel Figlio, nello Spirito, come tre persone di «E vidi il Signore e il secondo angelo e essi invero erano in piedi... e dopo (circa il secondo angelo): Chi è? E mi disse: Adoralo, perché quest'angelo dello Spirito Santo che su anche negli altri giusti ha parlato. una gloria grande, essendo aperti i miei occhi nel mio spirito, e io non potei vedere... e solo vidi i giusti in

potenza grande vedere la gloria di costui... E vidi che il mio Signore adorò e l'angelo dello Spirito, e lodarono entrambi uniti il Signore Dio» (9,35-40).

Il testo si riferisce al fatto che Isaia, secondo la tradizione raccolta anche nel Vangelo di Giovanni, è condotto nei cieli e di lì vede la GLORIA, cioè il giorno e l'ora.

Condotta davanti all'Altissimo incontro, accanto al trono, il Signore, il Diletto, cioè Gesù. E poi un secondo angelo, l'angelo dello Spirito Santo. Non nello stesso modo si parla del Signore e c'è fra il Diletto e l'angelo una gerarchia. Dello Spirito si individua anche l'operazione: egli ha parlato nei profeti e nei giusti.

Dunque l'angelo dello Spirito è degno di adorazione. Non così gli altri angeli incontrati da Isaia nel salire il cielo.

Isaia incontra infine la gloria grande (noi diremmo il Padre). Dunque è di fronte al Signore, al secondo angelo e alla gloria grande. Ma quella gloria lo acceca.

In questa tradizione (siamo tra il 90 e il 110 d.C.) è chiara la fede in un Dio trino, anche se il rapporto tra le persone è gerarchizzato (il Signore e l'angelo dello Spirito adorano e lodano il Signore Dio), ed è probabilmente la fede della primitiva Chiesa.

Lo Spirito nell'economia

Nella lettera agli Efesini (9,1), Ignazio di Antiochia scrive: «Siete pietre nel tempio del Padre, preparate per l'edificio di Dio Padre, innalzate fino alla sommità per mezzo della macchina di Gesù Cristo, che è la croce, che si valgono come fune dello Spirito Santo; ed è la vostra fede ciò che vi solleva e l'amore è la via che vi innalza a Dio».

Siamo in una prospettiva chiaramente economica, non strettamente teologica. E in questa prospettiva rientra l'opera dello Spirito tendente a sollevare l'uomo al Padre attraverso il Cristo. Piccole sfumature che si confermano leggendo un

passo delle ODI DI SALOMONE (19, 1-4).

«Una tazza di latte mi fu portata, e l'ho bevuta nella dolcezza della soavità del Signore. Il Figlio è la tazza, e quei che fu munto il Padre. E lo Spirito Santo lo trasfe, poi che le sue mammelle erano turgide e non era buono che fosse gittato invano il latte di lui. Aperse il suo seno lo Spirito Santo e mescolò il latte delle due mammelle del Padre, poi diede la miscela al mondo, benché non conoscano».

Anche qui si dice che è dal Figlio che si dà accesso al Padre, il Figlio è la tazza nella quale è raccolta la vita del Padre, ma è lo Spirito colui che munge, che trasmette questa vita, che riversa la pienezza di Dio.

Lo Spirito presso il testimone

Lo Spirito, secondo di Padri della Chiesa, è accanto al singolo, in modo eminente, nel momento del martirio.

«E Isaia mentre era segato non gridò e non pianse, ma la sua bocca parlava allo Spirito Santo finché fu segato in due» (ASCENSIONE DI ISAIA 5,14).

Lo Spirito è colui che consola e conversa con il martire. È vero che alcune traduzioni danno: «...parlava nello Spirito...», ma la costruzione della frase rende possibile tale traduzione, permettendo l'identificazione di questo Spirito, con lo Spirito che aveva parlato attraverso il profeta. Ma non tutto è chiaro, tenendo presente inoltre che, in altri due testi analoghi, non c'è menzione dello Spirito Santo.

Il primo testo è il MARTIRIO DI POLICARPO (2,2), in cui «i testimoni di Cristo, che nè si lamentano nè gemono, mostrano che il Signore, presente, conversa con loro».

Qui è il Signore, il Cristo, che conversa con i martiri, mentre era lo Spirito che conversava con Isaia, bocca a bocca, come Mosè. Così muore il testimone, baciato dallo Spirito, o dal Signore, o baciato da Dio, perché lo stesso giro di

espressioni si trova anche nella STORIA ECCLESIASTICA (V 1,51).

In questo *secondo testo* si parla del martirio di un Vescovo che «non si lamenta, né geme, ma conversa nel cuore di Dio».

È quindi difficile dire quale sia l'operazione propria delle tre persone divine. Più tardi tutti i problemi troveranno una risposta. È certo comunque che viene affermata la prossimità di Dio al martire, che è la prossimità chiaramente riferita allo Spirito, nel Vangelo, nei confronti di chi rende testimonianza: «...Non vi preoccupate... sarà lo Spirito a suggerirvi...». Ed è anche affermabile che per le prime generazioni cristiane lo Spirito è particolarmente vicino a colui che rende testimonianza.

Ignazio di Antiochia arricchisce il tema della prossimità dello Spirito al testimone.

Egli va a Roma per essere ucciso e scrive alla comunità dei cristiani di Roma perché non intervenga presso le autorità nel tentativo di commutare la pena capitale in carcere: «Vivo, vi scrivo, desiderando di morire... Il mio amore (al mondo) è stato crocifisso, e non c'è in me fuoco che ami la materia, ma un'acqua viva che parla in me e mi dice nell'intimo: Vieni al Padre» (Romani 7,1-2).

Quest'acqua è in qualche modo connessa con lo Spirito (cf. Gv 7,38-39: Gesù gridò dicendo: Se qualcuno ha sete venga a me e beva. Chi crede in me, come la Scrittura ha detto, *fiumi d'acqua viva scorreranno dal suo ventre*. Questo disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui. Non c'era ancora Spirito perché Gesù non era stato ancora glorificato). È attraverso Cristo, è da lui che procede lo Spirito, in ordine all'economia.

Di *acque parlanti* «che si appressarono alle mie labbra dalla sorgente del Signore copiosa, e bevvi e mi inebriai di quelle acque vive che non muoiono mai», si parla nelle ODI DI SALOMONE (11,6-8), dalle quali ricordo anche: «(Il Signore) ci ha largito di donare il suo no-

me: gli spiriti nostri lo Spirito suo Santo lodano, poi che è scaturito un *rivolo* e crebbe un fiume grande e vasto, perché inondò tutto e travolse e trasportò al tempio e non valsero a trattenerlo le barriere degli uomini né le arti di quei che ritengono le acque. Venne infatti sulla faccia della terra e la sete fu smorzata e spenta». Come non pensare anche alla grande visione di Ezechiele? All'acqua travolgente che dopo aver tutto inondato torna al tempio?

Quel termine *rivolo* (in greco “aporroia”) ricorre una sola volta nell'Antico Testamento, per quanto concerne la versione dei 70, e ricorre esattamente nel cap. 7 del Libro della Sapienza, al versetto 25. Ivi si parla di un “rivolo limpido” in un luogo relativo alla Sapienza. Ma allora questo “rivolo” è relativo alla Sapienza o allo Spirito? Forse a tutti e due? E in che modo si possono discernere le operazioni?

È comunque un'acqua che disseta tutta la terra, come del resto per Ignazio di Antiochia. Poiché quando Dio si manifesta ogni malizia viene distrutta e tutto diventa novità di vita.

Se soltanto consentiamo a morire. È in quell'ora, quietamente, si direbbe, che vien dato modo di sperimentare la presenza dello Spirito. Di parlare con lui. Allo Spirito, o al Messia, visto che nel TESTAMENTO DI GIUDA (24,4) è il Messia la fonte che a tutti procura la vita.

Ma quanti altri testi potremmo ricordare...

Dunque non è semplice chiarire il senso della fede delle prime comunità di credenti nel Dio uno e trino. È difficile cogliere le operazioni specifiche e le relazioni, ma la distinzione tra Padre, Figlio e Spirito è netta nella tradizione.

Alla sinistra del Figlio, a lui inferiore, l'angelo dello Spirito con lui adora *il Dio*, il *Signore Dio*, che entrambi li sovrasta.

Pure Figlio e Spirito sono “più anziani” della creazione, ad essa anteriori.

Con il Figlio, ma in modo diverso da lui, lo Spirito si china sulla creazione.

Accompagna il Figlio umiliato: ne prepara l'incarnazione e ne manifesta la gloria, in potenza. Da lui effuso, compagna il suo corpo, la Chiesa; consente ad essa la confessione di lui e del Padre. È vento che solleva alle altezze chi si è fatto leggero — per usare un'immagine di Efrem. Forse si potrebbe dire, invece di *altezze*: che solleva sulla *pietra* — il Cristo —, luogo della manifestazione del Padre. Da essa beviamo i torrenti d'acqua viva — la nascosta pienezza del Padre —, che lui (lo Spirito) fa zampillare.

Il martirio è l'ora della percezione dello Spirito. In sua prossimità si ode il mororio dell'acqua; nella sua consumazione si conversa con Dio... e, sì, qui si alternano le persone: a volte si scrive che è presente Dio Padre, a volte il Signore Gesù o lo Spirito. Ma quest'ultimo è forse il soggetto più proprio: Consolatore, appunto, perché a chi crede, nell'ora del suo divenire discepolo di Cristo, nell'ora della carità, che è il *morire con Cristo*, dà la *certezza*, la percezione esatta della Vita.

Per questo, come nota Origene, i gentili non hanno avuto, forse, alcuna intelligenza di lui. *Disperati*, se hanno inteso qualcosa del Padre e hanno compreso il consistere della creazione nel Verbo, non hanno intuito lo Spirito vivificatore e santificatore — che solo consente la prossimità a Dio donando santità e vita.

Per questo — scrive ancora — chi nel Figlio ha parte alla vita divina e riceve quindi lo Spirito che scruta la profondità di Dio, se *lui* bestemmia, pecca in modo irremissibile. Così non accade se bestemmia contro il Padre, da cui riceve l'essere, nè se bestemmia contro il Figlio, da cui ha intelletto: consistenza e ragione lo accompagneranno sempre, sostanza della sua creaturalità.

Ma lo Spirito, che introduce all'essere e all'intelletto stesso di Dio, *oltre la natura*, e che solo riceve chi è in Cristo — lui può essere assolutamente "perso". Allora *fuori* si avrà consapevole esistenza, dove è tenebra e stridor di denti.

Paolo Bettolo



Paolo Bettolo con Carlo Bolpin.

Schelling e il Cristianesimo: lo Spirito Santo e i paradossi della vita intradivina

«Lo Spirito possiede soltanto l'essere comune al Padre e al Figlio, cioè l'essere già di nuovo soggiogato e ricondotto al Padre dal Figlio» (Schelling, *Filosofia della rivelazione*, tr. it., vol. 1, p. 409). Così in Schelling, secondo il quale lo "Spirito Santo" è *forza* dominante l'essere del mondo grazie all'azione della *seconda potenza* (il Figlio); che è potenza di superare e condurre all'aspirazione l'esistente fuori di sé (il Figlio è "vero e proprio Figlio però soltanto dopo che si è realizzato attraverso il superamento di ciò che gli è contrapposto — alla fine della creazione», p. 406).

Già nel Figlio esistente *ab origine* nel Padre, come originaria possibilità di un altro essere, è concepito infatti il proposito del mondo — che ha poi da farsi realtà esterna, nella creazione, per essere infine ricompreso nella sua originaria verità attraverso il superamento del mondo esterno che al Figlio si è ormai (con la creazione) contrapposto. È dunque solo al termine della creazione che il Figlio ricomprende il mondo, a lui contrappostosi, *come* "suo". Ed è solo a questo punto che lo Spirito (la terza potenza originaria della divinità) opera come terza persona e si fa signore dell'essere, come il Padre ed il Figlio. Esso — lo Spirito —,

però, non si riporta all'essere immediatamente, mediante una propria azione, come il Figlio, bensì "mediatamente"; grazie all'azione del Figlio, che ha reso possibile il contrapporsi di un altro, e la ricomprensione di quest'ultimo. L'essere gli è mediato dal Figlio ("ed è signore proprio di quello stesso essere di cui sono signori anche il Figlio e il Padre" - p. 407). Se al Figlio l'essere è dato dal Padre, «allo Spirito (è dato) dal Padre e dal Figlio» (p. 409). Perciò lo Spirito possiede «l'essere già di nuovo soggiogato e ricondotto al Padre dal Figlio» (p. 409).

Lo Spirito, insomma, è la compiutezza del risultato: la mediazione.

Anche nello stato potenziale originario (prima-della-creazione) la terza forma (lo Spirito) è negata mediamente (e non immediatamente, come il Figlio)... «Proprio per questo però la terza potenza è la *spinta*, ciò che dà l'impulso a tutto il movimento... I profeti, dice l'apostolo Pietro, ricevono l'impulso dallo Spirito Santo; è questo che spinge anche il singolo uomo alla nascita divina, cioè alla restaurazione dell'essere divino» (p. 407). «Lo Spirito non è l'immediatamente agente, ma è soltanto quello che opera penetrando mediamente» (p. 407).

Lo Spirito Santo è dunque la media-

zione in cui, solamente, il Figlio è figlio e il Padre è padre; *terminus ad quem* della vita intradivina e del dinamismo Dio-mondo, è insieme «ciò che dà l'impulso a tutto il movimento» — espressione di un impulso originario: quello dell'assolutezza divina, ovvero della sua assoluta libertà. Perciò la mediazione è originaria.

