

I De Spiritu sancto nel IV secolo

Teologia patristica II
Cristina Simonelli

1 Il corso si propone di introdurre gli studenti alla ricerca teologica in ambito patristico, esercitandosi attorno ad un blocco di testi ben delineato, quale è quello degli scritti “sullo Spirito Santo” del IV secolo (Atanasio, Basilio, Didimo, Ambrogio, fra i principali). Gli obiettivi sono pertanto quelli di raccogliere e connettere le competenze acquisite nei precedenti percorsi di studio, in ambito patristico e anche teologico-sistematico e di approfondire la conoscenza specifica della pneumatologia patristica.

2

- introduzione che raccoglie gli elementi principali della pneumatologia patristica, con particolare riferimento alle elaborazioni di Ireneo, Origene, Tertulliano
 - presentazione dei quattro “trattati”: occasione, contesto, struttura e contenuti
 - analisi dei dati provenienti dai testi, raccolti attorno a nuclei tematici: creazione, vita, resurrezione; santificazione, adozione, divinizzazione; ispirazione e interpretazione della Scrittura; formulazione della dottrina trinitaria; comunione ecclesiale, carismi
- una visione sintetica degli sviluppi occidentali della pneumatologia, in particolare attraverso la prospettiva di Agostino e la sua ripresa provenzale.

3 Metodo

Il corso è realizzato attraverso lezioni frontali in cui vengono presentati i temi e analizzati i documenti segnalati. **La verifica prevede un approfondimento scritto, che nel colloquio di esame verrà discusso e messo in relazione all'intero percorso, con i temi teologici e i principali studi segnalati.**

4. Bibliografia

Atanasio, *Le lettere a Serapione*, a cura di E. Cattaneo, (CTP 55) Città Nuova Roma 1986; Basilio, *Sur le Saint-Esprit*, par B.Pruche (Sch 17bis) Paris 2002 (*Lo Spirito Santo*, a cura di G. Azzali Bernardelli, CTP 106, Città Nuova, Roma 1993); Didimo il Cieco, *Traité du Saint-Esprit*, par L. Doutreleau (Sch 386), Paris 1992 (*Lo Spirito Santo*, a cura di C. Noce, CTP 89, Città Nuova, Roma 1998).; Ambrogio, *Lo Spirito Santo*, a cura di C. Moreschini (BA 16) Città Nuova Roma 1999²

Studi:

- Agbenuti H., *Didyme d'Alessandrie. Sens profond des Écritures et pneumatologie*, Brepols, Turnout 2011.
- Cavalcanti, E., *L'esperienza di Dio nei padri greci*, Ed Studium, Roma 1984; Ead., *Theognosia per mezzo dello Spirito e inconoscibilità dello Spirito nel dSps di Basilio di Cesarea*, *Agustinianum* 19 (3/1979) 403-414.
- Dünzl, F., *Pneuma. Funktionen des Theologischen Begriffs in Frühchristlichen Literatur*, Aschendorff, Münster 2000
- Humann, F.-M., *La relation de l'Esprit-Saint au Christ. Un relecture d'Ives Congar*, Cerf, Paris 2010.
- Forte, B., *Il "Filioque": aspetti e problemi*, *Asprenas* XXX (1983) 417-432
- Luislampe, P., *Spiritus Vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Cäsarea*, Münster 1981.
- Simonelli, C., *La sobrietà dell'anima. Un elogio del limite nella tradizione antica?*, “Esperienza e Teologia” 17 (2003) 59-72
- *Conformati dalla grazia dello Spirito Santo (Gregorio di Nissa, In Cant VII)* «Teologia» 1 (2005) 74-90.
 - *Spiritalis efficiamur. Fausto di Riez e la pneumatologia nel V secolo occidentale: un secondo regresso?* in *Teologia* 37 (2012) 176-197.
- Studer, B., *La recezione della pneumatologia biblica nella chiesa antica*, in *Spirito, eschaton e storia*, a cura di N.Ciola, PUL, Mursia, Roma 1998, 19-33.
- Spirito Santo e catechesi patristica*, LAS Roma 1983

Appunti sintetici per le lezioni

Una lettura tematica delle testimonianze antiche? pertinenza e limiti

In via preliminare è necessario interrogarsi sulla pertinenza delle “letture patristiche tematiche” e sul metodo che richiedono, in particolare all’interno di un percorso di teologia. E’ opportuno infatti, da una parte, evidenziare la domanda e l’interesse che guida la lettura; dall’altra proporsi di “resistere” alla domanda stessa, per mantenere il rispetto delle testimonianze in esame. Si potrebbe dire che tentiamo di evitare sia la frammentazione, rischio fisiologico delle prospettive storico/patristiche, sia la voracità del sistema, rischio... (fisiologico?) delle prospettive dogmatico/sistematiche.

Si potrebbe, inoltre, sempre a questo proposito, “rubare” una citazione dalla *Seconda Inattuale* di Nietzsche, *Dell’utilità e del danno della storia per la vita*: «noi abbiamo bisogno della storia, ma ne abbiamo bisogno altrimenti che il fannullone viziato nei giardini del sapere»¹. Il che non è poi così distante dalle “istruzioni per l’uso” del passato che prendono le mosse da una citazione di Gramsci: «La storia è sempre contemporanea, cioè politica»².

L’emergere della pneumatologia nel IV secolo

“Il concilio del 381 costituisce senz’altro il punto culminante nella storia della pneumatologia cristiana. Dopo questo sinodo che però non fu riconosciuto che più tardi come concilio ecumenico, incontriamo un approfondimento del pensiero pneumatologico che possiamo considerare in certo senso secondario, che comunque non è stato recepito per intero da tutte le chiese cristiane”³.

“Fu alla fine Basilio (+ 379) a porre, in virtù della sua esperienza, della sua competenza nel campo della politica ecclesiale e della sua competenza teologica, il fondamento per la decisione dogmatica del Concilio di Costantinopoli (381). Anche questa fase della storia della teologia può essere compresa in maniera adeguata solo se si tiene conto della fioritura carismatica, verificatasi soprattutto nel monachesimo, ad essa collegata. Proprio in questa fase decisiva della pneumatologia, che pone le fondamenta della professione della fede cristiana, scopriamo lo stretto nesso esistente tra l’esperienza dell’azione e della realtà dello Spirito Santo e la riflessione su di esse”⁴.

Le espressioni di Studer e Hilberath, l’una nel contesto di una presentazione di pneumatologia patristica, l’altra nel contesto di un trattato dogmatico, si prestano a costituire una sorta di cornice per questo corso. L’oggetto è costituito propriamente dai testi del IV secolo che rappresentano l’emergenza dogmatica della questione di cui, oggi, individuiamo un punto di arrivo nel sinodo costantinopolitano⁵. Tuttavia l’interesse è più ampio ed è ben documentato dalla prospettiva di Hilberath: l’intreccio tra. esperienza e riflessione che si intravede nelle vicende del IV secolo è

¹ F. NIETZSCHE, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere* 1870/1881, Newton, Roma 1993, 337.

² Citazione da *Quaderni dal carcere* che apre i saggi di E. Traverso: *Il passato: istruzioni per l’uso. Storia, memoria, politica*, ombre corte, Verona 2006, 7.

³ B.Studer, *La recezione della pneumatologia biblica...*, 24. Cfr Id, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Borla, Città di Castello, 1986, 210-218.

⁴ B.J.Hilberath, *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1996, 120.

⁵ «...E nello Spirito Santo,
che è Signore e dà la vita
e procede dal Padre
e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato,
e ha parlato per mezzo dei profeti».

centrale anche nella prospettiva contemporanea. Così, ad esempio, un testo del '900 molto noto e spesso citato è un buon commento della pneumatologia patristica ed è nello stesso tempo estremamente attuale:

«Senza lo Spirito

Dio è lontano,
Cristo resta nel passato,
l'evangelo è lettera morta,
la chiesa una semplice organizzazione,
l'autorità dominio,
la missione propaganda,
il culto una semplice evocazione,
e l'agire cristiano una morale da schiavi

Ma in lui e in una sinergia indissociabile

Il cosmo si solleva e geme le doglie del regno e l'uomo lotta contro la carne,
Cristo risorto è vicino a noi,
l'evangelo diventa potenza di vita,
la chiesa segno della comunione trinitaria,
l'autorità servizio liberante,
la missione una Pentecoste,
la liturgia è memoria e anticipazione
e l'agire umano è divinizzato.

Lo Spirito Santo fa venire la parusia in un'epiclesi sacramentale e misticamente realista, dà vita ai profeti e parla attraverso di essi, ricolloca ogni cosa nel dialogo e nell'effusione di sé ci mette in comunione e ci attrae verso il secondo avvento. "Egli è Signore e dà la vita". E' grazie a lui che la chiesa e il mondo invocano con tutto il loro essere: "Vieni, Signore Gesù"⁶.

Una retrospettiva: i primi secoli cristiani

Se nel IV secolo si impone il problema, anche come ricaduta e corollario della questione ariana, non si può dire che la riflessione cristiana precedente⁷ abbia ignorato l'esistenza dello Spirito. Senza la pretesa di esaurire né i testi né i contesti⁸, all'interno dei quali è da collocare anche la recezione/riflessione delle affermazioni del NT (che non avviene in modo *assoluto*, ma legato ad esperienze personali ed ecclesiali che ne contestualizzano l'ermeneutica), ne passiamo in rassegna alcuni: in particolare il contesto liturgico, che si rivelerà importante anche nei secoli seguenti e l'orizzonte *profetico*, connesso alla prassi liturgica, ma anche all'esperienza del martirio, come mostra, in modo importante ma non esclusivo, la *Passione di Perpetua*.

Nell'**innografia** un po' particolare delle **Odi di Salomone** sono presenti i temi dell'inabitazione, dell'ispirazione, della vita:

«Come ali di colombe sui loro pulcini
e le bocche dei pulcini verso le loro bocche
così le ali dello spirito sul mio cuore
Il mio cuore sobbalza e gioisce
come un piccolo che gioisce

⁶ Dall'intervento di Ignazio di Laodicea (poi Ignatios IV, Patriarca greco-ortodoso di Antiochia) all'assemblea di Upsala del 1968, in *Un raggio della tua luce*, a cura di E. Bianchi, Qiqiaon, Magnano (BI) 1998, 213-214 ed anche in Ignazio IV Hazim, *L'arte del dialogo*, Qiqiaon, Magnano (BI) 2004.

⁷ F. Bolgiani, *Spirito Santo*, DPAC II, 3285-3298 ; RAC 9,490-503 J.P. Martin, *El Espiritu Sancto en los origenes del cristianismo*, Zurigo 1971; J. Wolinski, *La pneumatologie des Pères grecs avant le Concile de Constantinople I*, in *Credo in Spiritum*, Roma 1983, I, 127-162.