L'Ab-solutum, in quanto tale, è assoluta libertà — primo assoluto, indeterminatazza dell'assolutamente semplice: immediatezza assoluta (mediazione è infatti sempre de-terminazione). Ma il Padre — comprende Schelling — non è “libero” senza il Figlio. «La libertà del padre non sarebbe possibile senza il Figlio... questa libertà infatti gliela procura soltanto la seconda forma del suo essere, il Figlio futuro, che egli...» (p. 395). Una necessità che non è “altra” dalla Sua libertà. Proprio in tale farsi altro per poi ricomprendersi, infatti, il Padre *si pone* come l'Assoluto; sceglie del tutto liberamente, nella sua ab-solutezza, di essere, piuttosto che di non essere. Perché Egli avrebbe anche potuto decidersi per il suo nulla — ciò è implicato dalla sua assoluta libertà, che deve appunto essere libertà anche rispetto a se stesso. «Lo Spirito assoluto è quello libero anche da sè stesso... proprio questo non essere legato nemmeno a se stesso gli dà quella assoluta, trascendente, entusiasmante libertà...» (p. 339).

Nella sua «pura immediatezza Dio sarebbe incomprendibile a se stesso» (p. 355). Se Dio fosse solo “esistente in sè”, senza poter essere anche il contrario, anche il proprio nulla, la propria negazione — l'altro, l'esistente fuori di sè —, esso sarebbe semplicemente esistente, condannato ad esistere, necessitato, e dunque non-libero, non-assoluto. Determinato all'essere dalla positività fattuale cui finirebbe per essere *ab origine* condannato.

È la sua stessa assoluta libertà che lo fa determinantesi fuori di sè, che lo fa negantesi, escludente l'“altro” — e dunque istituyente tale altro, compiuto nello

Spirito come “suo”. «Nella terza forma — lo Spirito Santo — lo Spirito perfetto è l'in sè esistente per sè» (p. 360).

In ciò la sua (di Dio) libera scelta per il mondo, il suo farsi altro nel Figlio (che è appunto condizione di possibilità del finito, *tout-court*), il suo farsi “essente” a partire da una libertà originaria in cui non “era” (nel suo eterno passato) nè mero essere nè mero nulla, ma l'identità di questi due assolutamente opposti (in ciò la sua originaria immediatezza o indeterminatazza — la sua absolutezza, e dunque la sua incontaminata libertà). «Soltanto in quanto egli (Dio) è molti, io posso dire che egli è un solo Dio» (p. 363). Così egli si nega, nega la propria inseità di Padre astratto, ancora separato, o meglio “privo” della finitezza che la sua mera infinitudine ancora non comprende, e che proprio per ciò lo de-termina come suo “altro” (in quanto assente dal suo “in sè”) e lo finitizza, negandone l'assolutezza e dunque la libertà (che nel mero in sè del Padre è ancora apparente, od incompiuta). Perciò il Padre si afferma nel Figlio, e si fa davvero Assoluto: appunto in una mediazione (in sè e per sè) che è, *sic et simpliciter*, Spirito. Si nega per affermarsi. In ciò la sua opera, il suo farsi vivo come Spirito: scelta assolutamente libera, in quanto positiva e negativa insieme. Non una “tra molte”; essa è già tutte le scelte possibili. La scelta del proprio nulla (facendosi finito, infatti, l'Ab-solutum si nega, nullifica la propria infinitudine o absolutezza) e insieme del proprio essere (perché è solo finitizzandosi, moltiplicandosi, che l'Assoluto fa suo, da sempre, il finito, il suo altro, e quindi non ne è de-terminato, cioè riesce ad “essere” Assoluto). L'unità è dunque affermata mediatamente — «ciò che viene affermato immediatamente è piuttosto la pluralità» (p. 363).

Da quando è Padre, il Padre genera il Figlio, e rende così vivente lo Spirito (l'unità) come verità originaria del molteplice.

L'unità (l'Uno, l'Identico, l'Assoluto,

l'*Immediato*, il Padre) è veramente tale solo nella *mediazione* [«Dio non è il semplicemente unico, ma l'unico *come* Dio, o che l'affermazione dell'unicità in Dio non può essere puramente negativa, ma soltanto positiva, cioè affermativa. Questa affermazione dell'unicità è affermativa nel caso che venga posta in un essere una pluralità e l'unità dell'essere venga affermata come tale... La condizione di una vera e propria affermazione dell'unità di Dio è che anzitutto sia posta in lui una pluralità» (p. 363)]. Perché l'"immediato" è tale solo nella pluralità, o meglio nella *mediazione* relazionale, *come sua verità* (che è appunto l'Uno) — perché mediazione è autoposizione dell'immediato. E proprio tale mediazione (tra Padre e Figlio) è lo "*Spirito Santo*": in questo senso esso è manifestazione del Divino originario e assoluto: dell'unico Dio. È nello Spirito Santo (la terza potenza) che viene posta l'identità dei diversi *Sub Eodem* (ri)condotti alla loro Assolutezza.

Ma lo Spirito è anche "spinta" di tutto il processo. L'originario mediarsi dell'immediato, che in ciò si fa *ab aeterno* immediato, è dunque l'originario fare dello Spirito — ciò per cui il Padre si nullifica nel Figlio, e, così facendo, "è" Padre. Un Padre che è in quanto nega il proprio essere (nel Figlio - nel suo, dell'infinità sua propria, farsi finito). Il suo essere si realizza nel suo originario nullificarsi: in ciò lo strutturarsi di Dio come Spirito ("lo Spirito possiede soltanto l'essere comune al Padre e al Figlio, cioè l'essere già di nuovo soggiogato e ricondotto al Padre dal Figlio» - p. 409) — nel farsi identici del Padre e del Figlio, nell'originario nullificarsi dell'essere che è poi l'originario essere del nulla. Perfetta realizzazione di una vita intradivina nella vivente e dinamica identità di essere e nulla: ovvero l'assoluta libertà di ciò che è assolutamente libero solo in quanto "è-nulla" già in quell'*invisibile* e *inafferrabile* presupposto che è il Padre indipenden-

temente dal Figlio; di ciò che solo per questo è "eterno-passato" (in quanto indeterminabile e assoluta "identità") delle «relazioni in lei (nel presupposto Divino) già poste eternamente» (p. 409) (identità sempre realizzantesi in un insormontabile differenziarsi — *uno* già da sempre *trino*). E proprio in tale presupposto, in tale struttura originaria, il "Padre" è già da sempre libero, in quanto non determinato da alcunché — neppure dal "*nulla*" (come ciò che sarebbe escluso dal suo originario "essere"), che è invece *tutto* sussunto nell'"*essere*" dell'origine — indeterminatezza determinata, e perciò assoluta; determinata e dunque finitizzantesi in se stessa (struttura della vita intradivina). In ciò la *condizione di possibilità* dell'esistere finito ed empirico del non-divino. Perché il determinarsi dell'Assoluto, il suo farsi altro (il farsi Figlio del Padre), lo Spirito come identità di Padre e Figlio — identità che è sempre realizzata in una differenza — è d'altra parte anche l'emergere della positività (che nell'Assoluto presupposto è invece identica alla negatività) da un atto assolutamente libero del Padre; appunto perché è nel suo originario *determinarsi* che l'indeterminato trova già da sempre la propria assoluta libertà. «Dio è libero di sollevare all'essere il non essere» (p. 387) — di porre «l'esistente in sè come esistente fuori di sè» (p. 387). L'essente molteplice, dunque, altro non è che il farsi manifesto *come* "essere" dell'Assoluto; il molteplice, infatti, è orizzonte della determinatezza, dove l'essere è negazione del nulla. Quale allora la funzione dello Spirito Santo nei confronti dell'*essente finito*, della positività determinata? Quella di rendere possibile una autentica testimonianza della sua "origine" ("ciò" di cui il "finito" è determinazione originaria). La Divinità, «in quanto Spirito, in quanto volontà comune di ambedue (del Padre e del Figlio), determina o ordina alla creatura ciò che deve essere, e quindi la porta a compimento... egli ordina, e la cosa è: non esiste, ma è, cioè

resta immobile, non si sviluppa più» (p. 415). Lo Spirito, dunque, oltre che spinta iniziale, è anche possibilità del *compimento*; forza che riporta l'essente al suo *verum* eterno, che fa dell'essere dell'essente un già compiuto, in quanto già pervenuto al suo nulla. Spirito che rivela il nulla originario che fa divino ogni essente (o meglio, l'essere di ogni essente). E perciò sancisce l'*eternità*, ovvero l'esser "già passato" di ogni *passare* (di ogni esistere — di ogni esistere dice l'esser già esistito: ovvero la sua perfetta immobilità), la già realizzata morte di ogni sorgente vita, il *negativum* di ogni *positivum*. Testimonianza, voce dell'abisso da cui si erge e in cui naufraga ogni "possesso" determinato. (In questo senso, non è forse l'inizio dell'hegeliana *Scienza della logica* una grande metafora della creazione, e dell'origine della vita secondo lo Spirito — e dunque di ciò che ogni esistente, ogni essere determinato, "È"? Metafora che dunque illumina anche la *via del ritorno*, la via di una autentica redenzione).

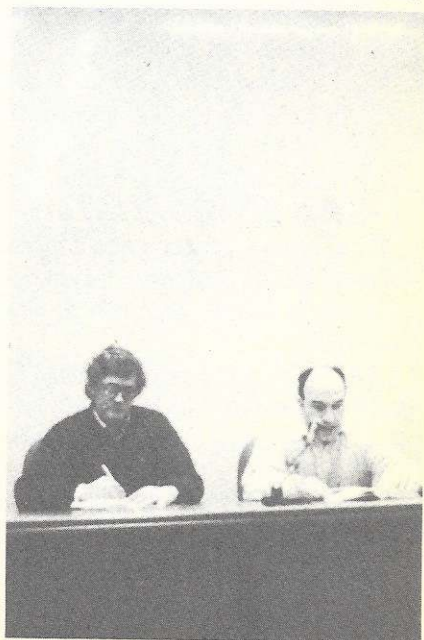
Ma, se nei testi del Nuovo Testamento lo Spirito è *Pneuma*, soffio "vitale", ciò che qui sta venendo alla luce è appunto questo: ciò che *dà vera vita* (lo "Spirito") altro non è che l'atto generativo di un essere che è già nulla (vedi Hegel: essere-nulla-essere determinato), e che dunque il nulla originario non è «ciò da cui» proviene l'essere, bensì ciò *in cui* si determina l'originaria nullità dell'essere. Il nulla, cioè, non è mai abbandonato dall'esistente: *questo* ci fa "vedere" lo Spirito (ci fa vedere, insomma, l'originaria e mai abbandonata verità che l'essente non può in alcun modo manifestare agli occhi del corpo — che percepiscono appunto esclusivamente la *positività* dell'esistente). E perciò dallo Spirito deriva anche «tutto ciò che nella natura stessa, in mezzo al mondo della necessità, rivela *libertà*» (p. 407). Rivela cioè l'originaria libertà che vive nell'essente (e in cui vive l'essente, e da cui quest'ultimo proviene) — e che dunque mostra la sua (dell'es-

sente) essenziale nullità, ovvero ciò che lo fa analogo all'Originario (cui in qualche modo finisce dunque per ricondurre), e perciò lo *libera* dalle catene della "carne" (della finitezza).

E, nel far ciò, lo fa "*Pauper*"; appunto liberandolo da tutto ciò che ha, e dunque anche dal suo essere — povertà assoluta implicata dalla radicale nullificazione anche di quel minimo possesso per cui, solamente, ciò che è, appunto, "è" («Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunciare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la *liberazione* e ai ciechi la *vista*; per rimettere in *libertà* gli oppressi» - "*Vangelo secondo Luca*", 4/18).

In questo senso, in quanto forza originante e forza compiente, forza che porta all'esterno, al per sè, ma che insieme riporta all'in sè nella forma della compiutezza, lo Spirito è allora davvero il tornare di ogni avanzare, l'originaria passività di ogni attività, ovvero l'originaria *Caritas* in cui è già tolta ed insieme invertita ogni forma di *Cupiditas*: autentico dono della Grazia Divina.

Massimo Donà



Massimo Donà con Gianni Manziega.

Lo Spirito Santo nella teologia di S. Bulgakov

Introduzione

Se guardiamo alla teologia russa, non solo, ma alla spiritualità e all'esperienza di fede tipica dell'ortodossia russa, non si può parlare dello Spirito Santo come del "grande Sconosciuto". È vero che per tutta la tradizione ortodossa non si applica questa definizione che vale certamente di più per noi occidentali, ma, in modo del tutto particolare, questa non applicabilità vale per la spiritualità russa. Non è lo Sconosciuto lo Spirito: si potrebbe dire che per nessuna spiritualità cristiana come per quella russa, vale il *loghion* di Gesù, riguardante lo Spirito, che ci è riportato dal Vangelo di Luca al cap. 12,10: «Chiunque parlerà contro il Figlio dell'uomo gli sarà perdonato; ma chi bestemmierà lo Spirito Santo non gli sarà perdonato».

La drammaticità di scelta dell'uomo di fronte a Cristo è un dato forte dell'esperienza di fede russa, soprattutto a partire dal secolo scorso; ma non si può parlare di una drammaticità di questo genere per quanto riguarda lo Spirito Santo, perché nell'esperienza di fede russa chi ha incontrato lo Spirito non può più bestemmiarlo, ma è ormai votato ad essere completamente trasfigurato dalla Sua

presenza. Tanto che potremmo dire che la presenza senza volto dello Spirito, che illumina il volto di Cristo, è la presenza più vicina nell'esperienza di fede tipicamente russa. La misteriosità dello Spirito comincia — paradossalmente — proprio dopo che l'hai conosciuto, non prima! A questo proposito inizierò leggendo un testo altamente significativo dello *starec* San Serafino di Sarov (1759-1833), una delle grandi figure che dominano la storia della spiritualità russa: «Padre — è l'interlocutore di Serafino, Motovilov, che parla —, ecco che voi continuate a parlare di acquisto della grazia dello Spirito Santo, e mi dite che in ciò consiste il fine della vita cristiana, ma come posso vederlo? Le buone opere sono visibili, ma come si può vedere lo Spirito Santo? Come saprò se è in me o no?». «La grazia dello Spirito Santo — rispose il santo *starec* — è la luce che illumina l'uomo. Il Signore a più riprese e dinanzi a molti testimoni ha manifestato l'azione dello Spirito Santo nelle persone che egli ha santificate ed illuminate con grandi effusioni della Sua Persona. Ricorda Mosè..., la trasfigurazione del Signore sul monte Tabor...». «Come potrei riconoscere se la grazia dello Spirito Santo è in me?», domandai a Padre Serafino.

«Amico di Dio, è semplicissimo», rispose... e tenendomi stretto per le spalle, aggiunse: «Adesso, piccolo padre, siamo tutti e due dentro lo Spirito divino... Perché non guardi verso di me?». Risposi: «Non posso guardarvi, padre, perché dei lampi sprizzano dai vostri occhi, il vostro viso è diventato più splendente del sole e gli occhi mi fanno male». E Serafino mi disse: «Non temere, amico di Dio, in questo momento tu risplendi quanto me. Sei adesso nella pienezza dello Spirito Santo divino, altrimenti ti sarebbe impossibile vedere me pure in questo stato». Poi, abbassando il volto, aggiunse: «Ringrazia Dio per la grazia ineflabile che ti ha fatto... Hai visto: non ho neppure fatto il segno della croce, ma soltanto nel pensiero, nel mio cuore, ho pregato Dio e detto interiormente: Signore, accordagli la grazia di vedere ciò che dai ai tuoi servitori, quando ti degni di venire in tutta la tua gloria... Ed ecco il Signore ha esaudito immediatamente l'umile domanda del povero Serafino» (1).

Questa è l'esperienza tipicamente russa dello Spirito! Ed è di qui che nasce e si alimenta la riflessione teologica: il vero teologo non può non essere un uomo di preghiera, un contemplativo, per parlare di ciò che ha *sperimentato*, così come l'iconografo non può disegnare se non ciò che ha visto.

Tenendo presente questa forte base esperienziale, ed essendo difficile parlare in generale della teologia dello Spirito Santo russa, preferisco parlare di un autore soltanto che in qualche maniera riassume alcune caratteristiche fondamentali della tradizione russa, le porta a un confronto con la tradizione occidentale e le sviluppa con profonda originalità speculativa: S. Bulgakov, un teologo, del resto, assai più vicino a noi (1871-1944). La sua testimonianza teologica ci permette non solo di riassumere quello che è tipico di tutta la tradizione russa ma anche di ripensarlo creativamente, di metterlo in rapporto con la nostra cultura, e con gli interrogativi del nostro tempo.

La sintesi pneumatologica di S. Bulgakov

La posizione teologica di Bulgakov rappresenta una sorta di sintetica parabola di tutto il percorso culturale della tradizione russa, e soprattutto di quello della *intelligentija* russa dell'ottocento. Passa attraverso il nichilismo ateo, il marxismo, poi l'idealismo e infine approda all'ortodossia vissuta come mistica e spiritualità, raggiungendo la riflessione teologica con una forte accentuazione speculativa solamente molto avanti negli anni.

Nella riflessione speculativa di Bulgakov si sente l'*humus* di tutta questa vicenda e di tutta questa problematica. In particolare, egli cerca di trovare una strada che da un lato sappia congiungere la tradizione occidentale con quella orientale, e dall'altra sappia comprendere l'esperienza della fede alla luce del pensiero moderno e in particolare dell'idealismo tedesco, e di fronte alla sfida dell'ateismo.

Su questa base mi soffermo sulla sua opera riguardante lo Spirito Santo, *Il Paracletico*: è significativo il fatto che egli, nella grande trilogia in cui sintetizzerà il suo pensiero, una sorta di Summa del mistero cristiano dedicata al mistero della *Divino-umanità*, consacrò un volume a parte allo Spirito Santo (2). In questo esame della visione bulgakoviana dello Spirito Santo mi soffermerò solamente su due punti:

1) L'identità dello Spirito all'interno del mistero della Trinità;

2) il ruolo dello Spirito in rapporto alla libertà dell'uomo e alla vita di fede e di agape all'interno della *sobornost* ecclesiale.

Inizio parlando della visione dello Spirito all'interno del mistero trinitario perché Bulgakov si pone nella prospettiva classica della teologia patristica come teologia contemplativa "dall'alto", anche se è originaria in lui l'esperienza di fede nello Spirito a partire "dal basso", dalla

esperienza di vita della Chiesa.

1. L'identità dello Spirito come Amore (e kenosi) ipostatica nel mistero trinitario

Il primo punto che tocchiamo è dunque quello dell'identità dello Spirito Santo nel mistero della SS. Trinità. Nella sua dottrina trinitaria, fortemente speculativa e fortemente mistica allo stesso tempo, Bulgakov fonde originalmente, in una sintesi di grande novità e di grande efficacia, sia la tradizione orientale sia quella occidentale: da una parte, riprende la tradizione orientale dove è sottolineato il primato delle persone divine rispetto all'essere, alla natura divina; dall'altra, fa propria la grande lezione di Agostino, che secondo Bulgakov ha introdotto un principio ermeneutico del tutto nuovo nell'interpretazione del mistero della Trinità, riprendendolo da San Giovanni, e cioè il principio di Dio come Amore (Agape).

Bulgakov, inoltre, facendo propria la lezione dell'idealismo tedesco, anche se passandola attraverso il vaglio della fede ortodossa, e quindi superando il razionalismo di stampo hegeliano attraverso la rottura intellettuale ed epistemologica della fede, parla di Dio come Spirito (prendendo anche qui il termine giovanneo), e cioè come movimento, come vita di auto-rivelazione esaustiva di se stesso. Assumendo creativamente tutta questa eredità della tradizione, Bulgakov vuole trovare la strada per penetrare nel mistero della Trinità interpretando l'identità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo in modo «distinto, personale e trinitario», come egli sottolinea: cosa che — a suo avviso — la tradizione teologica precedentemente non è stata in grado di fare in modo soddisfacente. E quindi parte da questa affermazione centrale: «noi dobbiamo concepire la SS. Trinità come Spirito, la cui vita è Amore» (p. 115).

Concepire la vita dello Spirito come Amore significa, per Bulgakov, concepir-

la come mediata e manifestata esaustivamente nel e dal rapporto interpersonale trinitario.

Ora — e qui è un'ulteriore novità che Bulgakov introduce facendo propria la lezione kenotica, vuoi della tradizione russa, vuoi della tradizione luterana, già elaborata da Hegel e da Schelling — «l'amore — egli dice — è antinomia concreta: sacrificio e ritrovamento di se stesso grazie al sacrificio» (p. 121). L'amore ha in sé questo movimento antinomico, è se stesso solamente attraverso la negazione libera di se stesso: e la vita trinitaria di Dio è la «spiegazione» (il dispiegamento) di questa verità assoluta dell'amore.

In questo senso Bulgakov viene a delineare in modo assai profondo la dinamica dei rapporti intratrinitari. Da una parte, il Padre si autorivela nel Figlio, e ciò presuppone un movimento sacrificale del Padre: il Padre «svuota» se stesso ponendo tutto il suo essere nel Figlio; ma dall'altra parte anche il Figlio — nel mistero stesso della SS. Trinità — è Agnello immolato prima della creazione del mondo, cioè il Figlio è svuotamento di se stesso perché non è altro che la parola del Padre: atto del riceversi e del tornare al Padre. Ma in questo mutuo rapporto sacrificale del Padre e del Figlio — scrive Bulgakov — «tacciono ambedue», tace il Padre perché lascia parlare il Figlio, ma tace anche il Verbo in questo silenzio sacrificale, perché Egli non è altro che l'essere profetico dal Padre. Dice Bulgakov: «Il Verbo generato e nato si annienta kenoticamente, non è proferito e non proferisce se stesso. In questo senso, per così dire, non esiste, non c'è...» (p. 286).

È proprio in questa *impasse* sacrificale del rapporto kenotico tra il Padre e il Figlio che emerge la rivelazione intratrinitaria dello Spirito: Egli è «l'amore trionfante della rivelazione sacrificale compiuta. È solo nella terza ipostasi che il Verbo risuona ed è profetico — dice Bulgakov —, il Padre lo riconosce, quasi suscitato dal sacrificio del silenzio, come nato e generato; ed il Figlio ricono-

sce se stesso, come Verbo del Padre». In questo senso, «lo Spirito Santo è la vita che trionfa sulla vittima kenotica, resurrezione dopo l'annientamento kenotico, trionfo dell'amore vivificatore».

Dobbiamo dire, sottolinea Bulgakov, che non esiste — come ovvio — *un prima* dell'autorivelazione dello Spirito in Dio, ma anche che non esiste nemmeno *un all'infuori* di Lui, nella rivelazione del Dio trinitario. Lo Spirito Santo è la ipostasi «che conduce a perfezione l'autorivelazione dello Spirito divino, perché sormonta definitivamente in Lui ogni elemento di dato (il dato è il Figlio, il Padre che si oggettiva nel Figlio). Non soltanto — continua Bulgakov — il contenuto della sua autorivelazione ma anche la sua vita acquistano ipostaticamente un carattere trasparente», sono ipostasi. Ciò significa che lo Spirito ci mostra come non solamente l'oggettivazione di Dio è ipostasi, ha una sua identità ipostatica, distinta da quella del Padre (il Verbo), ma la vita stessa di Dio — come relazione fra il Padre e la sua auto-rivelazione, il Figlio — è ipostatica, e ciò significa è “trasparente”, perché l'ipostasi in Dio, nella vita trinitaria, non è altro che relazione con le altre ipostasi.

E se ciò vale per le altre due ipostasi, vale in modo particolarissimo per lo Spirito, perché la sua identità ipostatica sta nell'essere la relazione fra le altre due, il loro movimento, il “tra” ipostatico, la “copula” che unisce soggetto ed oggetto (sono tutte espressioni di Bulgakov). In questa prospettiva, egli può dire che «lo Spirito Santo attua la spiritualità di Dio, senza tuttavia trattenerla in sé, senza esaurirla di per se stessa, e senza neppure definirla (...). Rivela e porta in sé la trasparenza trinitaria della sostanza dello Spirito come essere di Dio» (p. 255).

E qui si manifesta l'antinomia propria dello Spirito: da una parte, lo Spirito è la manifestazione compiuta della vita di Dio e non per niente il suo nome è quello di *Spirito* Santo, cioè di Spirito iposta-

tico — spiega Bulgakov; dall'altra parte, egli proprio perché è l'automanifestazione di Dio in quanto Dio, dello Spirito di Dio in quanto Spirito di Dio, non trattiene in sé l'essere stesso di Dio, non lo esaurisce di per se stesso perché è in relazione con le altre ipostasi, e nello stesso tempo non lo definisce, non lo delimita, non lo chiude in se stesso. In questo senso lo Spirito Santo, proprio perché è l'automanifestazione compiuta del mistero di Dio, in Dio Trinità, è il custode del mistero di Dio, della divinità di Dio, proprio nell'atto in cui lo rende percepibile e comunicabile “in” Dio e “fuori” di Dio.

2. La kenosi dello Spirito nella creazione e nella storia

Questa dinamica di kenosi trinitaria, che è il segreto, l'intimo della vita trinitaria, è manifestata nella storia della salvezza — secondo Bulgakov — dall'evento pasquale del Cristo, e in modo particolare proprio dal grido dell'abbandono, dove abbiamo la proiezione storico-salvifica creata di questa manifestazione, di questa autorivelazione intima ed essenziale di Dio: la vittoria, nello Spirito, della kenosi reciproca del Padre e del Figlio. Scrive Bulgakov: «Nella consumazione della morte sul Golgota, il Dio-uomo è abbandonato da Dio secondo la natura umana; il riposarsi inamovibile dello Spirito Santo su di lui sfugge la sua coscienza, mentre invece era pienamente attuale e potenzializzato al momento della trasfigurazione» (p. 370).

Ma anche dopo la resurrezione del Cristo, lo Spirito, che ha glorificato la carne del Cristo ed è stato “effuso su ogni carne”, resta senza volto.

Da tutto questo nasce la domanda fondamentale che si pone Bulgakov, e che approfondisce ulteriormente la riflessione intra-trinitaria già fatta: «La persona dello Spirito Santo resta avvolta nel mistero, essa è inconoscibile, non rivelata in se stessa. È forse questo il mistero del

secolo venturo, rivelazione tuttora incompiuta? Oppure questo silenzio proviene da una proprietà personale particolare allo Spirito Santo come Terza ipostasi?» (p. 283). In altri termini, la non manifestatezza, la non rivelazione dello Spirito Santo è un fatto contingente che concerne la storia della salvezza, l'evoluzione della storia, del disegno di Dio, oppure è qualche cosa di più profondo che riguarda una proprietà intrinseca dello Spirito Santo stesso? Secondo Bulgakov, la risposta è la seconda: «L'uomo — egli dice — conosce l'amore soltanto come uno stato od una proprietà dell'ipostasi, ma non come ipostasi in sé. In questa trascendenza dell'amore, principio ipostatico, si esprime il mistero particolare della Terza ipostasi, la sua inaccessibilità per noi, la sua non-rivelabilità» (pp. 288-289).