⁸ Si potrebbero considerare anche gli sviluppi della GeistChristologie: cfr M. Simonetti, *Note di cristologia pneumatica*, in *Studi sulla cristologia del I e II secolo*, Roma 1993.

nel ventre di sua madre
 Mi ha abbracciato la vita immortale,
 mi dette un bacio,
 il suo spirito in me
 e non può morire perché è vita» (28,1-2; 7-8)
 «Come la mano si muove sulla cetra e le corde parlano
 così parla nelle mie membra lo Spirito del Signore
 ed io parlo nel suo amore» (6,1-2)

Due testi connessi alla **letteratura del martirio** portano anche echi della liturgia:

“Un’acqua viva in me mormora e dice: vieni al Padre” (Ignazio, *ai Romani*)

“...Io ti benedico perché mi hai reso degno di questo giorno e di questa ora
 di prendere parte nel numero dei martiri
 al calice del tuo Cristo
 per la resurrezione della vita eterna
 dell'anima e del corpo
 nell'incorruttibilità dello Spirito Santo” (*Martirio di Policarpo* 14)

Nelle **omelie pasquali quartodecimane** compare spesso la connessione fra unzione, sangue e Spirito: la lettura tipologica dell'unzione sulle porte col sangue conduce ad utilizzare verbi come *sfraghizein* e *chriein* - che rimandano al dono dello Spirito nel Battesimo - uniti alla menzione del "calice infuocato" dell'eucarestia. Questo può essere legato anche all'antropologia stoica, in cui il sangue, che è caldo, è veicolo del *pneuma*. "Là il segno del sangue, protezione irrazionale...qui il Logos e il calice pieno di sangue e di Spirito (*In sanctum Pascha* 7); " il sangue come segno, figura del sigillo di Cristo.. le anime divengono dimora dello Spirito" (IP 38-39; noi che ci nutriamo del pane disceso dal cielo e che beviamo il calice che dà gioia - quel sangue vivo e infuocato che ha ricevuta l'impronta dello Spirito celeste" (IP 25); "in realtà infuocato è il corpo *loghikon* di Cristo (IP 57).

Il Prologo della *Passio Perpetuae*, vicino ai temi della **nuova profezia (montanismo)**:

«Se gli antichi esempi della fede, che testimoniano la grazia di Dio e operano l'edificazione dell'uomo, per questo sono stati registrati per scritto, perché nel leggerli e, per così dire, nel ripresentare i fatti, sia reso onore a Dio e l'uomo abbia conforto, perché non dovrebbero venir registrate anche le testimonianze nuove che contengono sia all'uno sia all'altro scopo? Se non altro perché anch'esse presto o tardi saranno antiche e necessarie ai posteri, anche se al loro tempo sono ritenute di minore autorità, in quanto la venerazione è già stata tutta assorbita dall'antichità. Ma se la vedano coloro che ritengono che la potenza dello Spirito Santo, che è uno, sia unica in rapporto alle epoche della storia, mentre devono essere considerate di maggiore importanza le cose più recenti proprio in quanto più vicine alle realtà ultime, in conseguenza della sovrabbondanza di grazia stabilita per gli ultimi tempi. “Negli ultimi giorni, infatti, - dice il Signore - effonderò il mio Spirito su ogni carne e profeteranno i loro figli e le loro figlie; ed effonderò il mio Spirito sui miei servi e sulle mie serve: e i giovani vedranno visioni e i vecchi sogneranno sogni”. Pertanto anche noi riconosciamo e onoriamo come le profezie anche le nuove visioni ugualmente promesse e consideriamo tutte le altre manifestazioni dello Spirito Santo come parte della Scrittura su cui si edifica la Chiesa: ad essa, infatti, è stato inoltre inviato il medesimo Spirito per rendere operanti tutti i doni, nella misura in cui il Signore li ha distribuiti a ciascuno. Di conseguenza noi non solo registriamo i nuovi esempi della fede, ma li rinnoviamo attraverso la lettura a gloria di Dio, perché non capiti che in qualche modo debolezza o scoraggiamento nella fede portino a ritenere che

soltanto presso gli antichi la grazia della divinità sia stata operante nel dono dei martiri e delle rivelazioni, quando è vero che Dio attua sempre quel che ha promesso come testimonianza per chi non crede e come beneficio per chi crede. E noi pertanto ciò che abbiamo udito e toccato con mano lo annunciamo anche a voi, fratelli e figlioli, affinché voi che siete stati presenti ripensiate alla gloria del Signore e voi che ora ne venite a conoscenza con l'ascolto possiate entrare in comunione con tutti i santi martiri e per mezzo loro con il Signore nostro Gesù Cristo, cui è splendore e onore nei secoli dei secoli. Amen».

Lo sviluppo della pneumatologia fra II e III secolo

Un articolo di Simonetti del 1980 proponeva all'attenzione degli studiosi il caso della pneumatologia tra III e IV secolo: in stasi in oriente dopo Origene ma in netto "regresso" in occidente dopo Tertulliano. Avanzava così un'ipotesi sulle possibili cause, ma contemporaneamente conia una cifra destinata a notevole fortuna⁹. Lo sviluppo della riflessione trinitaria – e dunque anche pneumatologica – fra II e III secolo è comunque connesso, oltre che ai contesti liturgico¹⁰ e profetico già evidenziati nei testi più antichi, al confronto-scontro con le posizioni dello **gnosticismo**¹¹ e alla - in parte conseguente? - impostazione della *Logoschristologie*.

Nella riflessione cosmologica intertestamentaria ha infatti largo spazio la riflessione sulla parola-sapienza-spirito con cui Dio crea (cfr Gen 1): questi temi sono presenti anche nella cristologia¹² (inni neotestamentari di Gv Col Ef) e fortemente sviluppati nello gnosticismo. Confluiscono dunque nella cristologia del Logos, a volte accompagnata da una riflessione sulla Sapienza, e nella relativa speculazione gnostica che descrive i diversi aspetti del pleroma¹³. In Teofilo di Antiochia lo schema è esposto in modo esemplare:

(*Ad Autolico*, II,10) : «Avendo dunque Dio il suo Logos immanente nelle sue viscere (*en tois idiois splanchnois*) lo generò insieme alla sua Sapienza prima di tutte le cose. Ha avuto questo Logos come

⁹Manlio Simonetti, *Regresso della teologia dello Spirito Santo in occidente dopo Tertulliano* in Augustinianum 20 (1980) 655-669. L'articolo è riprodotto anche nella raccolta M. Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, [SEA 98] Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2066, 33-45. L'ipotesi è quella della responsabilità montanista: di fronte a una posizione che ha preoccupato la pax ecclesiale il risultato potrebbe essere stato quello di rimuoverne per intero i temi. Si potrebbe osservare tuttavia come la seconda generazione della nuova profezia testimoniata da Tertulliano in Africa sia fortemente legata anche a temi rigoristi ed encratici, condannati ma poi ripresi più della pneumatologia, come potrebbe testimoniare la simpatia di Girolamo. Ma questa è un'altra storia: qui è soprattutto la constatazione dell'assenza e la sua interpretazione come regresso che interessa.

¹⁰ Interessanti due epiclesi, una per l'unzione prebattesimale (unica nelle chiese siriane) e una per l'eucarestia, negli Atti di Giuda Tommaso (Siria, III secolo): "Vieni, santo nome di Cristo, Vieni potenza della grazia che dimori in alto. Vieni, grazia perfetta; vieni dono sublime. Vieni, comunicatrice di benedizione. Vieni rivelatrice dei misteri nascosti. Vieni madre delle sette case, il cui riposo è nell'ottava casa. Vieni messaggera di riconciliazione e mettiti in comunione con le menti di questi giovani" (27, Moraldi 339): "Vieni dono sublime, vieni grazia perfetta! Vieni rivelatore dei misteri tra i profeti eletti! Vieni annunziatore delle lotte del suo apostolo, nostro valoroso atleta! Vieni tesoro della maestà! Vieni prediletto della misericordia dell'altissimo! Vieni silenzioso rivelatore dei misteri del Sublime! Vieni espressione delle cose nascoste e manifestatore delle opere del nostro Dio! Vieni segreto datore della vita ed espositore delle tue azioni! Vieni datore di gioia e di riposo di quanti si uniscono a te! Vieni potenza del Padre e sapienza del Figlio giacché noi tutti siamo una persona! Vieni e partecipa con noi in questa eucaristia che celebriamo, in questa offerta che presentiamo e in questa commemorazione che facciamo" (50, Moraldi 356).

¹¹ Per il dibattito sul rapporto gnosticimo-cristianesimo cfr M.Simonetti, *Gnosticismo e cristianesimo* in *Vet. Christ.* 28 (1991), 337-374.

¹² Alla base di questa concezione si trova l'interpretazione dei testi e delle tradizioni giudaiche su Sapienza, Parola, Legge, Shekinah, Ruah attestata anche negli scritti neotestamentari (cfr. Col 1,1-15; Gv 1, 1-18), che si inseriscono in un più ampio contesto sia di attenzione ai primi capitoli di Genesi che di già avviato dialogo con l'ellenismo. La figura cioè della Sapienza di Prov 8,22-31 (testo principale, accanto alle successive letture di Siracide e Sapienza) viene accostata alla lettura di Gen 1,1ss: l'architetta attraverso cui Dio crea e ordina il mondo è Sapienza-Parola (e Dio disse...).

¹³ Gli eoni che compongono il pleroma rappresentano con linguaggio mitologizzante le caratteristiche del Logos o comunque del rapporto fra la divinità "al di là di tutto" e il resto della realtà.

ministro di tutto quello che per mezzo di lui ha creato, per mezzo di lui ha creato tutte le cose. Questi è detto Principio (*archê*), perché governa (*archei*) e signoreggia tutto ciò che è stato fatto per mezzo di lui. Questi dunque, che è Spirito di Dio e Principio e Sapienza e Potenza dell'Altissimo (*pneuma Theou kai archê kai sofia kai dynamis thes ypsistou*), è sceso sui profeti e per mezzo di loro ha detto ciò che riguardava la creazione del mondo e tutto il resto. ... **Prov 8, 27-29; Gen 1,1**».

La parola greca *logos* indica la "parola" e anche la "razionalità". Permette perciò di sviluppare nel senso di "parola ordinatrice, potenza razionale" l'equivalente giudaico (*dabar, memrà*) che indica una parola-evento, una parola "che opera". In un contesto di confronto con il pensiero ellenistico si presentava particolarmente appropriato e in questo senso è utilizzato nel giudaismo alessandrino (cfr Filone). In particolare la categoria di *logos* trova rispondenza nella riflessione medioplatonica in cui tra il Sommo Dio, che è Uno e semplice, e il cosmo, mutevole e molteplice, si trova appunto il Logos, come principio intermedio e "pensiero di Dio" che regola e ordina il cosmo. La categoria di *logos* tende ad assorbire ogni possibile mediazione fra Dio e il cosmo: dà spesso origine a schemi "binari". Si può esemplificare questa tendenza osservando gli scritti di Giustino: nei passaggi in cui riporta la tradizione ecclesiale, soprattutto liturgica, usa uno schema trinitario (cfr 1Apologia 61-67), ma quanto spiega secondo il proprio schema utilizza solo la categoria di Logos. Si trovano però accanto a questi anche schemi "ternari" che non assommano nel *logos* le caratteristiche della sapienza-spirito, ma le distinguono, prevalentemente sulla base di categorie di tipo giudaico¹⁴.

Il fatto che nel linguaggio mitologico gnostico lo Spirito-Sophia sia l'èone femminile che causa il disordine intradivino e dunque la caduta e la degradazione di un elemento divino e la conseguente, negativa, creazione della materia, può aver influenzato in maniera negativa lo sviluppo di questa prospettiva nell'ambito della "grande chiesa"¹⁵.

In questa complessità e pluralità di prospettive si inserisce anche la riflessione di quelli che consideriamo i "grandi" padri tra II e III secolo: Ireneo, Origene, Tertulliano.

Ireneo

La prospettiva di Ireneo si caratterizza per la visione di una complessiva economia, un'unica storia della salvezza, operata dal padre per mezzo del Figlio nello Spirito santo. Un luogo di elaborazione di questa visione (da lui formulata in funzione antignostica) è l'esperienza battesimale:

- "Noi dobbiamo mantenere inalterata la regola della fede (cfr AH I,1,20; I,9,5) e adempiere i comandamenti di Dio credendo in lui, temendolo come Signore e amandolo come Padre (...) come ci hanno comunicato i *presbiteri*, discepoli degli Apostoli. Innanzi tutto la fede ci invita con insistenza a ricordare che abbiamo ricevuto il **battesimo** per la remissione dei peccati nel nome di Dio Padre e nel nome di Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato, morto e risuscitato e nello Spirito santo di Dio; che il battesimo è sigillo della vita eterna, la nuova nascita in Dio, cosicché non siamo più figli di uomini mortali, ma di Dio eterno e indefettibile (*Epid. 3*)... **Perciò sopra tutte le cose è il Padre, ma con tutte è il Verbo, perché per suo mezzo il Padre ha creato l'universo; e in tutti noi è lo Spirito (cfr Ef 4,16) che grida Abbà ed ha plasmato l'uomo a somiglianza di Dio (5)** ... ecco l'ordine della nostra fede, il fondamento dell'edificio e la base della nostra condotta ... Per questo il battesimo che ci fa nascere di nuovo passa attraverso questi tre articoli e ci consente di rinascere a Dio Padre tramite suo Figlio e nello Spirito Santo. Perciò coloro che portano lo Spirito di Dio sono condotti al Verbo, cioè al Figlio, che li accoglie e li presenta al Padre e il Padre dona loro l'incorruttibilità. Senza lo Spirito santo non si può vedere il Verbo di Dio e senza il Figlio nessuno può accostarsi al Padre, perché il Figlio è la conoscenza del Padre e la conoscenza del

¹⁴ M.Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, in *Studi sulla cristologia tra II e III secolo* (SEA 14) Augustinianum Roma 1993, 71-107.

¹⁵ Il riferimento è ancora in primo luogo a M. Simonetti, *Il regresso della teologia dello Spirito santo in Occidente dopo Tertulliano* in *Augustinianum* 20 (1980) 655ss. Cfr anche C.Nardi, *Lo Spirito Santo nella prima età patristica tra giudeocristianesimo e gnosticismo. Aporie e fondamenti* in *Rivista di ascetica e mistica* 68 (1999) 473-499.

Figlio avviene tramite lo Spirito santo. Ma il Figlio, secondo la benevolenza del Padre, dispensa come ministro lo Spirito a chi vuole e come il Padre vuole (7)

• "In effetti così devono comportarsi i credenti per il fatto che in loro abita continuamente lo Spirito santo dato da lui nel battesimo e custodito da chi l'ha ricevuto a patto di vivere nella verità, nella santità, nella giustizia e nella pazienza. La risurrezione infatti dei credenti è anche opera di questo Spirito, quando il corpo riceve nuovamente l'*anima* (un'unica parola in armeno significa sia anima che spirito) e con questa viene risuscitato in virtù dello Spirito santo e introdotto nel regno di Dio " (42).

Questi testi, di cui si possono trovare numerosi paralleli nell'opera più impegnativa, L'Adversus haereses¹⁶, presentano l'opera dello Spirito in funzione soteriologica¹⁷. Accanto a questi, altri testi affiancano una visione cosmologica, come quelli che utilizzano il cosiddetto schema "delle due mani", già alluso in Teofilo: le mani con cui Dio plasma l'uomo di Gen 2,7 sono il verbo e lo Spirito (AH IV,20,1.6; V,1,3;5,1); nel contesto inoltre della polemica su chi siano gli *spirituali*, Ireneo elabora una visione antropologica tricotomica (sulla scorta di 1Ts 5,23) e chiarisce che l'uomo in quanto creatura è *immagine* ("del Verbo che si incarna") ma riceve la *somiglianza* mediante lo Spirito (AH V,6,1), per questo diventa spirituale e "tempio di Dio, abitazione dello Spirito, membra di Cristo".

L'azione dello Spirito è inoltre importante anche in prospettiva ecclesiologica: è lo Spirito che dona alla Chiesa i *carismi* (sulla base di 1Cor 12, 28 e 12,11 "Dio ha posto nella chiesa apostoli, profeti e dottori e ogni altra manifestazione dello Spirito, III,24,1) e una perenne giovinezza, è nella chiesa il soffio di vita di Gen 2,7 per ogni uomo, così che la chiesa ha nello Spirito il suo luogo, che la fonda e la supera (ubi enim ecclesia, ibi Spiritus Dei et ubi Spiritus Dei illic ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas, III.24,1). In questa dimensione si evidenzia la radice pneumatica dei compiti ecclesiali, in cui il *presbyter apostolorum discipulus* esercita il suo compito secondo lo Spirito se interpreta le Scritture in armonia con lo Spirito che le ha ispirate¹⁸.

Tertulliano

Il contributo maggiore di Tertulliano alla pneumatologia proviene, come è comprensibile, dalla fase montanista nella sua vicenda. Tuttavia anche i testi del periodo precedente riportano la comprensione comune nella chiesa cartaginese. Un esempio di questa prima fase si può vedere nel *De baptismo*, in cui, analogamente a quanto visto in altri contesti ecclesiali, la celebrazione è trinitaria e vede anzi un ruolo specifico dello Spirito. In particolare si può ricordare l'interpretazione tipologica dello Spirito che "si libra sulle acque" di genesi messa in relazione con l'invocazione allo Spirito sulle acque battesimali. In questo contesto lo Spirito è compreso, alla maniera stoica, come una "materia" sottilissima che può quindi pervadere le acque senza snaturarsi (6,1; cfr 19,2).

L'opera più significativa a questo proposito è comunque l'Adversus Praxean, databile nel: Tertulliano si dichiara ormai "separato dagli pschici" proprio per la "agnitio et defensio Paracleti" (1,6). L'occasione sembra il riflesso a Cartagine di questioni che, provenienti dall'Asia, avevano coinvolto Roma. Il personaggio di Prassea, non facilmente identificabile, avrebbe portato in occidente insieme alla dottrina monarchiana il sospetto antimontanista:

"Ita duo negotia Praxeas Romae procuravit: prophetiam expulit et haeresim intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit" (1,5).

¹⁶ "Potens est enim in omnibus Deus, visus quidem tunc per Spiritum propheticum, visus autem et per Filium adoptivum, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter: Spiritu quidem praeparante in Filium Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in vitam aeternam" (AH IV,20,5).

¹⁷ E' anche ispiratore delle Scritture (III,6,5); dono divino maestro ispiratore forza santificante (III,12,1; 16,1,9; 17,1,2); "comunicatore di Cristo, caparra di incorruttibilità conferma della nostra fede e scala dell'ascensione al cielo"(III,24,1).

¹⁸ Cfr G.Laiti, *Posuit Deus in ecclesia. I ministeri nella chiesa secondo Ireneo di Lione* (prossima pubblicazione). Id, *Il discepolo spirituale interprete delle Scritture (Ireneo, Contro le Eresie IV,33)*, in *Historiam perscrutari*, Miscellanea in onore di O. Pasquato, LAS, Roma 2003, 519-536.

Si tratta di un'opera di grande importanza, anche se non tutte le intuizioni trinitarie che vi sono contenute (cfr l'uso del termine *persona*) avranno seguito immediato nella teologia latina. Oltre ai frequenti passaggi in cui la prospettiva è sempre “declinata a tre”, sia attraverso le immagini, sia attraverso i testimonia, sia attraverso i termini tecnici conati per l'occasione (es forma *gradus persona*). Questa “regula fidei” è per Tertulliano insegnata dal Paraclito, “deductorem omnis veritatis” (2,1)

Felicemente Tertulliano espone la relazione di derivazione dal Padre per la mediazione del Figlio e il “necessario” legame che si deve porre tra ciò che si manifesta nella storia della salvezza e la realtà intratrinitaria (nesso *oikonomia/dispositio* e *dispensatio*):

“Ceterum qui Filium non aliunde deduco sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem a Patre consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere monarchiam quam a Patre Filio traditam in Filio servo? **Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit quia Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium.**

Vide ergo ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem eius evertis in tot nominibus constitutam in quot Deus voluit” (4,1-2)

Felice anche un passaggio verso la conclusione dell'opera, in cui le tematiche ispirate alla “nuova profezia” sono espresse in modo ben più ampiamente condivisibile:

“Egli (il Figlio) è colui che distribuì il dono ricevuto dal padre, lo Spirito Santo, la terza persona della divinità e il terzo grado della maestà, il banditore di un'unica monarchia ma anche l'interprete dell'economia, per coloro che accolgono le parole della sua nuova profezia, il maestro di ogni verità, la quale è nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo secondo la rivelazione cristiana” (30,5).

Lo Spirito, perciò, “guida verso la verità tutta intera” ma sempre in riferimento a Cristo (non a se loquitur... sed quae mandantur a Christo, virg. vel 1,7; Paraclitus restitutorem potius quam institutorem, monog 4,1). Nella visione *montanista*, infatti, le nuove indicazioni riguardano il piano della prassi, la *disciplina* ecclesiale (monog 2,1-4)¹⁹.