Il mistero dello Spirito è proprio il mistero dell'amore ipostatizzato, ma l'amore ipostatizzato non può non esprimersi se non attraverso quello che Bulgakov dice una specie di «svuotamento ipostatico di sé». L'ipostasia dello Spirito Santo, proprio perché è amore, è la manifestazione dell'amore di Dio come una sorta di an-ipostasia, un occultamento di ipostasi, che si esprime — già nella vita intra-trinitaria — come «totale trasparenza per le altre ipostasi», privazione (quasi) di ipseità. In questo senso, «l'amore è l'umiltà»; dinanzi a questa impersonalità particolarissima della Terza ipostasi, le due prime ipostasi sono come personalità ipseitarie, soggetto e oggetto, o soggetto e predicato, tra i quali soltanto la copula sarebbe, per così dire, priva di contenuto proprio» (p. 289).

In quanto è amore ipostatico, lo Spirito è, potremmo dire — secondo Bulgakov —, kenosi ipostatica, cioè l'ipostaticità stessa dell'essere kenotico che è tipico di quell'Amore che è Dio; kenosi ipostatica o ipostasi per eccellenza kenotica. Che cosa significa questo in rapporto al Padre e in rapporto al Figlio?

Dice Bulgakov: «La Terza ipostasi è

contenuta all'interno della rivelazione del Padre, come un certo quale sacro mistero di questa; essa è mistero circa se stessa. Si manifesta nelle altre ipostasi per la sua azione, in quanto Spirito di Dio, ma non di per se stessa, quale Spirito Santo ipostatico» (p. 297). Rispetto al Padre, l'ipostasi dello Spirito è il custode del mistero di Dio.

Rispetto al Figlio, riprendendo la formulazione del Vangelo di Giovanni, Bulgakov dice «che lo Spirito Santo non ha nulla di cui poter dire *mio*, così che si potrebbe dire ch'egli stesso non esiste; benché, appunto in questa apparente inesistenza si manifesti la forma della sua esistenza, nella sua inseparabilità e inconfondibilità da quella del Figlio (...). La teologia dello Spirito Santo è semplicemente irrealizzabile se la si astrae dal Figlio, poiché lo Spirito è l'essere stesso di questi, in quanto Figlio. Il Figlio è Figlio per *Spiritum Sanctum*: l'essere proprio dello Spirito Santo è l'essere del Figlio, senza separazione, né confusione» (p. 297).

Tutto questo, ovviamente, manifestando la particolare identità ipostatica dello Spirito Santo, ne spiega anche l'azione all'interno della creazione e della storia della salvezza, della vita della Chiesa in modo particolare. Che cosa compie lo Spirito Santo nell'intimo dell'uomo? Opera — e qui è evidente il rifarsi all'esperienza della tradizione dei santi «pneumatofori» — «un irradamento ipostatico, come se facesse fondere i centri egoistici dell'ipostasi umane per far sussistere queste ipostasi non più per se stesse ma soltanto per lo Spirito Santo. Si compie una morte dell'io personale dovuta alla grazia in vista di una nuova vita dello Spirito Santo. Ciò corrisponde alla proprietà personale della Terza ipostasi, che sembra non esistere di per se stessa, ed è trasparenza alle altre ipostasi. Essa rivela Cristo, non la sua esistenza stessa, ma l'ipostasi filiale. L'apostolo pneumatoforo afferma proprio questo: non sono più io che vivo, ma Cristo vive

in me (Gal 2,20)» (p. 339).

Questa azione dello Spirito all'interno delle ipostasi create, questo irradamento ipostatico, come lo chiama Bulgakov, implica una kenosi dello Spirito Santo che si attua nella creazione e poi nella storia della salvezza; kenosi che è una volontaria autolimitazione dello Spirito alla misura della recettività della creatura, e anche — dice Bulgakov — «una compatibilità della potenza (*la dynamis*), dello Spirito Santo con l'autodeterminazione di questa creatura», quindi con la libertà della creatura stessa.

Giungiamo qui al paradosso tipico della manifestazione storica dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo viene manifestato e inviato nella Pentecoste, e la caratteristica della Pentecoste è proprio che qui lo Spirito Santo è donato dal Cristo risorto come dono ipostatico: mentre prima della incarnazione e della morte in croce del Cristo, lo Spirito è donato attraverso i suoi doni, ora egli è donato come persona, come ipostasi distinta dal Cristo e dal Padre.

Ma proprio questa manifestazione ipostatica dello Spirito si converte nel massimo trattenersi di Dio, nel massimo ritirarsi di Dio rispetto alla autonomia, alla autodeterminazione dell'uomo, proprio perché si manifesta ipostaticamente, e quindi nella sua identità più profonda, che è identità di... Amore! Ma, ancora antinomicamente, proprio questo massimo trattenersi, ritirarsi di Dio rispetto alla libertà dell'uomo, diventa il massimo della sua presenza come amore, e quindi come intimità umile e operante (divinizzante!) di Dio all'interno, alla radice della libertà dell'uomo stesso.

Rimane quello che Bulgakov chiama la "questione-limite" circa questa kenosi dello Spirito che paradossalmente diventa più forte proprio nel momento in cui lo Spirito è donato come ipostasi, quindi è donato — come scrive l'apostolo Giovanni — "senza misura". La questione-limite è questa: «come è possibile per Dio trattenere la sua potenza?» proprio come Spi-

rito, che è la potenza, *dynamis*, di Dio pienamente dispiegata (p. 488)? E la risposta non può essere che questa: «l'amore preferisce attenersi ad una rivelazione in sé incompleta, per non infrangere con la sua forza incoercibile la forma dell'essere creato, annientando il suo ritmo interiore e la sua libertà» (p. 488). E quindi, in parallelo, questa kenosi ipostatica dello Spirito manifesta la vocazione della libertà dell'uomo, manifesta la sua dialettica più intima, che è proprio quella che Bulgakov chiama la «dialettica della croce», «l'antinomia fondamentale» della vita cristiana, «nella quale attività e passività, accettare e prendere, si intersecano e si confondono in uno stesso punto» (p. 434): perché proprio quel rinunciare alla propria volontà, quel perdere la propria vita in cui sta, da parte dell'uomo, l'accedere al dono dello Spirito, comporta in realtà la tensione massima della libertà umana. Questo massimo di libertà della libertà umana è proprio il rinunciare alla propria libertà per riceverla trasfigurata in dono come propria. Questa è l'opera dello Spirito!

Infine, l'opera dello Spirito si realizza non solo nel rapporto diretto fra la singola persona e Dio, attraverso lo Spirito Santo, ma anche — e in certo modo più originariamente, dal punto di vista storico — nella reciprocità dell'amore conviviale della Chiesa. «Lo Spirito — dice Bulgakov — introduce la persona creata nella ontologia della Chiesa in cui la persona creata diventa ciò che è, diventa ciò che deve essere, attraverso la dinamica dell'amore e della libertà». La libertà secondo Bulgakov è l'altro nome dell'amore, e l'amore è l'altro nome della libertà. Scrive: «L'amore ecclesiale, ad immagine della SS. Trinità supera l'egocentrismo che singolarizza, con la forza del tutto e penetra nell'anima quale realtà superiore»: chi perderà la propria vita per causa mia la troverà (Mt 16,25). Il primo movimento è qui *rinuncia a se stesso*, abbandonare l'affermazione di sé; allora, in risposta, avviene quell'effusione del

tutto-amore che colma l'anima. La personalità trova un centro superiore al posto del proprio ed invece di essere eccentrica ed egoista, diventa concentrica al tutto» (p. 450).

Il luogo dello Spirito, il luogo della libertà è la reciprocità dei rapporti interpersonali assunti all'interno della dinamica del rapporto trinitario dell'amore. Diventa applicabile a questo luogo di reciprocità nell'amore ciò che l'apostolo Paolo dice: «Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è la libertà» (2 Cor 3,17), e il *loghion* di Matteo: «Dove sono due o più riuniti nel mio nome,

ivi sono io in mezzo ad essi» (18,20), che è — secondo Bulgakov — «il crittogramma sinottico dello Spirito».

Piero Coda

NOTE

(1) *I grandi mistici russi*, a cura di T. Spidlik, Città Nuova, Roma 1977, pp. 175-176.

(2) Per una presentazione della teologia di Bulgakov, oltre alla introduzione di P.C. Bori all'ed. it. del *Paraclito*, cit., cf. anche la nostra introduzione all'ed. it. di *L'Agnello di Dio*, Città Nuova, Roma 1990.



Piero Coda con Carlo Bolpin.

Massimo Cacciari, Filosofo

Parto da un noto passaggio di "Così parlò Zarathustra" di Nietzsche, in cui si afferma: «Colui che disse Dio è uno Spirito, fece in passato sulla terra il balzo più grande verso la miscredenza». Una tale frase, che ritengo sia una delle affermazioni centrali dell'intera opera del filosofo, non si potrà riparare facilmente sulla terra. Essa dice che la tradizione teologica cristiana elimina ogni riferimento terreno, perché ha puramente spiritualizzato, nel senso di una pura astrazione, il riferimento allo Spirito. Nietzsche intende dunque denunciare una tradizione che esaltando lo Spirito è giunta ad astrarre, a spiritualizzare completamente il riferimento all'acqua, al fuoco, al vento.

Si tratta di una grossissima questione, perché il riferimento sembrerebbe a Gv 4,24: "Spiritus est Deus" (lo Spirito è Dio). Ma lo Spirito che ha in mente Nietzsche non è né "Spiritus", né "pneuma", termini che hanno una feconda ambiguità, ma è lo "Spirito-Geist", cioè lo "Spiritus" anticamente teologico, ma da anni ritradotto in filosofia. È la traduzione hegeliana dello "Spiritus" giovanneo in "Geist".

Hegel, a sua volta, dipende letteralmente dalla tradizione di Lutero, per il

quale il vangelo di Giovanni è il fine di tutto il Nuovo Testamento: «Il principale Vangelo da anteporre di gran lunga a tutti gli altri» (Lutero). C'è questa tradizione nient'affatto semplicemente filosofica, né tanto meno atea, ma radicata nella tradizione teologica occidentale, per cui lo "Spirito" già in Giovanni, secondo Lutero in modo evidentissimo, significa "Geist".

Che cosa è questo "Geist" secondo Hegel? Il termine, come lo schema interpretativo, è presente nelle grandi opere di Hegel: "Filosofia della Religione", "Logica", "Fenomenologia".

«Dio è questo: distinguere sé da se stesso fino a diventare (traduco il testo Hegeliano in modo da renderlo il più chiaro possibile) "ob-iectum" (oggetto), cioè fino ad essere di fronte a sé, a produrre una propria vera immagine di sé.

La distinzione all'interno della vita intradivina va presa così radicalmente sul serio da condurre fino a produrre l'"ob-iectum". Ma in questa distinzione, non *malgrado* essa, *grazie* a questa distinzione, essere del tutto identico a sé.

La distinzione quindi non rompe l'unità divina, ma in questa distinzione si vede la vera vivente unità.

Dio è questo. Non astratta unità, ma

potenza (dynamis) del distinguersi fino a diventare "ob-iectum a sè". È un oggetto, e nessuna filosofia o teologia è cristologica quanto quella Hegeliana, perché conduce fino alla morte in croce del "maledetto". Questo per Hegel è il "Geist" (Spirito).

Dio è Spirito perché è il movimento del vivente differire, del porre un altro da sè in sè, del porre la distinzione radicale, non relativa quale quella che poniamo tra di noi.

Dunque Dio è "pneuma" (Spirito) in quanto è il movimento del porsi, del differire e del conciliarsi. Di una conciliazione però che non è di nuovo un ritorno ad una morta identità, perché quel differenziarsi permane, così come viene continuamente ricordato il sacrificio del Figlio, posto così al centro, al cuore di questa comunità. La riconciliazione è in Hegel riconoscimento dell'intero, cioè è riconoscimento che né l'unità iniziale è astratta, né il movimento del differire va inteso astrattamente; ma tutto il processo nella sua integrità è divino, in tutti i suoi momenti, nessuno dei quali supera l'altro astrattamente. Questo è Hegel e la teologia contemporanea vi è del tutto indipendente. Se la religione cristiana è questo che testimonia e professa a differenza delle altre religioni del libro, e se è "religione perfetta", come dice Hegel, perché riconosce il "carattere" del Dio vivente, non vi è nessun al di là, perché questo movimento è perfettamente comprensibile.

La "religione perfetta" è la religione che elimina ogni "invisibile al di là", ogni semplice mistero e ogni sconosciuto.

Credo che i conti con Hegel siano ancora tutti da fare. Se Hegel ha ragione, e se la traduzione di Giovanni è quella da lui proposta, le conseguenze sono relevantissime anche per il tema dello Spirito. Perché ritengo che non si possa più parlare propriamente di una concezione trinitaria, dal momento che la distinzione non è altro che tra "momenti" di un unico movimento dialetticamente del tut-

to comprensibile. È il processo del disvelarsi, rivelandosi, della vita intradivina.

Per Hegel Dio è finalmente Spirito, onnicomunicante, onnipervadente. Siamo nell'età dello Spirito, della piena conciliazione attraverso il Verbo, oblio del Padre, la cui figura comincia a dimenticarsi.