Origene

Nella prefazione del *peri archon* Origene distingue i dati che provengono dalla regola della fede da quelli affidati ai fedeli perché si esercitino nella ricerca e nell'amore di Dio. C'è un passaggio anche sullo Spirito santo:

“Infine gli apostoli associarono in onore e dignità al Padre e al Figlio lo Spirito Santo: A proposito di questo non è chiaramente precisato se esso sia generato o ingenerato; se anche lui debba essere considerato figlio di Dio oppure no: tali questioni debbono essere approfondite, per quanto è possibile, sulla base della sacra scrittura e con acuto esame. Invece nella chiesa si professa con la massima chiarezza che lo Spirito Santo ha ispirato tutti santi profeti e apostoli e che non c'è stato uno spirito negli antichi e un altro in quelli che sono stati ispirati all'avvento di Cristo (PA Praef 4).

Alla questione è interamente ed esplicitamente dedicato I,3: in questo capitolo Origene ricerca nella Scrittura le caratteristiche dello Spirito perché, afferma, “l'esistenza dello Spirito Santo nessuno l'ha potuta neppure sospettare” al di fuori di coloro che l'hanno trovata testimoniata nelle Scritture. Può perciò affermare: **“Ogni conoscenza del Padre si ha per rivelazione del Figlio nello Spirito santo”**.

Nel denso passaggio merita una menzione particolare il ricorso a due schemi diversi, in certo modo complementari (cfr Simonetti). Uno, è quello (detto a volte “triangolare”) che vede due “figure”, quasi speculari, rivolte verso Dio e verso il mondo. Sono nell'interpretazione spirituale i

¹⁹ G. Scarpata, *Introduzione*, in Tertulliano, *Contro Prassea* (CP 12), SEI Torino 1985, 7-137.

due serafini del testo di Isaia 6: “ha detto un Hebraios che sono il Figlio e lo Spirito santo” (ripreso in IV,2,14).

Accanto a questo uno schema secondo cui si distingue il Padre, creatore e principio di tutte le cose; il Logos, principio di razionalità di tutti gli esseri spirituali, lo Spirito Santo, presente in tutti i santi. Ovviamente questi passaggi devono essere valutati tenendo conto della prospettiva dinamica della teologia di Origene e in ogni caso a prescindere dalle opzioni postnicene in merito alla terminologia trinitaria.

Accanto a queste prospettive propriamente trinitarie, è necessario ricordare anche (cfr IV 2,14) che la Scrittura ispirata dallo Spirito può essere interpretata solo con l'aiuto dello Spirito e questo diventa dinamismo di “progresso”, tema fondamentale nella antropologia *spirituale* origeniana. Nelle omelie i riferimenti sono moltissimi:

“Anche tu, se accenderai la lucerna, se ricorrerai all'illuminazione dello Spirito santo e nella sua luce vedrai la luce, troverai in te la dracma: giacché in te è stata posta l'immagine del re celeste. Quando Dio da principio fece l'uomo, lo fece a sua immagine e a sua somiglianza, e pose questa immagine non all'esterno, ma dentro di lui (..) Il Figlio di Dio è il pittore di questa immagine: e poiché tale e così grande è il pittore, la sua immagine può essere oscurata dall'incuria, ma non può essere cancellata per la malvagità. Infatti l'immagine di Dio rimane sempre, anche se tu vi sovrapponi l'immagine del terrestre” (*Om Gen XIII,4*)

Verso Costantinopoli I

Gli scritti di cui in particolare ci occupiamo sono stati realizzati nei 20 anni circa che vanno dalla redazione delle epistole di Atanasio ai *sinodi* di Costantinopoli ed Aquileia²⁰. Questi testi rappresentano l'emergenza dogmatica del problema e sono eco di conflitti ecclesiali, ma propongono una pneumatologia che va al di là di queste due coordinate, nel senso che per rispondere alla controversia in corso attingono a un più vasto patrimonio di esperienza ecclesiale, cui danno voce "ufficiale" e tematizzazione dogmatica. Basterebbe a questo proposito ricordare le catechesi prebattesimali di Cirillo di Gerusalemme e il ciclo mistagogico della stessa chiesa (forse di Giovanni) o gli scritti di Efrem il Siro per Nisibi ed Edessa. Inoltre la tematica pneumatologica compare anche negli scritti "sulla Trinità" (es, Ilario di Poitiers; Mario Vittorino) e viene trattata anche dopo Costantinopoli (es dialoghi pseudoatanasiani e "Contro i Macedoniani" di Teodoro di Mopsuestia, nel 392).

Uno sguardo sintetico alle date:

Atanasio 359 (356-362)	
Didimo 375 circa	Basilio 374-5
Ambrogio 381 primavera	Gregorio di Nazianzo 381 (maggio/luglio Costantinopoli, sett. Aquileia)
	Teodoro di Mopsuestia 392
Agostino (trin) 393/420ss	

Alessandria: Atanasio e Didimo

Si è soliti far coincidere l'inizio del dibattito sullo Spirito Santo con la redazione delle "epistole a Serapione" di Atanasio²¹. L'autore stesso allude a un *dossier* di testi e argomenti inviatogli da Serapione e dice di «trovarsi a vivere nel deserto» (I, 1,1; I,33,1): si tratta del terzo periodo di esilio a cui è costretto, a causa dell'imperatore Costanzo di tendenze spiccatamente ariane. L'esilio-fuga (i primi lo condussero in occidente) iniziò nel 356: Atanasio si rifugiò presso i monaci del deserto egiziano e vi restò fino al 362, quando durante il breve regno di Giuliano la pressione filoariana si allentò. Questo è dunque il periodo ampio all'interno del quale va posta la redazione delle lettere, anche se la datazione più frequente tende a collocarle con ancora maggior

²⁰ E.Cavalcanti, *Lineamenti del dibattito sullo Spirito Santo. Da S.Basilio al Concilio di Costantinopoli del 381*, in *Spirito Santo e catechesi patristica*, LAS Roma 1983, 75-92; B.Studer, *La recezione della pneumatologia...*, in *Spirito, eschaton, storia* a cura di N.Ciola, Mursia Roma 1998, pp. 19-33; Ch.Pietri, *Le débat pneumatologique à la veille du Concile de Constantinople (358-381)* in *Credo in Spiritum Sanctum*, 55-88; J.Wolinski, *La pneumatologie des Pères Grecs avant le Concile de Constantinople I*, ibidem, 145-162.

²¹ Atanasio, *Lettere a Serapione. Lo Spirito Santo*, a cura di E.Cattaneo (CTP 55), Città Nuova, Roma 1986; Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion*, Introduction et traduction par J.Lebon (Sch 15) Cerf Paris 1945.

precisione intorno al 359. E' importante ricordare che in quello stesso periodo Atanasio scrisse anche l'*Apologia contro gli Ariani*, l'*Apologia a Costanzo*, l'*Apologia de fuga sua*, la *Storia degli ariani indirizzata ai monaci* e quel capolavoro ricordato come "best-seller dell'antichità" che è la *Vita di Antonio*.

La tradizione manoscritta conosce quattro lettere, anche se la II e la III sono da ritenersi due parti di un unico scritto. La seconda parte della IV ha anche una tradizione indipendente ed è stata anche considerata come un trattatello sulla bestemmia contro lo Spirito santo, ma potrebbe comunque esser confluita nella lettera.

I lettera:

argomento: scrivevi... come alcuni che hanno abbandonato gli Ariani a causa della loro bestemmia contro il Figlio di Dio continuano però a non pensare rettamente circa lo Spirito Santo.

dicono (tropikoi) Essi sostengono che non solo è creatura, ma anche che è uno degli angeli ministranti e che differisce dagli altri angeli solo di grado (I,1,2)

testi biblici:

- **Amos 4,13** (Abbiamo letto, rispondono, nel profeta Amos che Dio dice questo: Ecco sono io che consolido il tuono e creo lo Spirito e annunzio agli uomini il suo Cristo; Sono io che faccio l'alba e l'oscurità e che cammino sulle sommità della terra. Signore Dio onnipotente è il suo nome". Questo passo ci ha indotto a dare retta agli Ariani quando dicono che lo Spirito Santo è creatura" (I,3,2)²²
- **1Tim 5,21** (costoro veramente tropikoi... trovano altri tropoi . Così stravolgono anche il detto dell'Apostolo... Ti scongiuro davanti a Dio e a Gesù Cristo e agli angeli eletti di custodire queste cose senza prevenzione, non facendo nulla per provocazione" (I,10,4)

persistono (tropikoi) "Se non è creatura né uno degli angeli, ma procede dal Padre, allora anch'egli è figlio, e così ci sono due fratelli, lui e il Verbo. E se è fratello, questi come può essere unigenito? Oppure, come mai non sono considerati uguali, ma l'uno è nominato dopo il Padre e l'altro dopo il Figlio? Inoltre, se ha origine dal Padre, come mai non è detto pure lui generato o figlio, ma semplicemente Spirito Santo? Se

²² Il testo ebraico va tradotto: «e manifesta all'uomo il suo pensiero». La parola ebraica *seach* è un *hapax*, assimilato quanto al significato alla forma piuttosto frequente *sîach*. La radice esprime spesso una comunicazione sapienziale e Amos potrebbe usarla per indicare la deliberazione e la conseguente sentenza del Dio giudice di tutta la terra. La LXX riporta tuttavia *christon*.

invece lo Spirito è del Figlio, allora il Padre è nonno dello Spirito”²³

(I,15,1).

Risposte:

(ai singoli luoghi, esegesi dei testi e confutazione logica)

- dossier biblico (I,21,5ss è “da Dio, santifica, rinnova, vivifica, è unzione e sigillo, divinizza, è immagine del Figlio e proprio del Figlio, è immutabile, riempie la terra, è unico)
- la tradizione della chiesa (battesimo, carismi, Scrittura) I,28

La **II** e la **III lettera** sono due parti di un unico scritto, in risposta alla richiesta di qualcosa di più sintetico sull’argomento. In maniera significativa Atanasio inizia il discorso con un riepilogo della questione cristologica (la II lettera, appunto): anche se nella seconda parte (la III lettera) si scusa della digressione, tale procedimento sembra rivelare che l’interesse prevalente di Atanasio è comunque legato alla prospettiva nicena.

La **IV lettera** nella prima parte presenta una sintesi delle questioni già trattate. Nella seconda (o appendice: anche se si tratta di un frammento epistolare non c’è la certezza che faccia parte della stessa lettera) fa l’esegesi di **Mt 12,24-32**, che termina con l’affermazione che la bestemmia contro lo Spirito non sarà perdonata. Atanasio sintetizza la posizione di Origene (PA I,3,5-7) e riporta quella simile di Teognosto, non altrimenti nota: si tratterebbe del peccato dopo il battesimo, che non può ricevere perdono. La sua opinione è diversa: al di là dell’evoluzione della prassi penitenziale, ritiene che essendo il battesimo “nella Trinità” il peccato successivo ad esso riguardi tutta la Trinità e non unicamente lo Spirito. In questo caso la prospettiva prevalentemente cristologica lo conduce ad un’esegesi più “moderna” della pericope evangelica: attribuire a Beelzebul l’operato di Cristo è negare radicalmente la sua realtà di Figlio e questa è la “bestemmia contro lo Spirito” (naturalmente sempre nell’ottica di quello che può essere chiamato “principio niceno”, che distingue in Cristo, in funzione antiariana, l’aspetto umano e le sue operazioni da quello divino)

E’ interessante segnalare che sia nelle *lettere festali*²⁴ che nella *vita di Antonio*²⁵ non compaiono espliciti riferimenti allo Spirito Santo. Nelle lettere che invece Antonio avrebbe scritto

²³ Il procedimento logico dell’argomentazione fa concludere a Cattaneo (in accordo con Bate) che il significato dell’espressione “tropici” non sia da individuare nell’uso figurato della scrittura (Lebon, Cavalcanti), ma nella predilezione per la dialettica argomentativa, per cui traduce “sconnessi”, per indicare il fallimento della loro pretesa concatenazione logica. In effetti l’esegesi che propongono sembra essere più “letterale” che tropologica, ma l’espressione sembra comunque legata all’uso della Scrittura. In ogni caso il termine non compare più, né nelle altre lettere di Atanasio, né nelle polemiche posteriori e relative censure.

²⁴ Atanasio di Alessandria, *Lettere festali*, a cura di A. Camplani, Paoline, Milano 2003: fa eccezione la LF 25 databile nel 353, che mette in relazione l’unzione e il pane vero che viene dal cielo e attribuisce l’unzione al “carisma dello Spirito santo”. Camplani (op.cit, nota 11 p 454) esclude che si tratti di qualcosa di diverso da un riferimento tipologico tradizionale: in ogni caso un unico ricorso sarebbe un po’ poco per parlare di presenza di un tema. Negli anni corrispondenti all’esilio e dunque alla redazione delle *epp* a Serapione le lettere festali non furono inviate (mancano totalmente dal 358 al 363), però neanche in quelle posteriori appaiono temi pneumatologici.

²⁵ Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio*; Antonio abate, *Detti –lettere*, a cura di L.Cremaschi, Paoline Milano 1995.

in copto²⁶ sono molteplici i riferimenti allo Spirito e alla sua azione nella vita del monaco, caparra dei corpi spirituali dati in dono nella resurrezione. Certo la tradizione testuale delle lettere è complessa - nonostante ci sia un largo accordo sulla loro autenticità (Cremaschi, 86, con bibliografia) – e dunque ci possono essere dei dubbi anche sulla loro effettiva datazione. In ogni caso la dimensione pneumatologica le percorre interamente e non è limitata a semplici accenni, inseribili anche in un secondo momento. Bisogna tuttavia ricordare che in tutta questa vicenda le posizioni sfumano facilmente l'una nell'altra: non è detto che chi maggiormente vive un'esperienza dello Spirito sia immediatamente disposto a parlarne in termini di "ipostasi". Evidentemente, vale anche il contrario, l'affermazione dogmatica può non interferire immediatamente con l'impostazione spirituale.

Dal sinodo di Alessandria del 362 proviene il *Tomus ad Antiochenos*, testo "sinodale" presente anche fra gli scritti di Atanasio. Nel tentativo di far chiarezza nell'uso che le diverse "parti" facevano di *ousia* e *hypostasis* il linguaggio utilizzato è sempre trinitario e include anche lo Spirito Santo.

Didimo il Cieco

«Il mio Didimo ha l'occhio della Sposa del Cantico dei Cantici e lo sguardo luminoso che Gesù chiede ai suoi di sollevare sulle messi biondegianti; vede molto più lontano e ci rende ragione dell'antico costume di chiamare *Veggente* il profeta».

Così si esprime Girolamo nel prologo alla sua traduzione del *De spiritu sancto* di Didimo, condotta non senza "malizia", per mostrare il debito di Ambrogio nei confronti dell'alessandrino.

Didaskalos alessandrino, probabilmente nella famosa scuola di quella chiesa, ne sviluppa i tratti, a differenza di Atanasio, che non osteggia il *didaskaleion* ma non ne adotta linguaggio e metodologia. Diventato cieco da bambino, aveva tuttavia una profondissima conoscenza della Scrittura, che ricordava a memoria, e svolgeva il suo insegnamento commentando i testi e rispondendo alle domande degli uditori, come testimoniano i papiri ritrovati a Tura²⁷. Girolamo e Rufino furono fra i suoi ascoltatori, Palladio un suo ammiratore. Sia Palladio che Rufino affermano che Antonio, l'*abba* del deserto, si recò più volte ad incontrarlo nella sua *cella* in Alessandria e che una volta lo avrebbe così consolato: «Tu hai gli occhi che hanno gli angeli e con i quali si vede anche Dio» (Rufino, *Hist eccl.* 2,7).

²⁶ Antonio il Grande, *Secondo il Vangelo*, a cura di Matta el Meskin, Qiqiaon, Magnano (BI) 1999.

²⁷ Cfr. M.Simonetti- E.Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato, 1999, 259-264.

Il trattato in questione²⁸ viene datato “attorno al 375”, ma non fornisce al suo interno nessuna indicazione in merito, al di fuori di quelle “negative”: Atanasio, morto nel 373, non è citato esplicitamente, il linguaggio e gli argomenti di Basilio, che scrive nel 374/5, sono assenti. Lo stile è pacato, le posizioni considerate eretiche sono trattate senza animosità, l’esposizione è lenta, “didascalica”, appunto. Gli argomenti di Atanasio sono presenti, spesso sintetizzati o sviluppati (come l’obiezione tratta da Amos, affrontata come un trattato di esegesi, l’obiezione ironica del “nonno”, riportata quasi in appendice).

L’introduzione e la conclusione si richiamano: racchiudono un testo che vuol approfondire il senso della fede - “pietatis sensus” - scrutando le scritture. Le indicazioni all’interno del testo individuano tre blocchi nettamente distinti, a loro volta suddivisibili in sotto-unità. Il primo ha l’aspetto di un trattato teologico unitario, sia pure elaborato “senza fretta”, come usa Didimo; il secondo è praticamente rappresentato da due spiegazioni esegetiche a cui si aggiunge una digressione cristologica; il terzo è piuttosto frammentario ed esamina singole questioni. Quando viene riassunto “il punto” della trattazione l’accento cade sulla realtà divina dello Spirito, ma nella trattazione il punto di vista prevalente appare quello dell’inabitazione dello Spirito nel cuore dei fedeli e della sua azione di guida interiore verso il Figlio.

Anche secondo Hugues Agbenuti [*Didyme d’Alessandrie. Sens profond des Écritures et pneumatologie*, Brepols, Turnout 2011] vi è un legame profondo fra la lettura biblica e l’elaborazione pneumatologica: e questo non solo nel *de spiritu sancto* (di cui Agbenuti si occupa in seconda battuta, per il fatto che è conservato solo nella traduzione di Girolamo) ma anche negli altri scritti di Didimo, soprattutto l’opera sulla Trinità

Uno schema sintetico:

Introduzione (1-9) e conclusione(277)	<p>pietatis sensum... studii quippe nostri fuit, de sanctis scripturibus disserentibus, pie intelligere quae scripta sunt 277</p> <p>inammissibilità della bestemmia contro lo Spirito; necessità di chiarire cosa dice la Scrittura in merito; i fratelli chiedono spiegazioni. Solo la Scrittura ne tratta.</p>
l 10-174	<ul style="list-style-type: none"> • ipsa igitur vox spiritus sanctus non vacua appellatio est sed subiacentis essentiae demonstratix 10: Amos e “articolo”: 65-73 • semper cum Patre et Filio... quam cum utroque habeat indifferentia (74) <p>95: relazione fra immagine e sigillo</p>

²⁸ Ampia introduzione di Doutrelau in SCh 386, 17-132. Per il confronto con alcuni passaggi del *De Trinitate* a lui attribuito, G. Bentivegna, *L’effusione dello Spirito Santo nel pensiero di Didimo il Cieco*, in *Credo in Spiritum Sanctum...*, I, 209-217.

	<ul style="list-style-type: none"> • “opera”: carismi, battesimo, apostolato, cuore dei credenti (96-109) • iste Spiritus consolator missus a Filio... etenim Filius missus a Patre non separatur ab eo... Spiritus a Patre egredi...111-130... dominus... deus • 132-145: esegesi di Gv 15,26 • 164-174: esegesi di Gv 16,12-15
175-230	<ul style="list-style-type: none"> • 175-196: esegesi di Rom 8,4-17 • 197- 225 esegesi di Is 63,7-12 • 226-230 dominicus homo
231-277	<ul style="list-style-type: none"> • ad reliqua: in particolare i molteplici significati di <i>spiritus</i>

Basilio

... ad Anfiloquio, vescovo per i santi di Iconio

«Di recente, mentre pregavo col popolo, terminavo la dossologia a Dio Padre in due diversi modi, talora dicendo “insieme al Figlio, con lo Spirito Santo”, talora invece dicendo “per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo”. Alcuni dei presenti lo osservarono e ci accusarono... » (SpS I,3)

Questa la motivazione conflittuale per la redazione della lettera ad Anfiloquio: il riferimento è alla celebrazione della memoria di martiri locali nel settembre 374 (*epp* 100; 176), la redazione è completata nel 375 (*ep* 231). Basilio richiede la firma di Anfiloquio e degli altri vescovi della provincia, segno dell'importanza che annette alla questione e della delicatezza della propria posizione.

In realtà il dibattito aveva radici più remote. Gregorio di Nazianzo (*ep* 58, a Basilio) qualche anno prima (372/3) riporta la lamentela di un monaco presente sempre alla celebrazione di S. Eupsichio. In questo caso si rimproverava a Basilio di esser stato troppo reticente a proposito della divinità dello Spirito. A monte si intravede la vicenda dei rapporti fra Basilio ed Eustazio di Sebaste: secondo Dörries i capitoli 10-27 del *de SpS* sarebbero il resoconto del dibattito del 372 fra i due. In ogni caso tre lettere di quegli anni mostrano la questione già impostata: la 105 (alle diaconesse figlie di Terenzio) e la 159 (ad Eupaterio e alla figlia) e la 125, che contiene la professione di fede fatta sottoscrivere da Eustazio e in seguito da lui stesso rinnegata.