Lo Spirito generante

Il termine "Spirito" indica l'energia fecondante. Nelle "Supplici" di Eschilo si racconta della generazione di Apis attraverso l'azione di un vento ("pneuma"). In Plutarco lo "Spirito di Dio" feconda una donna mortale.

Sul piano di una elementare analisi di storia delle religioni, il tema del vento cosmico, della potenza fecondatrice, è diffuso ovunque. Il contesto si potrebbe intendere anche naturalisticamente.

Questa arcaicità indica bene l'idea dell'irradiarsi della potenza divina che colma la "psiche" (mente-anima) che l'accoglie. L'anima (psiche) è ingravidata dal pneuma divino. Mi pare che questo sia anche il contesto di Atti 2, 1-4, dove il "pneuma" (Spirito) è visto come lo sposo che veementemente afferra e colma, e pure in Isaia 11,22 si afferma che la "ruah" (Spirito) di Iavhe, balza sull'uomo e lo trasforma.

La "ruah" non è angelo ma viva presenza. La "violenza" del pneuma è attestata dal Nuovo Testamento. Atti 8,31 usa "arpazo" (afferrare con forza) per indicare l'azione dello Spirito. Mc. 1,12: «...e subito lo Spirito afferra e scaglia (ex-ballein) verso il deserto». Il verbo "ex-ballein" viene adoperato per indicare il "cacciar via" i demoni, qui si sottolinea la forza dell'"avvento" dello Spirito che afferra, parla in noi, meglio; siamo parlati da lui. È impossibile sottrarsi al suo impeto quasi sradicante e perciò liberante dalla legge del peccato (Rm 8,2).

Liberare significa far rinascere (Rm 7,6) nella novità dello Spirito. Il tratto caratteristico dello Spirito è il "rendere

nuovi" e viene opposto (in Paolo) alla vecchiezza della "lettera": «Nella novità dello Spirito e non nella decrepitezza della lettera».

Nella pericope di Nicodemo (Gv 2) l'opera dello Spirito è ringiovanire, far nascere di nuovo. L'azione dello Spirito è del tutto connessa con la "metánoia" (conversione). Lo Spirito fa cambiar "sensus et mentem" (la titolarità dell'uomo) e questo egli lo rende possibile ora.

Lo schema potrebbe essere: Dio come Spirito significa l'opera del liberare in senso ontologico (essenziale), rendere nuovi, non mantenendo il vecchio, perché anche un vecchio può liberarsi, ma essere liberati "dall'inizio", rendere del tutto nuovi. Libertà che è congiunta alla verità. Spirito e verità: i due termini sono indisciungibili perché Dio ci ha rivelato tutta la sua verità. Dio si è rivelato attraverso lo Spirito.

Per la forza dello Spirito di Dio ci è possibile vedere nella "sarx" (carne) del Figlio, la "doxa" (gloria) del Padre ed avere perciò vera vita: essere salvi.

Egli fa "metánoia" (cambiamento radicale) in noi e permette che crediamo che "carne del maledetto" è la "gloria di Dio". Lo Spirito libera e salva.

In I° Gv 4,2 si indica l'operazione dello Spirito: lo Spirito che è da Dio fa professare il Cristo, per questo è sempre Spirito di figliolanza, contrapposto a quello di servitù, perché rende coeredi con il Figlio, facendoci partecipi alle sue sofferenze. Fa dire che l'opera del Figlio non si rivela in nessun portento o magia (in questo vi è forse il distacco più netto da certe concezioni naturalistiche riguardanti lo Spirito), ma lo Spirito fa dire con il Figlio: Abba-Padre.

Costituisce così la "koinonía" (comunione) tra coloro che dicono Abba-Padre, in immagine della "koinonía" intradivina.

Questo non è lo schema del Geist? Non è forse quel movimento dell'oppor-si e conciliarsi? Non è forse lo Spirito del

Figlio e quindi quintessenza stessa del Verbo? In altri termini, come pensare la distinzione essenziale dello Spirito? Per esprimerci in termini tradizionali: come pensare la persona del "pneuma"? Essa è momento del semplice processo del manifestarsi e quindi inestricabilmente connessa a quella del Verbo? O ancora è come dire: condizione trascendentale del "diffusivum" sta semplicemente nella condizione emanativa del processo (nel senso di procedere) e se sì, non si è risolto nel "communicativum" l'intera vita divina? Perché lo Spirito non apparirebbe alla fine che l'indissolubile legame che unisce il Padre al Figlio e che fa del Padre intrinsecamente un "loghicòs", come pure molti Padri affermano, cioè "agàpe" (amore gratuito), indice del legame tra i due.

Credo che non si indichi soltanto una simile via "expressiva" nello Spirito, ma che sia pensabile anche una via "implosiva". *Rivelare disvelando*: questo è il compito dello Spirito. In 1 Cor 2, 10 si parla di un pneuma apocalittico che si lega non tanto a *rivelazione*, ma a *disvelazione* di «quello che occhio non vide, nè orecchio sentì». Lo Spirito *disvela* ogni cosa perché vede ogni cosa, e vede talmente tutto, che può raggiungere con lo sguardo le "profunda Dei", gli abissi della vita intradivina. Lo Spirito anzi è il solo che può sapere ciò che è di Dio in tutta la sua abissalità. Egli può sprofondare il suo sguardo fino a ciò che sta nel fondamento che toglie ogni fondamento.

Tuttavia lo Spirito non esprime le profondità di Dio perché, se le esprimesse, non avrebbe alcun senso dire che lui solo le sa. Nel Vangelo di Marco non si afferma che il Figlio non sa il tempo della "parusia" (manifestazione finale), perché esso fa parte delle "profondità" di Dio? Il Figlio non lo sa; lo Spirito lo conosce ma non lo comunica.

E in Luca è detto: «Il Figlio, quando ritornerà sulla terra, troverà ancora la fede?». Questo lo sa solo lo Spirito, ma, ancora una volta, non lo disvela. Il Figlio

non sa le essenziali dimensioni escatologiche, mentre esse sono viste e conosciute dallo Spirito di Dio. Poiché egli è essenzialmente rivolto all'abisso di Dio, dove c'è quella sapienza che non viene rivelata. Qui c'è la dimensione escatologica purissima del pneuma, ciò che lo fa essenzialmente persona e lo distingue essenzialmente dal Figlio.

Ecco il punto su cui ritengo andrebbe costruita una vera teologia dello Spirito: lo Spirito partecipa alla rivelazione nei termini che si sono visti, ma non è essenzialmente rivelazione, come lo è invece il Figlio, perché è del Figlio che si dice: «...Divenne carne».

Osservazioni finali

Vorrei concludere con alcune annotazioni.

Definirei "esistenza kenotica" (annientamento) dello Spirito, questo movimento per cui lo Spirito si ritira, guarda nell'abisso del Padre nel momento stesso in cui comunica (guai a rompere il simbolo: i simboli veri sono sempre paradossi che non si conciliano dialetticamente).

In questo movimento di sottrarsi alla visibilità, questa idea dell'esistenza "kenotica" dello Spirito, è stata assai più custodita nella teologia d'oriente che in quella d'occidente.

Questo forse è indicato anche nel discorso del Paraclito, perché qui è come se il Cristo intendesse affermare che il proprio essere Spirito non esaurisce la persona dello Spirito. Egli dice: «Io chiederò al Padre di mandarvi un altro Paraclito», dunque un altro da sè. Il Paraclito viene dal Padre, ma in quanto il Figlio prega il Padre di mandarlo, cioè viene dal Padre attraverso la figura del Figlio, che è il primo "Avvocato" (è questo il significato del termine "Paraclito"), che chiama la pienezza dello Spirito. La pienezza sarà tale soltanto quando apparirà anche l'altro "Avvocato", e ciò non va inteso come due figure separate, ma come le due facce di un unico simbolo.

La dimensione escatologica avverrà con l'apparizione del Paraclito che viene a giudicare. Allora sarà Apocalisse (Rivelazione finale) perfetta, compiuta. Questa completezza è presente anche ora (anche il Figlio è Spirito), ma come presenza nell'assenza, come vuoto.

È la dimensione senza immagine dell'abisso che non ci è disvelato, di ciò che neppure il Figlio sa, della "sovradivinità" (come avrebbe detto Ekart), della "sofia" (sapienza) più inaccessibile, il grembo più misterioso del Padre, che è ora nella sua assenza di immagini.

Se si vuole, e con un linguaggio non teologico, è immagine del ni/ente divino, cioè della sua "sovra/essenzialità".

Se si pensa così, ritengo che non vi sia alcuna oziosità nello Spirito: è la persona, paradossalmente, della ni/entità divina, che continuamente è in contrasto ed in armonia con il "communicativum" della vita intradivina. In questa teologia non si indica mai semplicemente la soppressione dell'immagine, come per certi aspetti avviene nel giudaismo e ancor di più nell'Islam, ma si vuole pensare questa sistole/diastole nel cuore divino tra potenza dell'immagine (l'icona del Verbo) e potenza del ni/ente (il ritiro dell'immagine). Le due realtà vanno pensate insieme e simbolicamente. La terza persona, nel suo non aver nome, può essere pensata come segno di questa potenza. È distinta con chiarezza dalle altre perché non è fagocitata dal processo della disvelazione, quindi si tiene ferma la sua essenzialità, la sua distinzione.

Vi può essere comunione divina soltanto tra individui, esattamente come la chiesa, vera immagine della comunione divina, non ha ragione di essere se non come comunità tra individui. Ed è questo un grande tema escatologico, perché nella "Gerusalemme celeste" *non saremo tutti uguali, ma tutti perfettamente distinti* e tutte le false somiglianze che ci perseguitano oggi saranno risolte non nell'essere uno, ma nell'essere perfettamente distinti nel vincolo dell'"agape" (amore

gratuito). La terza persona, nella sua dimensione escatologica, si può pensare nell'essenziale distinzione e nello stesso tempo nella inseparabilità della comunione con le altre. Allora il cuore divino ci appare in tutto il suo essere vivente (e non sarebbe tale se fosse rivolto inesora-

bilmente al "processo"), vivente perché il suo essere comunicativo è in armonia perenne con l'instancabile nostalgia dell'abisso divino. Il suo rivolgersi creativo, effusivo, è in indistricabile connessione con la sua radicalmente ni/entità.



Massimo Cacciari, Enzo Bianchi, Paolo Bettolo, Massimo Donà con Carlo Bolpin.

Enzo Bianchi, Monaco

Lo Spirito: il grande sconosciuto?

Per certi aspetti è vera l'affermazione che lo Spirito santo è il grande sconosciuto soprattutto nella recente tradizione occidentale della chiesa, ma è pur vero che questo non è dovuto ad una disattenzione della chiesa quanto piuttosto ad una sua sempre ripetuta reazione di fronte allo sviluppo di attenzioni particolari e squilibrate allo Spirito santo. È vero che Agostino con la sua "theoria" psicologica della Trinità, in cui partendo dalla contemplazione dell'uomo creato a immagine di Dio giunge all'immagine della Trinità, ha forse segnato tutta la tradizione occidentale, ma non si deve dimenticare che la ricerca è stata continuata da testimoni privilegiati come Rabano Mauro (forse autore del *Veni Creator Spiritus*), Ruperto di Deutz, Riccardo di S. Vitore...

La svolta avviene nel XIII secolo quando nella visione di Gioachino da Fiore (+ 1202) lo Spirito santo, coniugato con la libertà e la storia, diventa il protagonista di una chiesa *u-topica* nel senso etimologico più stretto del termine: una chiesa *senza-luogo*. Nel suo commento all'Apocalisse egli ipotizza tre età del mondo corrispondenti alle tre persone della

Trinità: l'età del Padre, segnata dalla sottomissione alla legge; l'età del Figlio, sottomessa all'evangelo e inaugurata dalla rivelazione evangelica e neotestamentaria; l'età dello Spirito, che sta per instaurarsi e che è l'età della libertà dello Spirito e dell'intelligenza spirituale. H. de Lubac, nella sua opera "*La posterità spirituale di Gioachino da Fiore*", ha posto bene in evidenza ciò che ha significato questo pensiero che intravede l'avvento, ad opera dello Spirito santo, di una nuova epoca che trascende radicalmente Cristo e la sua chiesa, l'epoca di una chiesa senza gerarchia e sacramenti, l'epoca di Giovanni (lo spirituale) che succede a Pietro e dunque all'istituzione, l'epoca dell'evangelo stesso che riconcilia latini e greci, cristiani ed ebrei... È l'epoca in cui l'acqua dell'evangelo sarà mutata nel vino dello Spirito...

Inutile dire che questa visione non è rimasta ristretta al movimento degli spirituali, ma ha informato lo sviluppo del pensiero occidentale nutrendo l'idea di un progresso fatale e certo della possibilità di passaggio ad un'epoca nuova, risolutiva e definitiva. Un'epoca nuova che, pur con connotati differenti, è sempre intravista e ipotizzata di volta in volta dai movimenti di preriforma, da Thomas

Münzer... e financo, nelle sue versioni secolarizzate, dalla rivoluzione francese e dai socialismi.

Lo Spirito di Dio diventa così lo Spirito del mondo, Dio scompare per regnare attraverso un'umanità divinizzata, l'evangelo di Cristo diventa evangelo sociale, il messianismo giudeo-cristiano una prassi rivoluzionaria...