Il fronte pneumatomaco si rivela infatti composito; da una parte gli ariani radicali sulla scia di **Eunomio di Cizico**, estendono a maggior ragione allo Spirito quanto riservavano al Figlio: è

inferiore e dissimile quanto all'essenza (anomei). Su questo fronte Basilio si era impegnato proprio insieme ad Eustazio: nell'ep 223, successiva alla rottura fra i due, gli ricorda che insieme avevano impostato la confutazione di Eunomio, che sarebbe servita di base per la discussione del sinodo di Lampsaco del 364. Il III libro del *C.Eunomio* è interamente dedicato allo Spirito Santo (forse è stato scritto, però, qualche mese dopo: Sesbüé, SCh 299,44) e confuta le posizioni anomee:

- la differenza di ordine e di dignità non implica differenza di natura;
- i nomi Santo, Spirito e Paraclito lo mostrano dalla parte della divinità;
- allo stesso modo, le operazioni
- l'abitazione dello Spirito in noi è "divina"
- non è generato, ma appartiene alla Trinità
- risposta su Amos 4,13 e Gv 1,3

Dall'altra parte però si stacca fra gli omeusiani un gruppo che richiamandosi non alla dialettica ma alla tradizione non accettano assolutamente che si parli di "divinità" dello Spirito. Bisogna considerare che Basilio era fortemente legato a **Eustazio** per la visione radicale e ardente della vita monastica propugnata da questi. A questo proposito il sinodo di Gangre (341) di cui resta solo una lettera sinodale e il resoconto di Sozomeno, presieduto da Eusebio di Nicomedia aveva condannato gli eccessi ascetici degli "eustaziani": Eustazio è comunque eletto vescovo di Sebaste in Armenia nel 357²⁹.

Sulla scia di Eustazio si sviluppa il movimento detto messaliano, nella cui tradizione si colloca il *corpus* di Macario-Simeone (*Omelie; Grande lettera*): è di grande interesse rintracciare i temi comuni, pur nella polemica che li ha opposti, fra i Cappadoci (cfr Gregorio di Nissa, nel *De Instituto Christiano*) e questi rappresentanti di un monachesimo radicale.

"E' necessario che siamo battezzati come siamo stati istruiti, che crediamo come siamo stati battezzati, che glorifichiamo, come abbiamo ricevuto la fede, il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo" (ep 125,3)

Schema sintetico dei temi presenti nello scritto:

Introduzione (1-3):	l'episodio delle dossologie (metà - syn / dià)
4-8 obiezioni: dalla formula con <i>technê</i> si ricavano le nature	<ul style="list-style-type: none"> • Le cause e le rispettive espressioni (il Figlio sarebbe strumento; lo Spirito tempo o luogo) • L'uso di queste espressioni nella Scrittura non è rigido <u>2-5</u>
la novità e la tradizione...	<ul style="list-style-type: none"> • 6-8: per il Figlio, stesso onore equivale a stessa natura... Non pensiamo dunque l'economia stabilita per mezzo del Figlio come un servizio coatto... ma come una sollecitudine volontaria... nella volontà del Padre (8,18)
9 le nozioni comuni	<ul style="list-style-type: none"> • i nomi dello spirito

²⁹ J.Gribomont, *Saint Basile et le monachisme enthousiaste* "Irenikon" 53 (1980) 123-144

	<ul style="list-style-type: none"> • le sue azioni • come entrare in intimità con lui (cfr 19)
10-27 dicono... <ul style="list-style-type: none"> • 1 Tim 5,21 (13); battezzati in Mosè 14; battezzati nell'acqua 15 • torniamo... inseparabilità • subnumerazione • né schiavo né padrone, ma libero 20 • è solo dono... • glorificare "in" • <i>kerymata kai dogmata...</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • 10-15 il battesimo sull'argomento basti 16 <ul style="list-style-type: none"> • 17-18 connumerazione • <u>19</u>: i nomi; le azioni, la sua azione nell'interiorità (cfr 9) è difficile intuirlo nella contemplazione <ul style="list-style-type: none"> • 27 le dottrine non scritte
La tradizione dei padri	<u>28-29</u>
Conclusione: la situazione delle chiese	30

Nonostante l'ampiezza dei temi trattati e la coerenza delle argomentazioni, Basilio non applica allo Spirito il termine "dio" né il termine "homoousios": questo a partire da un'osservazione di Gregorio viene chiamata l'*economia* di Basilio, cioè la prudenza nell'utilizzo di termini per cercare di salvare il più possibile i rapporti con ambienti eustaziani e tradizionali.

Questa posizione prudente è superata da Gregorio di Nazianzo, che nell'or 31, pronunciata poco prima del concilio, non teme di affermare: "Ebbene: lo Spirito è Dio? Certamente! E' *homousion*? Sì, se è vero Dio "(or. 31,10)

In XV,35 lo *skopos* dell'*economia* è rappresentato la nostra familiarità con Dio³⁰ (cfr, I,2 e IX), frutto della possibilità di pregare "abbà" (adozione filiale), preghiera pronunciata dallo Spirito che "è presso di noi". Questa formulazione sintetica spinge ad ampliare la lettura nella duplice dimensione più volte indicata ed a confrontare questo testo sia con altri **testi liturgici**, che

³⁰ Elena Cavalcanti, *L'esperienza di Dio nei padri greci*, Ed Studium, Roma 1984

monastici³¹. Quanto al primo aspetto, si rimanda - al posto degli appunti - alla sintetica lettura con relativa bibliografia presente in C. Simonelli, *La sobrietà dell'anima*, in "Esperienza e teologia" 18 (2004),

Quanto al secondo aspetto, si dovrebbe allargare la lettura al **corpus ascetico** basiliano³² e più ampiamente cappadoce. Se ne sottolineano aspetti **personali** (dalla asceti/lavoro/purificazione alla "non dissipazione" nella memoria Dei, alla "piena certezza della fede") e **comunitari**. La "fraternità" basiliana è infatti realizzazione della **comunità ecclesiale**, nessuno può fare di più né deve fare di meno (*Reg.dif.* 7; 7,2: l'energia dello Spirito donata ad uno diventa comune), nasce nel battesimo e vive della *memoria*, il cui riferimento eucaristico è evidente:

"Che cosa è proprio del cristiano? L'essere generato mediante il Battesimo da acqua e da Spirito in modo da mangiare il corpo del Cristo e berne il sangue. Che cosa è proprio di colui che mangia il pane e beve il calice del Signore? Custodire l'incessante memoria di colui che è morto ed è risorto per noi. E che cosa è proprio di coloro che custodiscono la memoria? Non vivere più per se stessi ma per Colui che è morto e risorto per loro" (*Moralia*, 80).

La custodia della memoria ha per oggetto tutto ciò che Dio ha compiuto per l'uomo, storia di salvezza che culmina in Cristo raccogliendo tutti i doni della creazione buona di Dio: "Bisogna custodire la memoria delle meraviglie di Dio, finché come indelebile sigillo si imprima nelle nostre anime mediante il continuo e puro ricordo" (*Reg.dif.* 5).

E' soprattutto in ordine a queste dimensioni della vita spirituale dei battezzati che nasce la domanda circa la relazione fra Basilio e gli ambienti monastici radicali, eustaziani e più genericamente (e vagamente...) *messaliani*, già ricordata. Contatti certamente ci sono stati e si può notare che né da parte di Basilio né in seguito da parte di Gregorio di Nissa si sono avute condanne formali del movimento. Ancora più significativa di questa semplice constatazione è la vicinanza di impostazione e la comunanza di temi/testi biblici fra il *De instituto christiano* di Gregorio³³ e la Grande lettera dello Pseudomacario (a cui si possono accostare anche le raccolte di omelie)³⁴. La vicinanza dei due testi è evidente, la priorità dell'uno rispetto all'altro è discussa ma sembra più logico pensare che sia Gregorio ad assumere a suo modello lo scritto monastico di Macario-

³¹ Pia Luislampe, *Spiritus Vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Cäsarea*, Aschendorff, Münster 1981

³² Basilio di Cesarea, *Le regole*, a cura di L.Cremaschi -Comunità di Bose, Magnano 1993; *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, a cura di U.Neri, trad. M.B. Artioli, UTET, Torino 1980; Basilio di Cesarea, *Il battesimo*, a cura di U.Neri, Paideia, Brescia 1976.

³³ Gregorio di Nissa, *Fine, professione e perfezione del cristiano*, a cura di S.Lilla (CTP 15) Città Nuova, Roma 1996², 21-63.

³⁴ Pseudo-Macario, *La grande lettera*, a cura di M.B. Artioli, Torino 1989 (a "puntate" in *Rivista di vita spirituale* 35;36;37, a cura di M.Paparozzi); Pseudo-Macario, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali (Collezione II)*, a cura di L.Cremaschi, Qiqaiion, Magnano (BI) 1995. Sia Paparozzi che la Cremaschi mettono in evidenza i legami "sotterranei" fra i testi-temi messaliani e l'opera di Giovanni Daljatha, Dadisho Qatraia, Isacco di Ninive e anche S.Simeone il Nuovo teologo e Palamas.

Simeone, a cui “toglie” gli sviluppi pratici sulla conduzione della comunità e a cui “aggiunge” alcune sottolineature tipiche della propria impostazione³⁵.

³⁵ J.Gribomont, *Le De Instituto Chistiano e le Messalianisme de Grégoire de Nysse*, Studia Patristica V, TY 80, Berlin 1962. Per la questione nell'insieme si veda il lavoro seminariale svolto. Sintetica presentazione in C. Simonelli, *Conformati dalla grazia dello Spirito Santo (Gregorio di Nissa, In Cant VII)* «Teologia» 1 (2005) 74-90.

Il cammino proposto in entrambi sulla base di un percorso **scritturistico**, vede:

- radicamento nel battesimo, che è nascita a cui deve seguire una crescita spirituale
- questa è caparra e garanzia di immortalità, in “piena certezza” (1Ts 1,5)
- che si sviluppa per il doni dello Spirito - che conducono a maturità l’immagine del Cristo in ciascuno - e per il proprio impegno
- tutto questo si può paragonare alle monete da far fruttare della parabola evangelica
- il frutto più grande è l’agape (1 Cor 13)
- che si sperimenta come apokatastasis, ossia pace e gioia ed ogni consolazione dello spirito fino alla pienezza e alla resurrezione
- ma questo non deve portare a “fermarsi” nell’orgoglio dei doni spirituali, bensì a considerarsi sempre all’inizio: “Questo è il segno del cristianesimo: quando un uomo, per quante siano le sue fatiche e le opere di giustizia compiute, si comporta come se non avesse fatto nulla” (om 26,11)
- la possibilità di essere “al di là della legge di schiavitù”, che potrebbe alludere alla “libertà degli spirituali” e alla loro indifferenza di fronte all’etica e alle regole, significativamente porta, in entrambi i testi, ad assumere nella propria carne la passione di Cristo... che è altra cosa rispetto alla “licenza”! (cfr Didimo: II,31 nelle realtà spirituali e nella loro scienza lo Spirito è “maestro” per coloro che non sono più psichici, ma non attraverso una istruzione, come dall’esterno, ma attraverso i “carismi” Gv 14,26)

Nella Grande lettera, a differenza di Gregorio, poi, Macario-Simeone sviluppa anche a partire dall’agape e dalla molteplicità dei carismi un discorso sulla possibilità di vivere una dimensione soprattutto contemplativa o una dimensione soprattutto di diakonia fraterna e, di conseguenza, sulla necessità per coloro che presiedono di esercitare un **corretto discernimento**. Anche in Basilio compare il tema dei **carismi per la chiesa** e del loro discernimento (cfr Sp.S XVI, 39). Nel I libro del **de baptismo**, in un testo sintetico presenta una sequenza caratteristica: i carismi per l’utilità comune; lo Spirito ricorderà tutto ciò che ha detto il Figlio; il frutto dello Spirito è amore gioia pace longanimità...; se siete condotti dallo Spirito non siete sotto la legge; se vivete per lo Spirito avete carismi diversi, o la profezia, secondo il criterio della fede, o la diakonia secondo il criterio della diakonia...; rafforzati nell’uomo interiore... cittadinanza dei cieli... egli è nostra pace... non c’è giudeo né greco uomo né donna...anche se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli.. 1Cor 13³⁶.

³⁶ Basilio, *il battesimo...*, I, 2, pp. 249-271. U.Neri, a pg 262 mette in evidenza la portata ecclesiale e insieme monastica del contesto fraterno basiliano.

Le omelie dello PsMacario sottolineano che perché vi sia discernimento è necessario vi sia stata un'esperienza spirituale profonda: “Una cosa è disquisire del pane e della tavola, altra mangiare il pane, gustarne il sapore ed esserne fortificati in tutto il corpo. Una cosa è parlare di una dolcissima bevanda, altra andare ad attingere alla fonte stessa e saziarsi assaporandola (...) Così anche nelle cose spirituali. Una cosa è discorrere in forza di una qualche conoscenza e comprensione, un'altra possedere il tesoro, la grazia, il gusto, l'energia dello Spirito santo nella sua essenza, nella pratica, in piena certezza, nell'uomo interiore e nel cuore” (27,12). E necessario “aver assaggiato il miele” e distinguere “l'erba amara dalla lattuga”(om 17,2).

In questa prospettiva si colloca l'atteggiamento di Gregorio che, diversamente da Anfilochio, da Epifanio e da Timoteo di Costantinopoli, dichiara di queste donne e questi uomini: “camminano nel nostro stesso spirito...come Abramo hanno lasciato la loro terra, la loro famiglia, il mondo e volgono gli occhi verso il cielo... in essi opera l'unico Spirito che distribuisce i suoi doni come a lui piace”³⁷.

Ambrogio

Lo scritto di Ambrogio risponde ad una richiesta dell'imperatore Graziano che afferma di non voler entrare nelle “dispute”, ma di desiderare spiegazioni sul tema. Ambrogio prima “prende tempo” rispondendo con la lettera *non mihi adfectus defuit* (I della collezione dei Maurini, PL 16, 913-917) e poi invia un testo ampio, articolato dall'autore stesso in tre *libri*, databile tra inverno e primavera del 381, dato che nel prologo vengono nominati come vescovi di Costantinopoli e di Alessandria rispettivamente Gregorio "di Nazianzo" e Pietro.

Questo “prologo”, oltre a permettere la datazione dell'opera, ha l'interessante funzione di collocarla, per così dire, tutta in contesto pasquale e battesimale: si tratta infatti di una omelia pronunciata nella pasqua in cui veniva celebrato il battesimo e la prima partecipazione all'eucarestia dei neofiti. Le due pericopi che erano state proclamate e che vengono commentate sono tratte da Gdc 6 e da Gv 13, Anche il secondo libro è introdotto da un'omelia. Moreschini (l'introduzione è tuttavia datata 1979, anche se riedita senza variazioni nel 1999) osserva che non sarebbe prudente tentare di mostrare la trama omiletica³⁸ dell'intero lavoro (pg 33): forse sarebbe però avvincente! Anche la sua opinione che l'omelia iniziale sia sostanzialmente estranea al contenuto dello scritto.. potrebbe essere riconsiderata, almeno quanto il giudizio espresso sull'opera di Didimo.

³⁷ Gregorio di Nissa, *In suam ordinationem*, GNO 9, 338, cit *Spirito e fuoco...*, 19.

³⁸ G Toscani, *L'azione dello Spirito Santo in Teologia della chiesa in Sant'Ambrogio*, Milano 1974, 333-354

Lo schema seguente è minimale e restituisce solo una sorta di macrostruttura dello scritto, la cui articolazione interna è molto ricca:

Prologo	Omelia battesimale: Gedeone, la lavanda dei piedi, il battesimo
Libro I	Non è creatura Unguento di letizia sul Cristo Preghiera a Cristo per ricevere l'acqua viva
Prologo Libro II	Omelia su Sansone Uguali operazioni, di natura trinitaria: vita spirituale, azione vivificatrice, attività creatrice Am 4,13 1Cor 8,6 (le preposizioni) l'edificazione della chiesa
Libro III	I doni dello spirito nella chiesa Ripresa di temi precedenti Una conclusione "sospesa"

Sottolineiamo come particolarmente originale, accanto alla sottostante trama omiletica e fra i molti temi presenti, alcuni tratti relativi allo "Spirito della vita". L'attività dello Spirito nella creazione è considerata in modo più esplicito, mettendo in risalto anche la sua azione sulle acque della **genesi** (con una lettura legata anche all'epiclesi sull'acqua del battesimo), ma anche la sua azione specifica nel formare e mantenere la **bellezza** della terra (II,5,32-36). Sono presenti anche i testi sulla **resurrezione** di Cristo e sulla nostra resurrezione, e i testi sulla caparra che di tutto questo viene data nel **battesimo** (pignus haereditatis nostrae, pignus vitae) ma viene sottolineata anche con particolare attenzione l'**azione dello Spirito in Gesù Cristo**, sulla sua umanità filiale, partendo dall'incarnazione, ma parlando anche della sua unzione, della croce, della resurrezione. Per questo può dire in III, 9 che "ha dato il Figlio" ed è a partire da questa prospettiva che si può intendere l'azione dello Spirito come **testis** del Figlio (I,48), riferimento a Gv 15,26 e modo felice di intendere l'azzardato "immagine del Figlio" che si trova in Atanasio (I,24,6).

In I,75-78 questo è detto più brevemente a partire dall'esperienza battesimale, come in Basilio. Testo chiave è II,26-44 (nel III libro alcuni temi sono ripresi in forma sintetica, cfr III, 149 resurrezione, III,139 creatore).

Agostino

La prospettiva pneumatologica di Agostino non si limita al *De Trinitate*, ma trova in quest'opera una formulazione importante. Lo scritto, la cui stesura ha accompagnato l'autore per molti anni e attraverso molti dibattiti ecclesiali, è notoriamente suddivisibile in due grandi parti (1-7/9-15), riconoscibili nell'esplicita cesura rappresentata dal libro VIII, in cui è espresso il proposito di procedere "modo interiore":

8, -1|

I-IV (regula fidei/Scrittura) V-VII (riflessione <i>tractatores</i>)	IX-XIV (modo interiore...) XV (bilancio)
---	--

Accanto a questa macrostruttura, si possono individuare altre strutturazioni del testo: in ogni caso è interessante notare come la tematica pneumatologica sia presente trasversalmente e venga elaborata in relazione ad una pluralità di contesti:

Domande e ipotesi teologiche	Indicazioni provenienti dalla Scrittura:
<ul style="list-style-type: none"> • La posizione all'epoca del sinodo di Cartagine • Domanda iniziale: perché se il Padre è origine, lo Spirito non è generato? (1,4,7; 1,5,8) • Lo schema fornito da Ilario: <i>aeternitas in patre, species in imagine, usus in munere</i> (6,10,11) • Le relazioni: dover indicare un "relative" spinge in direzione di "dono" • L'analogia interpersonale • L'analogia personale, nella doppia forma di "voluntas" e di "amor": con quest'ultima, le due forme di "analogie" si raccordano 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Dono At 8,20</i> • <i>caritas in cordibus.. Rom 5,5</i> • <i>la Pentecoste</i> • <i>caritas deus est 1 Gv 4,8</i> • <i>è dono del Padre e del Risorto (Paraclito; Gv 20; Ef 4,11)</i>

"*Spiritus Sanctus secundum Scripturas sanctas nec Pater solius nec Filii solius, sed amborum et ideo communem qua invicem se diligunt Pater et Filius nobis insinuat caritatem (15,17,27)*

Nel libro XV (15,17,27-27,50) si ha praticamente una trattazione sintetica della pneumatologia dell'opera, che in parte presuppone, in parte ripete, in parte sviluppa acquisizioni precedenti. In questo contesto viene presentata anche una parte di un sermone sullo stesso argomento. Mediante il ricorso a molteplici passi neotestamentari il dono dello Spirito è indicato come frutto del compimento dell'economia pasquale e questo rappresenta una delle possibili chiavi interpretative unitarie dello scritto in quanto "l'amore effuso nei cuori" è possibilità gratuita di attivazione di tutte le potenzialità umane.

Qualche spunto per proseguire

- Si è più volte accennato alla questione del possibile "sequestro" della antropologia spirituale occidentale da parte della tematica della grazia, con il rimando "prova" all'opera di Fausto di Riez: C. Simonelli, *Spiritalis efficiamur. Fausto di Riez e la pneumatologia nel V secolo occidentale: un secondo regresso?* in *Teologia* 37 (2012) 176-197

- Esistono tuttavia dei "resti", forse minoritari, ma anche trascurati nelle presnetazioni sintetiche dle tema. Fra questi gli inni *Veni Creator*; e *Veni Sancte Spiritus*; Importante anche la pneumatologia espressa da Ildegarde di Bingen, come meriterebbe maggior attenzione non "eresiofobica" la produzione di Gioacchino da Fiore.

Veni, Creator Spiritus

mentes tuorum visita
Imple superna gratia
quae tu creasti pectora.

Qui diceris Paraclitus,
Altissimi donum Dei,
fons vivus, ignis, caritas,
et spiritalis unctio.

Tu septiformis munere,
digitus paternae dexteræ;
tu rite promissum Patris,
sermone ditans guttura.

Accende lumen sensibus,
infunde amorem cordibus,
infirmi nostri corporis,
virtute firmans perpeti.

Hostem repellas longius,
pacemque dones protinus,

ductore sic te praevio,
vitemus omne noxium.

Per te sciamus da Patrem,
noscamus atque Filium,
teque utriusque Spiritum
credamus omni tempore.

Deo Patri sit gloria
et Filio, qui a mortuis
surrexit, ac Paraclito,
in saeculorum saecula.
Amen.