Sì, in questo senso lo Spirito santo resta certamente il grande sconosciuto in occidente: di fronte a questa attribuzione e caratterizzazione del pensiero occidentale la chiesa è rimasta sempre molto discreta sullo Spirito santo e ha cercato di ancorarlo a Cristo in una prospettiva certamente compressa, ma essenziale per salvaguardare l'ortodossia. Ecco allora una prima via di lettura del rapporto Spirito santo-libertà-storia che va assolutamente scartata se si vuole restare fedeli alla Scrittura e alla grande Tradizione. Questo poi è particolarmente urgente oggi, nel momento attuale di gnosi incipiente in cui molti cristiani sentono il fascino e la seduzione di un atteggiamento gnostico; nel momento attuale in cui è facilissimo «annullare, svuotare la croce di Cristo» (cf. 1Cor 1.17) e calpestare «la parola della croce» (1Cor 1.18) che confessa l'effusione dello Spirito santo proprio da parte del Crocifisso-Risorto.

Un'altra via di attenzione e considerazione dello Spirito santo percorsa in occidente è stata ed è quella del pentecostalismo di origine protestante, ma trapiantato nella chiesa cattolica: si tratta di una via non secolarizzata e di un movimento di rinascita spirituale, ma che vanno ben oltre l'adempimento dell'esortazione apostolica a «ravvivare il dono di Dio ricevuto» (2Tm 1.6) diventando spesso evasione dalla storia, evasione dalla chiesa concreta, evasione dalla sequela pratica in nome della libertà dello Spirito.

Personalmente non mi sento di condividere la sensazione che lo Spirito santo, che sempre resta profondamente avvolto nel mistero, sia oggi nella chiesa il

grande sconosciuto.

Non è sconosciuto perché dove Cristo risplende, è sempre e soltanto per l'ardente presenza dello Spirito santo che può risplendere: certo, io penso al Cristo Signore, al Risorto glorioso, al *Kyrios*, non al Gesù di Nazareth spesso ridotto a depauperato riferimento per gnosi spirituali o prassi sociali.

Lo Spirito — rivela il quarto evangelista — il mondo non lo conosce perché non può riceverlo, ma i credenti autentici lo conoscono perché dimora presso di loro ed è in loro (Gv 14.17).

Lo Spirito santo è il segreto di Dio ed è anche la sua potenza estatica (*ekstatica*): grazie ad essa Dio, senza lasciare se stesso, è uscito nel mondo e ha effuso la propria presenza nella creazione e poi in mezzo agli uomini. Questo Spirito abita dunque nel mondo tramite Cristo, il Figlio generato da lui e da Maria, e tramite la chiesa. Certo, lo Spirito santo resta un mistero, non è contemplabile come il Cristo perché è la gloria che brilla sul volto di Cristo, non è oggetto di culto perché — secondo la Scrittura — non rivendica mai per se stesso l'adorazione o la preghiera e perché ogni suo desiderio è rivolto verso Cristo e verso la realizzazione delle nozze messianiche. Lo Spirito grida con la chiesa-sposa: «Vieni, Signore!» (Ap 22.17).

Nella Scrittura lo Spirito santo appare conoscibile soltanto da chi conosce la Pasqua del Signore, cioè il mistero della morte, della sepoltura e della resurrezione di Gesù Cristo. Lo Spirito santo è il mistero del Padre e del Figlio, ma non viene dopo il Padre e il Figlio perché è nello Spirito santo che essi sono Padre e Figlio.

E infine un'ultima precisazione in merito alla conoscenza dello Spirito santo: oltre al cammino della riflessione teologica c'è il cammino di chi comunica al mistero con tutto il proprio essere unificato, con lo spirito di sapienza e di rivelazione ricevuto da Dio e che guida ad una più profonda conoscenza di lui, «il Dio

del Signore nostro Gesù Cristo» (Ef 1.17). Questa conoscenza pneumatica è la vera gnosi cristiana, una conoscenza amorosa, penetrativa, che poggia sulla fede, sulla speranza, sulla carità. Ecco perché lo Spirito non potrà mai ricevere un nome!

L'amore è diffuso nei nostri cuori grazie allo Spirito santo che ci è stato donato (Rm 5.5) e lo Spirito è amore che si rivela nei credenti attraverso l'amore di cui essi sono capaci verso Dio e verso il prossimo. Amando, nell'*agápe*, si fa esperienza dello Spirito santo e si impara a conoscerlo e a chiamarlo con il suo nome che la Scrittura ci consegna: è lo Spirito! Noi possiamo riconoscere lo Spirito solo nei suoi effetti, sicché parlare dello Spirito santo è impresa al limite dell'impossibile e comunque nessuno può dargli un nome perché esso è ineffabile e conoscibile soltanto attraverso il Figlio. Lo Spirito non è il Rivelato e il suo nome, a differenza dei nomi specifici di Padre e Figlio, non individua ma designa ciò che è comune al Padre e al Figlio.

Io penso che sarebbe meglio dire, con i rabbini, che «lo Spirito può scomparire dal mondo» (*Tosefta Sota* 13,2) piuttosto che renderlo protagonista nella storia e Signore della libertà attraverso le nostre proiezioni.

Specificate queste riserve, ecco ora qualche spunto di approfondimento sul rapporto Spirito-libertà-storia.

Spirito e libertà in Gv 3.8

La pericope costituita dai primi ventun versetti del capitolo terzo dell'evangelo di Giovanni — il cosiddetto «colloquio con Nicodemo» — da cui è estrapolata l'espressione «il vento soffia dove vuole» (v. 8), deve essere compresa nella sua intierezza e globalità perché ne emerga il messaggio centrale. A Nicodemo, che si presenta a Gesù con una comprensione schematica della sua figura: «Tu sei un maestro venuto da Dio» (Gv 3.2), Gesù risponde con alcune pa-

role che portano il discorso alla radice di questo schema:

*«In verità, in verità ti dico,
se uno non rinasce dall'alto (ánóthen)
non può vedere il Regno di Dio»* (Gv 3.3).

L'avverbio *ánóthen* può significare sia «dall'alto» che «di nuovo» e in questo contesto il suo senso resta ambiguo: Gesù richiede una nascita dall'alto perché vuole indicare una nascita divina (nasce da Dio: Gv 1.13; 1Gv 3.9; 4.7; 5.1,4), ma questa nascita è forzosamente anche una ri-nascita. Si tratta dunque di un *nasce di nuovo* che si compie come un *nasce dall'alto*. Nicodemo deve capire che per giungere al Regno di Dio prima di ogni sforzo umano è necessaria un'operazione creata da Dio, un fondamento creato da Dio per un essere nuovo, per un nuovo modo di vivere, di pensare, di agire. Nicodemo allora svela la sua incomprendimento con una obiezione che nasce dall'aver frainteso il senso delle parole di Gesù e questi gli risponde definendo con maggior concretezza la nascita dall'alto:

*«In verità, in verità ti dico,
se uno non nasce da acqua e da Spirito,
non può entrare nel regno di Dio»* (Gv 3.5)

La rinascita dell'uomo, già indicata come generazione divina, è precisata: è nascita da acqua (e questa è forse un'interpolazione successiva che rimanda al battesimo) e dallo Spirito. Si tratta dunque di una rinascita pneumatologica e questo mistero è illustrato mediante l'antitesi *carne-spirito* che vuole mettere in evidenza l'ontologismo profondo e la necessità della nuova nascita: non a caso il soggetto delle due affermazioni parallele del v. 6 è un neutro! Per poi sottolineare ulteriormente l'efficacia dell'azione dello Spirito nell'operare la rinascita ecco il v. 8 che attesta che la nascita dallo Spirito è in se stessa mistero, e dunque impenetrabile, ma che è anche una realtà riconoscibile e oggettiva nei suoi effetti.

L'affermazione che «lo Spirito (*tò pneûma*) soffia dove vuole» è dunque

un'espressione parabolica che per analogia rimanda al vento il quale soffia di potere proprio ed è realtà misteriosa quanto alla sua origine e alla sua direzione: «non sai da dove viene e dove va» (Gv 3.8), ma al tempo stesso è realtà che non può essere messa in dubbio e che è ben conoscibile e sperimentabile. L'insieme poi dell'analogia non è applicato allo Spirito santo, ma all'*uomo pneumatico*: «Così è di chiunque è nato dallo Spirito» (Gv 3.8).

Ecco la genesi divina della fede piena o, meglio, la genesi di un credente. Aderire, credere al Figlio, presuppone un inserimento vitale della persona nel mondo stesso divino e celeste di questo mistero. L'esistenza del credente è frutto di un atto procreativo di Dio: l'uomo rinasce dall'alto, è generato da Dio in quanto generato dallo Spirito santo.

Per delineare il rapporto fra Spirito e libertà occorre allora tener presente che nel quarto evangelo è solo dal Figlio che discende la possibilità di esistere nella libertà (Gv 8.36) e che, secondo Paolo, il Figlio ha realizzato pienamente la libertà nell'evento della croce (Gal 3.13). L'uomo rinato dall'alto, tratto fuori da una vita secondo la carne (*katà sárka*), cioè mondana, vive secondo lo Spirito di Dio (*katà pneûma*) e allora conosce l'autentica libertà (Rm 8.12-13; Gal 6.8). La libertà si realizza in chi obbedisce allo Spirito e si lascia guidare dallo Spirito, in colui nel quale lo Spirito santo opera fino a divenire principio di vita (2Cor 3.17; Rm 8.1 ss.; Gal 5.18). Libertà è liberazione dall'inevitabilità del peccare (Rm 6.14,18)! Di conseguenza, nella vita del cristiano libertà e comunione coincidono!

Nelle Scritture l'accento non cade sulla libertà dello Spirito santo, ma sulla libertà dell'uomo pneumatico. «Dov'è lo Spirito del Signore là c'è la libertà» (2Cor 3.17), ma è la libertà di coloro sui quali riposa e regna lo Spirito. Non c'è un testo nelle Scritture in cui si parli di libertà dello Spirito! La libertà è un frutto del-

l'azione dello Spirito il quale fa dei cristiani dei liberi, dei chiamati a libertà (Gal. 5.1,13), fa della Gerusalemme di lassù una libera (Gal 4.21 ss.).

Soltanto in modo deviato si potrebbe parlare di libertà dello Spirito, arrivando a formulare una polarizzazione insana fra "istituzione" ed "evento" secondo la terminologia usata da J.-L. Leuba nel suo "*L'institution et l'événement*" del 1950. Il caso dei dodici e di Paolo, o ancora il caso dello Spirito che precede Pietro nel battezzare Cornelio e la sua famiglia non fanno che indicare che lo Spirito agisce nell'istituzione come fuori di essa: lo Spirito che si serve dell'istituzione come di uno strumento può anche servirsi di altri mezzi di cui nessuno può avere il monopolio e il controllo. Lo Spirito agisce liberamente, ma questo non produce né confusione, né anarchia, né antitesi con l'istituzione: opporre una chiesa istituzionale ad una chiesa carismatica e spirituale è uno *pseûdos*, un inganno, una menzogna.

Spirito santo e storia

È molto probabile che Israele abbia riconosciuto nello Spirito il vero protagonista della propria storia prima ancora di discernere in lui la potenza creatrice di Dio. La rivelazione del Dio salvatore, fondatore dell'Alleanza, ha preceduto la fede nel Dio creatore ed è in quest'ambito storico-salvifico che la Scrittura ci presenta lo Spirito che riposa su uomini per farne dei profeti protagonisti della salvezza o che si manifesta come Presenza di Dio (*SheKinah*) in mezzo al popolo dei credenti. A poco a poco tuttavia si giunge alla visione dello Spirito creatore, dello Spirito che aleggia sulle acque primordiali (Gen 1.2), dello Spirito insufflato nelle narici dell'uomo al momento della creazione (Gen 2.7)... Lo Spirito è il creatore della storia ed è grazie allo Spirito che Dio esce da se stesso per porre la sua azione con quella degli uomini.

Attraverso lo Spirito Dio conduce il

suo popolo ai pascoli sicuri (Is 63.14), ma i figli d'Israele si ribellano contristando il suo Spirito (Is 63.10): Dio allora suscita un'alleanza nuova in cui mediante lo Spirito, imprime la sua legge nei loro cuori (Ger 31.31 ss.; Ez 36.27) e fa sorgere il Messia su cui riposa lo Spirito santo nella pienezza dei suoi doni e delle sue energie (Is 11.1-2).

Creatore della storia di salvezza e guida dei credenti *lo Spirito compie in Cristo l'opera di salvezza*. La storia che lo Spirito crea e guida è salvifica! Ogni azione dello Spirito è finalizzata al mistero filiale e al suo compimento nel mondo in Gesù, nella chiesa, nell'umanità. Lo Spirito santo è dunque il protagonista della storia di salvezza dalla creazione alla resurrezione di Gesù fino alla santificazione degli uomini.

Come può diventare nostro, oggi, qui e ora, l'evento pasquale compiutosi nel passato *efápax*, «una volta per tutte» (Eb 7.27; 9.28; 10.10)? Solo attraverso lo Spirito santo, novità che opera nel mondo. Presenza di Dio con noi, che giunge

fino a unirsi al nostro spirito: «Lo Spirito attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio» (Rm 8.16). È ancora lo Spirito che fa venire la Parusia introducendo nel nostro mondo orizzontale un dinamismo nuovo, altro dal mondo e interiore al mondo nello stesso tempo. Ma che cosa significano queste affermazioni così ampie? Che lo Spirito santo non solo accompagna la storia ma, come scriveva M.D. Chenu in un saggio su «*Risveglio evangelico e presenza dello Spirito nei secoli XII e XIII*», che il risveglio dello Spirito va di pari passo con la scoperta del movimento della storia o, meglio, che la fede in un cristianesimo quale economia nella storia è favorita dalla coscienza che l'uomo stesso è un essere storico. Significa insomma che l'evolversi della storia è un luogo favorevole all'intelligenza di un Dio venuto nella storia e che è presente nella storia mediante lo Spirito santo inviato dal Cristo. *La storia è pneumatopifanica* per chi conosce il mistero della croce!



Spirito Santo: Il punto di vista femminile

Ho trovato una certa difficoltà di fronte al titolo di questa giornata, poiché uno dei nuclei forti del punto di vista femminile è quello dell'impossibilità di separare la carne dallo Spirito e dunque della possibilità di proporre un punto di vista in cui si veda la spiritualità della carne e la carnalità (incarnazione) dello Spirito.

Un'altra grossa difficoltà che ho incontrato nel preparare questo incontro è stata la richiesta di parlare sullo Spirito, come se lo Spirito fosse una cosa e noi potessimo metterci in circolo attorno e ripiegarci su di essa. Questa immagine è del tutto inadeguata e ci costringe a fare un cammino: quando ci proponiamo di parlare dello spirito stiamo in realtà invitando noi stessi a riflettere nello Spirito. Lo Spirito non è qualcosa (come Dio non è qualcosa) né tantomeno una bella e teologicamente raffinata precisazione di Dio. Non possiamo riflettere sullo Spirito perché lo spirito è la dichiarazione che non possiamo riflettere "su" ma soltanto riflettere "in" questo mistero, questo originario che ci sostiene. Lo Spirito non è una specificazione ma la cifra della indeterminazione e dell'impossibilità a determinare. Tutto il nostro linguaggio teologico è estrinsecistico, proiettivo, rappresentativo: lo Spirito è il correttivo

vo a questo nostro inevitabile linguaggio, è il costante richiamo al fatto che non abbiamo un oggetto davanti a noi ma che percepiamo, apriamo gli occhi sul mistero della unitotalità. È un correttivo potente del nostro linguaggio teologico perché viene dalla teologia intesa come discorso che Dio fa: quando nel veicolo della comunicazione umana traspare la teologia, essa è sotto il segno dello Spirito.

La lentezza con cui si è sviluppata la dottrina sullo spirito Santo testimonia una grande difficoltà e un grande disagio: su questo punto è stata la teologia intesa come discorso di Dio a far breccia nella teologia come discorso di Dio.

Lo Spirito è un vento che scompiglia tutto l'ordine dei discorsi teologici. Lo Spirito è un velarsi di Dio nel momento del suo svelarsi, del suo apparire nella carne circoscritta e concreta, nella persona, nella vita di Gesù Cristo: lo Spirito rimette un velo di inafferrabilità all'eccessivo svelarsi di Dio nella carne, ma nel momento in cui la carne è anche velo di Dio, è di nuovo uno svelarsi come Spirito.

Il discorso sullo spirito ci pone in questa dialettica: è un avvio verso l'oscurità di Dio, questo Dio che nessuno ha mai visto, che l'Unigenito ha tratto alla luce

(illuminante e accecante insieme). Lo Spirito ha la duplice funzione di essere colonna di nube quando la luce tenderebbe ad accecare e colonna di fuoco quando le tenebre tenderebbero a non farci distinguere più nulla. Tutto questo ci mette perennemente nella condizione di quelli che aspettano che questa cosa si riveli, di quelli che devono ascoltare qualcosa.

Il mio discorso muove da un punto di vista teologico ma esistono anche altri punti di vista. Chi non riconosce nella tradizione della fede cristiana riconosce nel discorso dello Spirito una cifra molto condensata, molto intensa dell'enigma che l'uomo rappresenta per se stesso. I due punti di vista non sono alternativi dato che il senso del nostro discorso su Dio è solo nella sua capacità rivelativa a livello antropologico. Lo Spirito è il momento forte in cui viene sbaragliata ogni nostra idea di poter parlare dell'esistenza di Dio. Dio esiste, cioè "*sta fuori da*": sta fuori di me, fuori di se stesso. L'unico modo per parlare di questo mistero originario (sempre nell'inadeguatezza del linguaggio) è parlare della sua "*insistenza*", cioè del suo star dentro in modo di vivo, per cui non riusciamo a liberarci dal suo insistere presso di noi. Dio insiste con la lievità, con la sottigliezza dello Spirito, non esiste come un grande oggetto, come un idolo, ma spezzando tutti gli idoli. Insiste nella inafferrabilità e animando questo mondo verso la sua verità e pienezza. Insiste come attivatore di relazionalità: lo Spirito è il modo, nel linguaggio teologico, per dire che Dio è relazione sussistente, è la messa in moto del dinamismo della relazione poiché solo nella relazione esistono le persone pienamente. Lo Spirito è dunque la relazionalità in Dio, secondo il modo di Dio, da Dio (che ne è fonte). Egli è ancora l'aspetto del non-volto di Dio, è il decisivo sottrarsi di Dio al farsi dare un volto secondo l'antico divieto dell'Antico Testamento a farsi immagini: «lo Spirito è quel vento che soffia dove vuole e ne senti la

voce, ma non sai di dove viene e dove va» (Gv 3,8).

In questo senso lo Spirito è il decisivo aspetto anti-religioso di Dio, se per religioso intendiamo il nostro fabbricarci le statue che ci dicono precisamente chi è e dov'è questo Dio e cosa dobbiamo fare per andare d'accordo con lui.

Lo Spirito è la cifra, depositata nella teologia della tradizione cristiana, della opposizione alla onto-teologia cioè alla rappresentazione di Dio come il principio supremo del funzionamento di questo mondo dichiarato come divino e ben determinato nella sua essenza.

Ha l'aspetto della voce che appella.

Queste caratteristiche dello Spirito sono la rivendicazione, da parte di Dio, che lui solo è Dio e non certo gli dei che noi ci fabbrichiamo. È Dio che ci spiazza, o meglio che si spiazza rispetto a dove noi lo collochiamo, che ci dice che Dio è l'altro, è nell'altro, è nell'altrove, ma questo altrove non è nell'altro mondo bensì nell'insistenza. Dio è la cifra del terzo, cioè del vuoto, della struttura dell'uno e del due con un vuoto in mezzo; questo vuoto ha la funzione di tenere l'uno e il due separati ma correlati, attratti uno verso l'altro senza che implodano uno nell'altro. Solo questo terzo fa sì che i due poli possano veramente essere un tu uno per l'altro. Se il punto di vista è quello dell'uno, dell'io, il due non viene capito come un tu ma come un non-io e questa è stata ad esempio l'esperienza delle donne nella storia. Quando poi le donne rovesciano la situazione per essere loro stesse un io, realizzano un passaggio fondamentale, ma il vero momento esplosivo è quando ognuno per l'altro è un tu. Questo tu reciproco è possibile solo se il punto di vista sui due non è determinato in modo normativo da uno dei due poli.

Se c'è un senso del parlare di Dio nella storia degli uomini è dire che Dio è la cifra di questo vuoto originario tra gli uomini affinché gli uomini siano tra loro possibilizzati ad essere dei tu (è nostro Padre che ci fa essere fratelli).

Questo vuoto è la fonte della possibilità del sussistere delle differenze, è l'origine perché le differenze non vengono livellate ma anzi si moltiplichino;

Lo Spirito è l'aspetto anti-religioso di Dio perché è Dio dopo che si è squarciato il velo del tempio; è come fosse il soffio che alita sul ghiaccio della nostra religione perché torni ad essere acqua viva. Il fatto che la religione tenda a ghiacciare il contenuto dell'annuncio non dipende dall'acqua viva del contenuto ma dal nostro essere gelati. Lo Spirito ha il compito di far sì che ciò che noi condensiamo in statue di ghiaccio torni ad essere acqua che anima la nostra vita: «Dio è Spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità» (Gv 4,24).

Ciò che noi raggeliamo è l'amore che dovrebbe scorrere. Mi sovengono alcune note di Sartre che parla di liquidità dell'essere attraversato dal nulla. La tradizione cristiana ci dice che questo nulla può essere la cifra attraverso cui passa il mistero di Dio. Del resto, in una delle più classiche sequenze di invocazione dello Spirito Santo, noi chiediamo che scaldi ciò che è freddo e che fletta ciò che è rigido.

Infine toccherò un punto di contatto con il femminile: con questo Dio noi entriamo in contatto secondo una modalità archetipalmente femminile. C'è un'oscura matrice in cui dobbiamo reimmergerci per essere rigenerati: «Se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio» (Gv 3,3).

C'è dunque qualcosa da riscoprire accettando di essere avvolti da un'oscurità.

Dio è anche la brezza leggera che fa coprire il volto ad Elia sul monte Oreb (1 Re 19,11-13) quando riconosce la presenza fuori di tutte le manifestazioni forti (il terremoto, il fuoco, ecc.).

Allora questo Spirito è come la tenerezza di Dio? No, perché per spezzare la durezza dell'uomo ci vuole una grande potenza. Egli è piuttosto il potere di intenerimento dell'uomo da parte di Dio e di far vivere le cose e la realtà. Il di-

scorso teologico che abbiamo condotto fin qui ci a parlato di Dio per dirci di noi, della nostra vita sulla traccia dello Spirito, che ci dice l'insistenza. L'insistenza è scommessa di trasformazione poiché questo discorso teologico ci dice una carica trasformativa che ci viene offerta e in cui possiamo entrare.

Qual è il legame tra tutto questo e la teologia al femminile? Nel momento in cui il modo di rappresentare Dio è un modo di autorappresentazione della propria profonda realtà da parte dell'uomo, di simbolizzazione di sé, la mancanza di questa possibilità per le donne di riconoscersi nei simboli e nelle immagini del divino è profondamente sottraente la possibilità di essere pienamente persone e soggetti. Io però resto perplessa di fronte ad una "lottizzazione" di Dio tra maschile e femminile. La cosa più decisiva mi sembra essere il ruolo dello Spirito così come lo abbiamo ritratto, cioè il sottrarsi anche al fatto che Dio possa essere legittimamente preso a simbolo di un maschile divinizzato e questo mi sembra molto liberante sia per gli uomini che per le donne: se lo Spirito è lo spezzare ogni monismo e l'individuare l'umanità nella relazione e nelle differenze, questo libera i due soggetti a sussistere entrambi.

Però che cosa significa per una donna riflettere sullo Spirito e nello Spirito a fronte di una religione tradizionalmente e pesantemente maschilista?

Vuol dire che l'accidentalità del suo essere diversa diventa la necessità e la liberazione della sua alterità e che la donna diventa la portatrice salvifica della basilare alterità in grado di restituire anche all'uomo il suo essere un tu. Lei che subisce i costi della mancanza di relazionalità come struttura dell'umano è in grado di rilanciare la relazionalità e non l'insistere del punto di vista dell'io come traccia della relazione.

Certamente lo Spirito richiama qualcosa di femminile, basta pensare a quando Paolo parla dello Spirito nella lettera ai Romani (emergono qui gli archetipi del

parto, della creazione che geme nelle doglie del parto), alla Genesi (lo Spirito che cova sulle acque all'inizio della creazione), all'Annunciazione (lo Spirito che copre Maria come un'ombra e nasce Gesù), ecc. Questo ci dice che Dio ha in sé anche il femminile, oltre al maschile con cui viene normalmente presentato, ma non è in base a questo che si deve riconoscere la donna come soggetto autonomo, perché le donne non sono infinite specificazioni o incarnazioni dell'archetipo femminile. Se c'è un discorso che collega le donne allo Spirito è lo stesso che lega allo Spirito ogni soggetto negato ed emergente, ogni realtà umana in cui l'intersoggettività è negata: è il principio della rivoluzione della diversità.

È una evanescenza di Dio per l'insistenza (da essere adorati delle lampadine ad essere luminosi) come si dice nell'Apocalisse: «Non avranno bisogno di alcun tempio, né di alcun sole perché saranno dei luminosi nel tempo finale».

Lo Spirito è allora la chiave del passaggio dal sacro al mistico e il testo chiave per leggere questo passaggio è la periscope dell'adultera (Gv 8). Essa non è presente in tutti i testi antichi perché, secondo l'esegesi, era considerata "esplosiva" e la chiesa di allora ha fatto molta fatica ad accettare un episodio che scardinava uno dei principali fondamentali della tradizione sociale.

Di questo episodio tentiamo di leggere la "messa in scena": al momento della liberazione "rimase solo Gesù con la donna là nel mezzo". La donna era dunque presa in mezzo dai suoi lapidatori in nome della legge sacra e l'intervento del divino è ciò che fa finalmente un vuoto: si allarga il cerchio e questo soggetto può sussistere da solo. Questo è il tipo di intervento del divino su ogni realtà umana presa in mezzo dalle leggi sacralizzate. Che questo si eserciti nei confronti del più debole dei soggetti pensabili (una donna e un'adultera) e nella più sospettata delle realtà umane (in connessione con il corpo e con la sessualità) ci dice

l'estrema provocazione di questo intervento del divino.

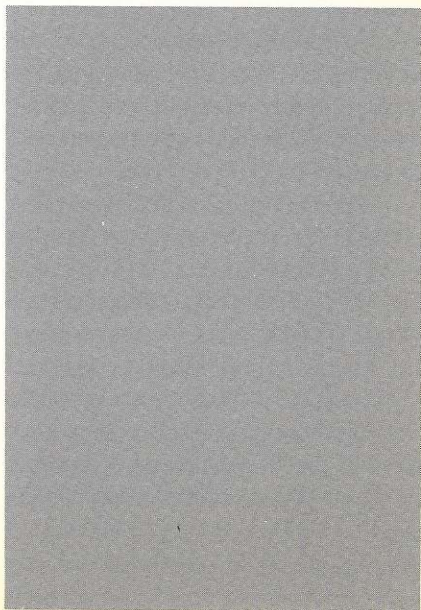
Di fronte alla condanna a morte della donna, del corpo, della sessualità e del peccato, il divino apre uno spazio perché tutto questo possa sussistere con la possibilità di sussistere bene. «Va e d'ora in poi non peccare più» non è un'affermazione moralistica; significa: «tu hai la possibilità di far vivere tutto questo in un modo che è tutt'altro che peccato: la vita».