[attribuito a Rabano Mauro, sec IX]

Lettura sintetica in G. Laiti, *Veni Creator Spiritus. L'intelligenza della fede come poesia*, in «Esperienza e teologia» 6 (1998), 52-62. R. Cantalamessa, *Il canto dello Spirito*, Milano 1997, si sofferma anche sulle fonti biblico-patristiche dell'inno.

Veni, Sancte Spíritus,
et emítte cáelitus
lucis tuæ rádium.

Sine tuo númine,
nihil est in hómine
nihil est innóxium.

Veni, pater páuperum,
veni, dator múnerum,
veni, lumen córdium.

Lava quod est sórdidum,
riga quod est áridum,
sana quod est saúcium.

Consolátor óptime,
dulcis hospes ánimæ,
dulce refrigérium.

Flecte quod est rígidum,
fove quod est frígidum,
rege quod est dévium.

In labóre réquies,
in æstu tempéries,
in fletu soláciium.

Da tuis fidélibus,
in te confidéntibus,
sacrum septenárium.

O lux beatíssima,
reple cordis íntima
tuórum fidélium.

Da virtútis méritum,
da salútis éxitum,
da perénne gáudium.
Amen.

[attribuito a Stefano Langton, XII/XIII sec]

cfr. G. Getto, *Ospite dell'anima*, Jaka book , Milano 1991, 26-51

Ildegarde di Bingen (1098-1179)

«Ecco che durante il quarantatreesimo anno della mia vita, mentre piena di timore e trepidazione ero immersa in una visione celeste, vidi una luce splendidissima, nella quale si manifestò una voce che dal cielo mi diceva: "O debole creatura umana, cenere da cenere, putredine da putredine, tu devi dire e scrivere ciò che vedi e odi. Tuttavia, poiché sei timorosa nel parlare, semplice nell'interpretare e incolta nello scrivere, dirai e scriverai queste cose non secondo il linguaggio degli uomini, né secondo il modo umano di comprendere, ma fondandoti su questo: che tu vedi e odi tali cose nell'alto del cielo, nelle meraviglie di Dio, e le riporti allo stesso modo di un discepolo che, percependo le parole del suo maestro, le diffonde così come le ha sentite dalla sua bocca e come esso vuole, mostra e insegna. In questo stesso modo tu, creatura umana, devi dire le cose che vedi e odi; e devi scriverle non alla maniera tua o di un'altra creatura umana, ma come vuole colui che sa, vede e ordina tutte le cose nel segreto dei suoi misteri. Dici dunque queste cose mirabili e scrivile come ti è stato insegnato. Orsù, dille!» (*Scivias*, Prologo)

Libro delle opere di Dio.

Vidi una visione misteriosa mirabile, che mi sconvolse nel più profondo e spense le sensazioni del mio corpo. La mia coscienza fu mutata in modo tale che non riconoscevo più me stessa. E come lieve pioggia stillavano gocce dall'alito di Dio nella conoscenza della mia anima, così come lo Spirito santo ha riempito l'evangelista Giovanni, quando questi sul petto di Gesù ricevette la rivelazione profonda, per cui il suo spirito fu talmente toccato dalla santa Divinità che egli rivelò i misteri e le opere nascoste, e disse: «In principio era il Verbo» (Gv 1) ecc.

"Lo Spirito Santo,
vita che dà vita
che tutto muove ed è radice in tutte le creature,
che toglie la sporcizia da ogni cosa,

lava i peccati ed unge le ferite,
 ed è vita sì fulgida e degna di lode,
 e suscita e resuscita ogni cosa. "

(Liber divinatorum operum, pars I, visio I, PL 741C-744A)

"E vidi come nel centro dell'aria australe un'immagine nel mistero di Dio bella e mirabile, di forma simile a quella umana, il cui volto era così bello e splendente, che è più facile fissare il sole che non quel volto ... Così parlò l'immagine, che comprendiamo essere l'amore, che rivela il suo nome come vita di fuoco della sostanza divina e narra i molteplici effetti della sua potenza sulle nature e le qualità delle creature: Io sono la suprema forza di fuoco che ho acceso tutte le scintille viventi, in nessuna cosa mortale ho posto il mio soffio, le distingo nel loro essere, ed ho ordinato rettamente con le mie penne più alte - cioè con la sapienza che vola - il circolo che le circonda. Io, vita di fuoco, fiammeggio sulla bellezza dei campi, risplendo nelle acque e ardo nel sole, nella luna e nelle stelle, e con l'aereo vento suscito tutte le cose, vivificandole con la vita invisibile, che tutte le sostiene. Perché l'aria vive nella vegetazione e nei fiori, le acque scorrono come se vivessero, e il sole vive nella sua luce, e la luna, quando è quasi scomparsa, è riaccesa dalla luce del sole come per vivere di nuovo, e le stelle risplendono nel suo splendore come esseri viventi. Io ho posto le colonne che contengono tutto il globo terrestre e quei venti che hanno penne a loro sottomesse, cioè i venti più lievi, che con la loro levità fanno da sostegno ai più forti, affinché non si mostrino pericolosamente, come il corpo è a contatto dell'anima e la contiene, affinché non evapori. E come il soffio dell'anima tiene insieme con fermezza il corpo, affinché non muoia, così i venti più forti animano quelli a loro sottomesse, affinché essi possano svolgere debitamente il loro compito. Ed io, forza di fuoco, sono nascosta in essi, essi da me avvampano, come il respiro continuo dell'uomo, o come nel fuoco la fiamma che guizza. Tutte queste cose sono vive nella loro essenza, non possono morire, perché io sono la vita. E sono anche la razionalità, col vento della parola che risuona, da cui ogni creatura è stata fatta, ed in tutte ho immesso il mio soffio, affinché nessuna nel proprio genere sia mortale, perché io sono la vita. Sono la vita nella sua integrità, non quella che manca alle pietre, non quella che fa nascere le fronde dai rami, non quella che ha radice nella forza virile, ma io sono la radice di ogni vivente. La razionalità infatti è la radice, la parola che risuona fiorisce in essa. E poiché Dio è razionale, come potrebbe non operare? le sue opere giungono a perfetta fioritura nell'essere umano, che fece a sua immagine e somiglianza, ponendo in esso il segno di tutte le creature secondo la sua misura. Nell'eternità, da sempre, Dio volle fare l'essere umano, la sua opera, e quando ebbe fatto quest'opera le dette tutte le creature perché facesse le sue opere con esse, allo stesso modo in cui Dio aveva fatto la propria opera, l'essere umano. Ma sono io il suo ministro, perché tutte le cose vitali ricevono da me il loro ardore; sono la vita che permane uguale nell'eternità, che non ha avuto inizio e non avrà fine, e Dio è la vita stessa che si muove ed opera, una sola vita in un triplice vigore. L'eternità è il Padre, il Verbo è il Figlio, e il soffio che li connette è chiamato Spirito santo, e di ciò Dio ha posto il segno nell'uomo, in cui vi sono corpo, anima e razionalità. "

- Per quanto riguarda l'aspetto liturgico e in particolare epicletico nel corso del Medioevo latino, cfr. E. Mazza, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei padri e della liturgia*, [CLV 113], Edizioni liturgiche vincenziane, Roma 2001.

Per una lettura sintetica

L'ipotesi che connette un approccio storico alla pneumatologia centrato nel contesto del IV secolo e una lettura sintetica sistematica trova un punto comune nella proposta di Hilberath (Queriniana 1996), basata su «l'intreccio tra esperienza e riflessione» (quarta di copertina). Punto di concrezione del percorso - "fine e inizio", si potrebbe dire parafrasando il celebre testo di Rahner su Calcedonia - è lo sviluppo pneumatologico del Simbolo costantinopolitano del 318

Luoghi di esperienza sono stati individuati (Studer; Hilberath) nella liturgia (battesimo e sviluppo delle epiclesi nelle anafore eucaristiche) e nei percorsi antropologico-spirituali, che in alcuni contesti si mostrano non solo comparabili ma strettamente connessi: come è per l'epiclesi dello Spirito che si attua la memoria del Signore come presenza e prolessi ("memoria del futuro") così per l'azione dello Spirito nel credente si può attuare, in sinergia autorizzante non espropriante, la sequela del Signore in forma personale e tuttavia "a Cristo fedele" *donec veniat...*

Questo percorso, testimoniato anche nell'opera di Ambrogio, si rivela non del tutto omogeneo al percorso occidentale - che mostra di non avere epiclesi pneumatologiche esplicite e che conosce una sorta di "sequestro" delle tematiche antropologiche sotto il registro della grazia.

Temi principali, desunti anche dalla formulazione conciliare, si articolano attorno a

- Spirito "datore di Vita": legato alla mediazione creazionale (per la bellezza, dice Ambrogio), ma anche all'azione nella Resurrezione di Cristo e, a ritroso, nella plasmazione della sua umanità filiale, aperta a noi nel compimento dell'economia pasquale e così per sempre disponibile
- "procede dal *Padre*": con dibattito attorno al tema del Filioque, sia dal punto di vista storico che ecumenico, riaccende la riflessione sia sulla portata metaforico/analogica del linguaggio teologico che sul nesso oikonomia/theologia e "assioma fondamentale" in Hilberath 196ss.
- Kyrios... homo/ousion.. hypostasis... queste affermazioni che erano il punto di discussione nel IV secolo, hanno poi anche sviluppi paralleli (Gregorio di Nazianzo) e autonomi (Agostino). Una ripresa recente a livello sistematico (anche Greshake e LaCugna, che si riferiscono per questo a Hilberath) fa perno su questo sviluppo, sostenendo così non solo la pertinenza del suo essere "ipostasi", ma una spiegazione del significato trinitario del concetto di ipostasi/persona:

"Se la realtà dello Spirito si attua nell'attua nell'essere-fuori-da-sé e nell'essere-presso-l'altro e se, a proposito di Dio dobbiamo dire che egli è già da sempre fuori-da da sé-presso l'altro e rimane, così facendo, presso se stesso, se l'amore si attua nell'ekstatico uscire-da sé e nell'essere-una-sola- cosa- con l'altro e se a proposito di Dio dobbiamo dire che egli sia già da sempre presso l'altro, è con lui una cosa sola nell'amore ed è così se stesso, allora lo Spirito santo sta precisamente a indicare qs processo, in cui il *Padre* è nel *Figlio* presso l'altro da sé e nel medesimo tempo già da sempre presso di sé e il *Figlio* è nel *Padre* presso l'altro e nel medesimo tempo presso se stesso" (p 204)

In questo senso si pare anche una possibile riflessione sullo Spirito "della comunione" come custode delle differenze, tema che può connettere la formalità trinitaria e quella ecclesiologica, ma che non può prescindere dalla prospettiva escatologica, si cifra essa come "Regno", come trasgressione di confini, come mondo diverso possibile.