In questo testo Gesù scrive con il dito per terra: è l'evanescenza di Dio che si immette nella realtà con la lievità di un soffio, dell'acqua, e non vuole lasciare una legge scritta sulla pietra.

Di sicuro avere occhi di donna non è di ostacolo a leggere queste cose ed è positivo che le donne si riappropriino di questa tradizione, la passino attraverso la loro esperienza, ma in quanto nodo decisivo dell'umano, non perché riguardi le donne.

Questo testo ci dice, con l'evanescenza dello Spirito, che dove era il sacro c'è il vuoto divino perché il soggetto umano, l'umanità, si possa levare (risorgere) nello Spirito.

Maria Cristina Bartolomei



Spirito come perdono

Vorrei iniziare presentando l'esperienza delle domenicane di Betania, esperienza molto anomala nella Chiesa. Noi siamo nate nel 1864 in un carcere femminile in Francia dove erano detenute circa 400 donne: esistevano allora in Francia quattro case di pena di questa dimensione e più o meno altrettanta era la popolazione carceraria femminile in Italia. Siamo nate in un momento in cui la donna era schiacciata da una società che non solo non riconosceva ma la colpevolizzava per delle azioni che attualmente rientrano nella legalità, come l'aborto.

In questo carcere c'erano donne che si erano ribellate, ormai indurite, senza cultura; erano il sottofondo di quella società di cui il maschio era supremo re. Qui, in una situazione difficilmente gestibile (suicidi, rivolte, ecc.), viene inviato un giovane domenicano (l'ordine domenicano era stato appena restaurato in Francia e rappresentava dunque quanto di più moderno nel panorama religioso). Questo giovane prete entrando nel carcere ha paura ma esordisce dicendo: «Carissime sorelle, Dio vi ha portate qui perché vi ama: la vostra condizione di vita è simile a quella delle monache di clausura».

Siamo nell'800 e la monaca è in cima alla piramide sociale, è la vergine, la per-

sona idealizzata, l'innocente.

Tuttavia era vero che la vita carceraria ricalcava quella monastica. Le detenute ascoltano questo prete e gli credono; si ritrovano per una notte di adorazione e molte gli chiedono: «Se usciamo di qui, possiamo entrare in convento?». La richiesta è sconvolgente ma il giovane prete non si tira indietro: rientrando a casa dirà: «Ho visto delle meraviglie».

Coraggiosamente prende sul serio la risposta delle detenute al suo messaggio che gli ritornava incarnato, ben diverso da come lui lo aveva lanciato. La sua risposta è la creazione di una comunità in cui, accanto alle monache con un normale percorso di vocazione, c'erano anche monache la cui vita era stata segnata dal carcere o dalla prostituzione.

Si apriva, con profonda novità, la vita monastica alle persone più diverse, normalmente escluse da ogni contesto sociale.

Per noi la diversità non è un problema: il nostro passato non esiste, cioè non è fonte di giudizio da parte delle altre. L'ordine domenicano ci ha accolto con molta difficoltà, basti pensare allo sdegno iniziale di molti conventi domenicani che non ci riconoscevano come opera domenicana o al fatto stesso che ci sia sta-

to concesso l'abito solo nel 1954. In realtà noi siamo domenicane e siamo di vita contemplativa: quando una persona incontra il Dio vivente nell'abisso dove si muoveva senza speranza (in un incontro che brucia tutto) diventa come Maddalena che rompe il vaso di profumo e non si cura delle opere.

La nostra realtà di oggi si sviluppa su una condivisione radicale che va fino all'essenza dell'essere: è il portare il fardello l'uno dell'altro, è l'affrontare il male del mondo portandone le conseguenze, rifiutando il concetto di punizione. La liberazione comporta prendere la responsabilità delle conseguenze dei miei atti e del male altrui.

Come contemplative sentiamo la vocazione di condividere le conseguenze del male nel mondo (assieme al mondo) e di condividere anche il profumo della preghiera dei santi, in questo mondo dello Spirito in cui non è più l'uomo che fa, ma è l'uomo che è agito dalla presenza dello Spirito.

Ma parliamo dello Spirito: per noi domenicane di Betania lo Spirito Santo ha un nome, è la remissione dei peccati, è il perdono di Dio (il dono perfetto, totale di Dio).

In Gv 20,22 Gesù alita sugli Apostoli e dice: «Ricevete lo Spirito Santo: a chi rimetterete i peccati saranno rimessi». Che co'è il peccato che dev'essere rimeso da questo Spirito?

Per S. Tommaso il peccato è una realtà buona (perché tutta la realtà è buona, intendendo come realtà ciò che è solido, la creazione di Dio, che Dio vide come buona) alla quale manca un pizzico di essere. Anche quando facciamo delle cose che poi ci spiace aver fatto, secondo S. Tommaso noi rincorriamo sempre un bene, anche se poi questo si rivelerà un bene incompleto, non duraturo.

È molto liberante capire che non siamo cattivi: cerchiamo solo un bene e sbagliamo perché non andiamo fino in fondo al nostro desiderio. Una storia va sem-

pre ribaltata fino in fondo perché là dove mi sono fermata ho creato del male nel mondo, ho fatto entrare dell'essere incompleto e questa incompiutezza va integrata. È solo in Dio che possiamo completare la nostra storia e andare fino in fondo alla nostra ansia, del nostro desiderio; è solo lui che è il punto di nascita. Quando noi creiamo del male nel mondo è perché viviamo al nostro livello di creature che, in quanto limitate, non possono produrre cose perfette perché manca quel "pizzico" che è il divino, l'agire nello Spirito.

Ribaltare la nostra storia è credere che Dio ci ama e che ciascuno si trova là dov'è, proprio perché Dio lo ama: il punto dove ci troviamo oggi è l'appuntamento con colui che si fa avanti (perché rispetta la nostra libertà) ma ci chiama a rinascere in lui. La nostra realtà di per sé non ha bisogno di Dio, noi possiamo realizzare una storia anche bella ma che rimane incompiuta; se rinasciamo nello Spirito significa che il nostro desiderio va oltre ciò che sa, e che ci fidiamo di questo desiderio.

Tutta la vita di Gesù si può leggere nella chiave dello Spirito legato al nostro peccato: questo Dio che attende anche noi ci accorgiamo della nostra incompiutezza.

Gesù è il Messia, l'unto; sappiamo che l'olio è il simbolo dello Spirito perché è il liquido capace di permeare anche la realtà più dura, di farsi assorbire anche dalla pietra. Gesù è l'unto, spinto dallo Spirito nel deserto per affrontare il nostro male, la tentazione; è l'uomo del Getzemani (il giardino dell'olio) pervaso dallo Spirito nell'imminenza della sua passione e nel peccato dei suoi discepoli addormentati; è l'uomo sulla croce che prima di consegnare il suo Spirito invoca il perdono per gli uomini.

Gesù, abitato dallo Spirito, sa solo guarire e perdonare. È lo Spirito che lo spinge nel deserto; è lo Spirito che lo spinge sulla croce: Gesù è l'uomo perfetto perché ha lasciato che lo Spirito incentivasse

il suo desiderio limitato fino al livello divino.

Dopo la resurrezione Paolo scrive ai Romani e parla del gemere dello Spirito (Rm 8,22-23): questo gemito è legato alle doglie del parto, della creazione che deve partorire un'umanità spiritualizzata. Lo Spirito che geme è come l'attesa di Dio perché il desiderio dell'uomo si svegli alla vita nuova. L'alto dello Spirito è la vita che Dio ci propone di vivere, se lo vogliamo. Noi abbiamo paura del nostro male, ma lo Spirito no. Egli non ci condanna, bensì è presente per darci quel pizzico che ci manca.

Nei Vangeli le donne sono presentate come peccatrici o impure, donne al bando della società e perdonate da Gesù. La donna ha molto a che fare con lo Spirito, legato al peccato dell'umanità: la donna non è fatta per accusare, ma per dare vita. La donna che incontra Gesù ad una certa profondità è come penetrata dal soffio rigeneratore di Dio, diventa madre: la storia della Vergine è la storia di tutta l'umanità e deve prima o dopo generare l'umanità nuova.

La donna peccatrice ha sempre un discorso molto diretto, semplice, corporeo, con Gesù, perché chiamata con Dio a partorire la nuova umanità.

In questo senso (anche per il superamento dell'antitesi uomo-donna) è fondamentale Gn. 2,24: «l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola car-

ne». Se questa fosse davvero la regola della vita a due, tutte le coppie conoscerebbero un'esperienza di solida felicità. In realtà, ciò che pesa sulle coppie è che ciascuno di noi rimane radicato nel proprio passato e nessuno accetta l'insicurezza di tagliare il cordone ombelicale ma pretende dall'altro che sia come lui si aspetta.

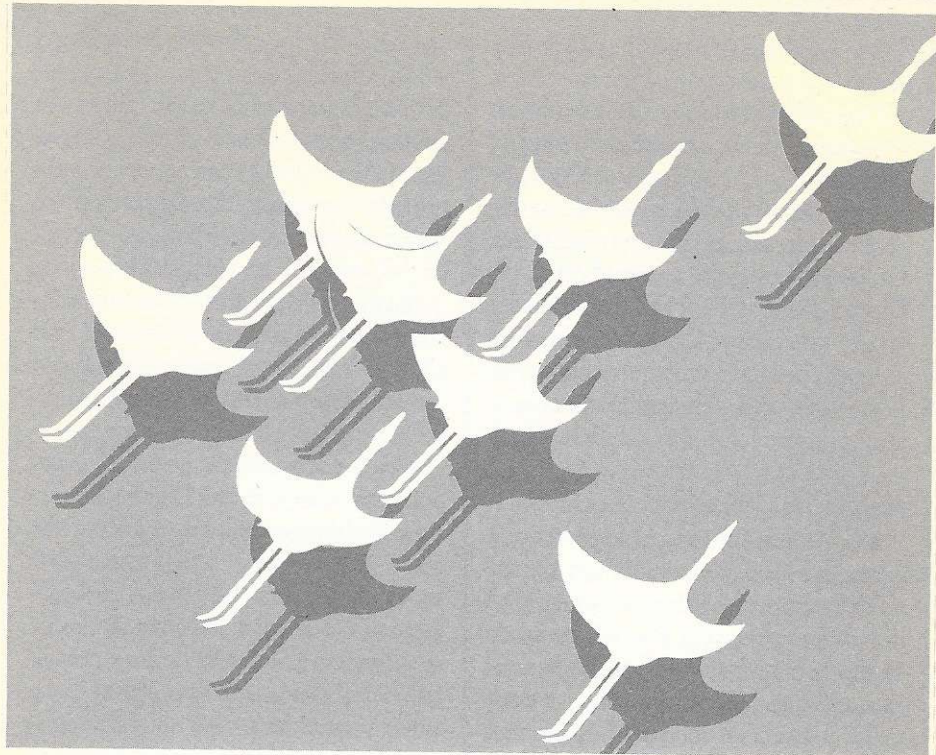
Ma questo versetto è veramente indirizzato solo all'uomo e alla donna? Alla vigilia della passione Gesù parla al Padre e riferendosi a quanti credono in lui dice: «E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola» (Gv. 17,22). Tutto questo affinché il mondo creda che la sua vita non si ferma al suo desiderio com'è adesso ma che c'è una vita nuova. Se il progetto di Dio è la condivisione totale che si spinge fino all'unità (nella quale ci manteniamo tuttavia differenziati), se tutto troverà compimento nell'unità dell'umanità nuova con Dio, possiamo benissimo comprendere il riferimento della Genesi all'essere una sola carne come preludio all'essere un solo Spirito.

È molto difficile rompere i legami della carne, "odiare" il padre e la madre come dice Gesù, riconoscere come madre e fratelli tutti gli altri figli di Dio, lasciare la propria famiglia d'origine per costruirne una nuova, riconoscere alla famiglia la vocazione di essere lasciata per poter giungere infine ad essere uno nello Spirito.

Suor Emmanuelle Marie



Maria Cristina Bartolomei, Suor Emmanuelle Marie tra Lucia Scrivanti e Marisa Furlan.



ESODO

Quaderni di documentazione e dibattito sul mondo cattolico e sulle chiese del Veneto

N° 2 Aprile-Giugno 1990

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26-11-1981

Direttore Responsabile:
Carlo Rubini

Collettivo Redazionale:

Giuditta Bearzatto
Carlo Beraldo
Carlo Bolpin
Daniele Comiati
Giorgio Corradini
Mariella Favaretto
Gianni Fazzini
Silvano Felisati
Giovanni Forza

Marisa Furlan
Roberto Lovadina
Franco Magnoler
Gianni Manziega
Luigi Meggiato
Arduino Salatin
Lucia Scrivanti
Rita Zamarchi

**Redazione, Amministrazione,
Pubblicità**

c/o Manziega Gianni
Viale Garibaldi, 117
30170 Venezia-Mestre
Tel. 041/5346328

Abbonamenti

Ordinario
Enti, Associazioni

L. 20.000
L. 40.000

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

Esodo

C.P. 4066 - 30176 Venezia-Marghera

Stampa: MULTIGRAF - Spinea (Ve)
Tel. 041/990065-994354-7



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana