



Sulla cristologia pneumatologica (prima parte)

Mauro Gagliardi

Tra i tanti aspetti del rinnovamento della teologia intervenuto nel sec. XX, vi è stato anche il rinnovamento della pneumatologia¹. Ciò è dovuto a diversi fattori, tra i quali spiccano i seguenti: 1) Ritorno alle fonti biblico-patristiche, con particolare attenzione a quelle prenicene; 2) Sensibilità ecumenica; nel caso specifico, nei confronti della teologia orientale-ortodossa; 3) Rinnovamento della teologia dogmatica, con elaborazione di una nuova teologia trinitaria, una nuova cristologia e una nuova pneumatologia.

Procediamo a illustrare questi tre punti, per concludere con una ripresa sintetica, corredata di alcune osservazioni.

Il ritorno alle fonti

Fonti bibliche

Il movimento biblico novecentesco ha ricollocato la Sacra Scrittura al centro della vita della Chiesa e quindi anche al centro dello studio della teologia². L'attenzione alla Parola di Dio scritta, per quanto

¹ Nell'elaborazione di questo saggio si è preso spunto dalla lettura di due volumi molto informativi: R. DEL COLLE, *Christ and the Spirit. Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, Oxford University Press, New York 1994; V. GAŠPAR, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status quaestionis e prospettive*, PUG, Roma 2000. L'elaborazione di idee e l'uso di riferimenti, come pure la strutturazione del presente studio sono comunque del tutto personali e non dipendono dai due testi citati. Ciò vale anche per diverse posizioni e ulteriori riferimenti qui aggiunti.

² Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei verbum* (18 novembre 1965), n. 24; ID., Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius* (28 ottobre 1965), n. 16.

non poche volte effettuata con metodi parziali³, ha spinto la teologia a ritornare a una lettura attenta del dato biblico. Per quanto riguarda il tema qui in analisi, esegeti e teologi hanno posto rinnovata attenzione all'ascolto del messaggio biblico circa il rapporto tra Gesù Cristo e lo Spirito⁴. Nei Vangeli sinottici — si è notato — si sottolinea la presenza dello Spirito in tutti i momenti decisivi della vita di Gesù. Lo Spirito accompagna tutta l'esistenza e l'operato terreni di Cristo. A titolo esemplificativo, citiamo l'azione dello Spirito Santo nel concepimento di Cristo (cf. *Mt* 1,18.20; *Lc* 1,35), la discesa dello Spirito sotto forma di colomba al battesimo del fiume Giordano (cf. *Mt* 3,16; *Mc* 1,10; *Lc* 3,21-22; *Gv* 1,32-34) e l'azione dello Spirito nella vita pubblica di Gesù. Quest'ultima è ampiamente caratterizzata dalla presenza e azione pneumatica: lo Spirito spinge Gesù nel deserto per essere tentato dal diavolo (cf. *Mc* 1,12; *Mt* 4,1; *Lc* 4,1); Gesù esorcizza con lo Spirito di Dio (cf. *Mt* 12,28): Egli esulta nello Spirito prima di elevare una lode al Padre e di pronunciare importanti parole circa la rivelazione del mistero del Padre e del Figlio (cf. *Lc* 10,21). Ricordiamo ancora un significativo dettaglio: gli evangelisti non scrivono mai che Gesù "morì" in croce, bensì che Egli "spirò" o "consegnò/emise lo S/spirito" (cf. *Mt* 27,50; *Mc* 15,37; *Lc* 23,46; *Gv* 19,30), col che si suggerisce la presenza pneumatica nella morte del Signore. La risurrezione è poi collegata con la Pentecoste, evento in cui lo Spirito, mandato da Cristo (cf. *Lc* 24,49), fa scaturire la missione universale della Chiesa, ossia di coloro che Cristo «si era scelti nello Spirito Santo» (*At* 1,2).

³ Il tema della parzialità nel metodo dell'esegesi moderna e contemporanea potrebbe essere trattato molto a lungo. Qui ci limitiamo a rimandare alle osservazioni critiche più volte esposte da Joseph Ratzinger nell'arco pluridecennale della sua attività teologica. Per una esposizione compendiosa del suo pensiero su questo aspetto, come su altri ad esso correlati, cf. M. GAGLIARDI, *Rivelazione, ermeneutica e sviluppo dottrinale in Joseph Ratzinger. Un contributo indiretto alla sinodalità*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – IF Press, Roma 2023, in particolare il cap. 6.

⁴ Vengono di seguito presentati i principali riferimenti biblici proposti da esegeti e teologi che si sono occupati di cristologia pneumatologica. Eccezioni a parte, tali studiosi tendono a identificare sempre con la Terza Persona della Trinità lo Spirito di cui si parla nei brani biblici citati. Almeno in alcuni casi, però, tale identificazione non è pacifica e si dovrebbe vagliare meglio, di caso in caso, se il testo indichi davvero lo Spirito Santo come Terzo in Dio, o se invece si tratti di un riferimento alla *ruah JHWH* veterotestamentaria, ossia alla forza/vitalità/capacità creatrice di Dio. Nel presentare questo *excursus* biblico, non si prende qui posizione, volendo solo offrire una carrellata dei testi normalmente adottati come probanti dagli pneumato-cristologi.

Il Nuovo Testamento, in continuità con l'Antico, riconosce che il Messia è Colui che è unto di Spirito Santo. Rispetto ai Sinottici, il Vangelo di Giovanni mostra in maniera ancor più incisiva questo fatto. È infatti in *Gv* 1,32-33 che sono riportate le parole del Battista per il quale Gesù è Colui sul quale lo Spirito scende e rimane. Per questo, mentre il Battista è consapevole di battezzare solo con acqua, sa anche che Gesù è invece Colui che battezza in Spirito Santo⁵. Siccome lo Spirito rimane sempre in Gesù, Gesù lo possiede in pienezza e può darlo senza misura (cf. *Gv* 3,34). Nel Quarto Vangelo troviamo, poi, l'insegnamento di Cristo sul Paraclito (cf. *Gv* 14-16) dove, tra le altre cose, il Signore Gesù rivela che Egli invierà lo Spirito (cf. *Gv* 15,26; 16,7). Infine, l'evangelista Giovanni riporta che, già risorto, Cristo alitò sugli apostoli dicendo loro: «Ricevete lo Spirito Santo» (*Gv* 20,22)⁶.

Anche gli altri scritti neotestamentari presentano abbondante materiale di rivelazione riguardo al rapporto tra Cristo e Spirito. Limitandoci all'epistolario paolino, possiamo citare testi quali *Fil* 1,19 («Spirito di Gesù Cristo»); *Gal* 4,6 («Spirito del suo Figlio»); *Rm* 8,9 («Spirito di Dio... Spirito di Cristo»); *2Ts* 2,8 («Soffio della sua [di Gesù] bocca»). Secondo gli esperti⁷, in san Paolo troviamo un elemento peculiare, distinto dalla sottolineatura dell'azione e presenza dello Spirito nella vita terrena di Gesù. L'Apostolo per la prima volta attribuirebbe lo Spirito a Gesù come messia glorificato. Ciò può ben spiegarsi, ricordando che san Paolo fece la prima esperienza di Cristo quando il Signore Gesù era già nella pienezza della gloria celeste.

Un altro riferimento considerato dagli studiosi riguardo al nostro tema è *Eb* 9,14, dove si legge che Cristo «mosso dallo Spirito eterno,

⁵ Cf. G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1984, 52: «Mediante la discesa e il permanere dello Spirito in Gesù, il Signore viene rivelato come il battezzatore in Spirito Santo, cioè come l'autore dell'effusione dello Spirito annunciata dai profeti. È questa la grande novità, attribuire a Gesù una dignità, una potestà, una funzione che era considerata come propria ed esclusiva di Dio. Il titolo di battezzare in Spirito Santo è insieme rivelazione dello Spirito e rivelazione di Gesù».

⁶ Per un approfondimento teologico di questi e altri brani neotestamentari, cf. G.M. SALVATI, «Il Signore risorto sorgente dello Spirito», *Sapienza* 40 (1987), 261-276.

⁷ Per l'analisi di questi e altri testi paolini sul tema, cf. R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Paideia, Brescia 1976. Secondo questo autore, il brano di *2Cor* 3,17 («Il Signore è lo Spirito») non va annoverato tra i *loci* riguardanti il rapporto Cristo-Spirito, perché nel contesto di tale brano *Kyrios* non indica specificamente Gesù bensì, più in generale, Dio (cf. *ibid.*, 187-205).

offrì se stesso senza macchia a Dio». Il testo evidenzia la presenza e l'azione dello Spirito nella morte in croce di Gesù. Diversi teologi mettono questo brano in connessione con una delle preghiere della Messa riservate al sacerdote⁸. Anche la risurrezione viene interpretata da vari studiosi come evento che avviene nella potenza dello Spirito (cf. *Rm* 8,11).

Dall'insieme dell'analisi neotestamentaria, gli specialisti fanno emergere la grande novità della pneumatologia del Nuovo Testamento rispetto all'Antico. Nel Nuovo Testamento, infatti, lo Spirito (*ruah*) di YHWH è in connessione inscindibile con Gesù Cristo, al punto tale che lo Spirito di YHWH coincide con lo «Spirito di Cristo»⁹. Gli insegnamenti principali al riguardo vengono schematizzati dagli esegeti nel seguente modo: nei Sinottici, Gesù è presentato come il Messia portatore dello Spirito; in Giovanni e Paolo, Cristo è piuttosto Colui che invia a noi lo Spirito Santo. Simile schematizzazione — per quanto, com'è naturale, semplificatoria — è adottata da molti dei teologi dogmatici che si sono occupati di cristologia pneumatologica¹⁰. In una cristologia pneumatologica fondata sul Nuovo Testamento, quindi, bisognerà come minimo sviluppare due aspetti: Gesù come portatore dello Spirito e Gesù come datore dello Spirito. A partire da questi aspetti, in tempi recenti la cristologia pneumatologica non si è interrogata solo sulla comprensione dello Spirito a partire da Gesù — il che pare essere l'elemento principalmente rivelato dal Nuovo Testamento — ma anche e soprattutto ci si è chiesti come vada ricompreso Gesù alla luce dello Spirito Santo. I dogmatici contemporanei ritengono di trovare base per questo sviluppo in particolare nella teologia patristica prenicena.

⁸ Si tratta della *oratio ante communionem*, che inizia con le parole: «*Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris cooperante Spiritu Sancto, per mortem tuam mundum vivificasti...*».

⁹ Cf. ad es. A. DALBESIO, *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento, nella Chiesa, nella vita del cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998², 55-67.

¹⁰ Cf. ad es. W. KASPER, «Cristo-Spirito-chiesa», in *L'esperienza dello Spirito*, a cura di P. BRAND [Fs. E. Schillebeeckx], Queriniana, Brescia 1974, 58-79 [70-75]; L.F. LADARIA, «Cristologia del Logos y cristologia del Espíritu», *Gregorianum* 61 (1980), 353-360 [356]; F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: Mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 1987, 48-89; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, 201-205.

Fonti patristiche

Per quanto riguarda il *ressourcement* patristico, la tendenza degli pneumato-cristologi del sec. XX è stata di recuperare uno studio più attento in particolare della patristica prenicena. Su questo può di certo aver influito anche la teoria tardo ottocentesca di Harnack sull'ellenizzazione del dogma. Se — come vuole Harnack — i concili ecumenici, a partire dal sec. IV, hanno canonizzato una versione dogmatica del cristianesimo, e tale versione altro non è che l'ellenizzazione di una religione semitica, ossia una tardiva ontologizzazione di quanto in origine possedeva carattere storico ed evenemenziale, allora allo scopo di ritrovare la purezza originaria (nel linguaggio dei teologi liberali, il *Kern*, «nocciolo»), bisogna risalire alla prima interpretazione, a quella della Chiesa primitiva. Sebbene questa tesi sia stata rifiutata, o almeno ridimensionata, da molti teologi cattolici, essa ha comunque avuto un certo peso nell'orientare l'attenzione verso le origini. D'altro canto, l'idea che quanto è (ritenuto) più antico sarebbe più puro ha influito anche su vasti settori dell'esegesi moderna.

Lo studio patrologico si è quindi concentrato innanzitutto sulle pratiche liturgiche e sui simboli di fede più antichi. Si è sostenuto che, nei tempi apostolici, il battesimo venisse ancora conferito nel nome di Gesù (cf. *Gal* 3,27; *Rm* 6,3; *At* 2,38; 10,48), mentre nella Chiesa primitiva l'attenzione è stata catturata dal testo trinitario di *Mt* 28,19, motivo per cui tra la fine del I e l'inizio del II secolo, la formula battesimale *standard* divenne quella lì indicata da Gesù: «Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Grazie a ciò, la struttura dei simboli di fede antichi assunse il noto ritmo trinitario, presentando anche lo Spirito Santo in condizione di parità con il Padre e il Figlio, sebbene spesso la parte riservata dai simboli della fede alla Terza Persona fosse quantitativamente inferiore. Ciò avrebbe influito non solo sulla pratica liturgica, ma anche sulla riflessione trinitaria svolta nei secoli II e III, fino ad essere sancita dal primo concilio ecumenico a inizio del sec. IV¹¹. La riflessione dei Padri preniceni sullo Spirito Santo si è ampliata in diversi ambiti: da quello dell'ispirazione delle Scritture, all'inabi-

¹¹ Cf. F. BOLGIANI, «Spirito Santo», in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, a cura di A. DI BERARDINO, Marietti, Casale Monferrato 2008, coll. 5094-5106 [5097-5100].

tazione dello Spirito nelle anime dei giusti, alla presenza dello Spirito nella Chiesa, ma anche in Cristo stesso. Si ritiene, infatti, che esistesse un filone antico di cristologia pneumatologica piuttosto consistente. Su di esso, nonché sui motivi della sua scomparsa dalla riflessione teologico-ecclesiale successiva, si sono soffermati gli studiosi recenti che hanno ripreso in mano il *dossier* della cristologia pneumatologica.

Prima di riferirci a questo punto, bisogna sottolineare che la convinzione di fede nella divinità dello Spirito Santo come Persona divina era già forte e consolidata ben prima dei concili del IV secolo. Per la Chiesa antica, tutta la storia dell'Antico Testamento andava letta come profezia ispirata dallo Spirito, il Quale preannunciava e preparava i suoi futuri interventi nell'epoca del Messia. Lo Spirito ha ispirato entrambi i Testamenti; lo Spirito ha guidato la storia salvifica, che pertanto è unitaria, con una progressione dinamica nella continuità. Lo Spirito Santo è il garante dell'unità della storia della salvezza, come pure della sua fedele trascrizione nel testo biblico. Tutto ciò che avviene nel mondo e nella storia della salvezza viene prodotto dall'influsso onnipotente della Terza Persona. Altra convinzione fondamentale della Chiesa antica riguarda il legame indissolubile, attestato chiaramente nelle Scritture, tra lo Spirito Santo e il Messia Gesù di Nazareth, il Signore.

Nel sec. II, la cristologia pneumatologica cerca di sondare tale legame tra Cristo e lo Spirito. Secondo Manlio Simonetti¹², in quella fase della patristica non è per noi sempre possibile determinare il senso che gli antichi autori attribuiscono al termine *Pneuma*. In alcuni casi, infatti, «Spirito» indica genericamente la natura divina; in altri, il medesimo termine connota la Persona di Cristo prima dell'incarnazione, fino addirittura ad avvicinarsi a una identificazione tra Figlio e Spirito. La confusione poteva essere generata dal fatto che spesso il termine «Spirito» indica nella Bibbia la divinità in senso generico e quindi anche la divinità del Figlio, mentre il sintagma «Spirito Santo» ha una maggiore connotazione ipostatica (Terza Persona). Siamo però in una fase di sviluppo iniziale: la terminologia tecnica non è ancora fissata e la riflessione dei Cappadoci, come il *De Trinitate* di Agostino, arriveranno ben più tardi.

¹² Cf. M. SIMONETTI, «Note di cristologia pneumatica», *Augustinianum* 12 (1972), 201-232.

La prima riflessione trinitaria si concentra maggiormente sul rapporto Padre-Figlio, dedicando minore attenzione allo Spirito Santo. Di questo fatto rimane ancora traccia nel Simbolo niceno, dove lo Spirito Santo è posto in piano di parità con il Padre e il Figlio, ma di Lui non si dice nulla di più, mentre gli articoli riguardanti le prime due Persone presentano una certa ricchezza di contenuto. D'altro canto, vi sono anche delle ragioni biblico-teologiche che spiegano questo fenomeno. Sebbene la Scrittura parli chiaramente dello Spirito Santo, è vero che esso appare di meno rispetto al Figlio incarnato, ma anche rispetto al Padre. Basti qui solo ricordare che il Padre — che pure, a differenza del Figlio e dello Spirito, non ha una missione, non essendo inviato da nessuno — parla nel Nuovo Testamento più dello Spirito. Il Padre, infatti, fa udire la propria voce nell'economia al momento del battesimo nel fiume Giordano (cf. *Mc* 1,11), alla trasfigurazione (cf. *Mc* 9,7) e anche quando Cristo chiede la glorificazione del suo nome (cf. *Gv* 12,28). Il Padre, poi, risponde con dei segni, come quelli che fecero seguito alla invocazione di Gesù sulla croce (cf. *Mt* 27,45-53). Lo Spirito Santo, invece, parla una sola volta in tutto il Nuovo Testamento (cf. *At* 13,2). Egli agisce continuamente, ma si manifesta meno. Inoltre, Gesù è presentato come Uno che è in costante dialogo con il Padre. Gesù ha parlato dello Spirito Santo e nello Spirito Santo, ma non ha parlato con lo Spirito Santo. Gesù ha parlato costantemente con il Padre, sebbene tale dialogo col Padre — come chiarisce un'accorta teologia — avvenga sempre nello Spirito Santo. Gli autori antichi notarono questi fenomeni nel Nuovo Testamento; di qui la loro iniziale prudenza in ambito pneumatologico.

Oltre al dato biblico, vi sono motivi teologici per l'iniziale minore sviluppo della pneumatologia. Tra questi, ricordiamo ciò che noterà Agostino ben più tardi (cf. *De Trinitate*, XV): mentre noi uomini sappiamo cosa è una generazione e cosa significhi generare, tra i processi naturali di cui facciamo esperienza non ve n'è alcuno che corrisponda al «procedere». Anche per questo, era più facile concentrarsi dapprima sul rapporto Padre-Figlio, marcato dalla eterna generazione, piuttosto che sul procedere dello Spirito Santo. L'analogia teologica è infatti più agevole nel primo caso. Un'altra ragione del nascondimento economico dello Spirito, individuata dalla riflessione teologica, sta nel fatto che

Egli è l'unica Persona trinitaria che non è immagine di un'Altra, dal che consegue che il suo ruolo rivelativo — per quanto essenziale — è diverso, e meno diretto, rispetto a quello di Cristo, Immagine del Padre (cf. *Mt* 11,27; *Col* 1,15). Ma si può anche citare il fatto che la fede cristiana è germinata nell'alveo della religione anticotestamentaria e della sua attesa messianica. I primi predicatori erano perlopiù ebrei convertiti, che incentrarono la predicazione della nuova fede sul *kerygma* del Messia crocifisso e risorto. Questo cristocentrismo della predicazione primitiva attraeva a sé gli altri temi¹³.

Il fatto che la prima patristica sviluppasse una riflessione teologica strettamente legata al testo biblico produsse come conseguenza una marcata attenzione al ruolo dello Spirito Santo su e in Gesù di Nazareth. Secondo la ricostruzione di diversi patrologi novecenteschi, nella teologia primitiva Gesù venne visto come il grande testimone di Dio (cf. *1Tm* 6,13), come colui che fu crocifisso dagli empì ma risuscitato da Dio (cf. i discorsi di Pietro e Paolo negli Atti degli Apostoli) e, soprattutto, come il vero Messia unto dallo Spirito di Dio. La comprensione teologica di Gesù lo considerò anzitutto come il Cristo atteso, l'Unto nello Spirito Santo.

Questo iniziale spunto di cristologia pneumatologica della Chiesa primitiva cadde in oblio durante l'elaborazione cristologico-trinitaria dei secc. II-III, soprattutto a motivo delle deviazioni, possibili o reali, cui tale cristologia dava adito. Interpretare il Cristo come il Messia unto dallo Spirito Santo poteva, almeno in certi casi, ostacolare la comprensione di Gesù come Persona divina, come Logos divino preesistente, per vedere in Lui semplicemente un uomo teoforo. Queste preoccupazioni saranno all'origine della disattenzione successiva sull'opera dello Spirito Santo su e in Cristo stesso, particolarmente a motivo dell'eresia ariana, che negava la divinità di Gesù; e in seguito di quella nestoriana, che vedeva in Gesù una persona umana inabitata dalla Persona del

¹³ Si può ricordare il celebre brano in cui san GREGORIO DI NAZIANZO afferma che l'Antico Testamento annunciava chiaramente il Padre e oscuramente il Figlio, mentre il Nuovo Testamento manifesta il Figlio, indicando quanto allo Spirito Santo solo il suo carattere divino. Nel tempo della Chiesa — continua il Nazianzeno — lo Spirito è in mezzo a noi e si mostra in tutto il suo splendore. Per queste ragioni, non sarebbe stato prudente riconoscere la divinità del Figlio prima di aver riconosciuto quella del Padre, come pure predicare la divinità dello Spirito senza prima accettare il Figlio, cf. *Oratio XXXI*, 26 (ed. C. MORESCHINI, *Tutte le orazioni*, Bompiani, Milano 2000, 771-772).

Logos. La Sacra Scrittura mostra che l'incarnazione del Verbo avvenne con il concorso dello Spirito Santo. Nonostante ciò, i testi dei primi due secoli della letteratura cristiana parlano dell'incarnazione come della «nascita dalla Vergine», senza menzionare lo Spirito Santo. Ciò potrebbe rappresentare un chiaro segnale del fatto che nella Chiesa primitiva si era già avvertito il pericolo cui avrebbe potuto condurre una cristologia pneumatologica mal intesa, come se Gesù fosse una creatura dello Spirito Santo, un semplice uomo creato e unto dallo Spirito nel grembo di Maria. Il primo ad aggiungere la menzione dello Spirito Santo nella formula di fede circa il concepimento di Cristo fu sant'Ireneo di Lione, alla fine del sec. II. Ma vi è anche un'altra spiegazione.

Raniero Cantalamessa ha sostenuto che, all'inizio, il riferimento alla «nascita dalla Vergine» fosse funzionale alla dimostrazione della messianicità e della divinità di Gesù, con riferimento all'oracolo di *Is* 7,14. Nella prima patristica, quindi, richiamare la nascita dalla sola Vergine non aveva per scopo negare l'azione dello Spirito Santo nell'incarnazione, bensì sottolineare l'origine soprannaturale, trascendente di Gesù. Quando, poi, si trattò di affrontare le eresie gnostiche, in particolare nel loro ramo docetista, questo medesimo riferimento alla nascita da Maria Vergine servì a sottolineare, al contrario, la vera umanità del Signore. È a questo punto che si aggiunge il riferimento allo Spirito Santo. Ora che la menzione della Vergine non era più funzionale alla dimostrazione della divinità, bensì dell'umanità di Cristo, ecco che il richiamo allo Spirito nella concezione di Gesù fungeva da sponda per mantenere anche l'affermazione dell'origine divina di Cristo¹⁴. L'espressione del concepimento di Cristo «da Spirito Santo e da Maria», tanto in Ireneo quanto nel Simbolo della fede, non indica dunque che il concepimento del Signore sia stato operato per una sorta di collaborazione tra la Terza Persona e la Santissima Vergine. La formula indica semplicemente la duplice origine, o la doppia nascita di Cristo che è nato da Dio eternamente — ossia è di origine trascendente — ed è nato come uomo da Maria nel tempo¹⁵. Il guadagno di questa espressione

¹⁴ R. CANTALAMESSA, «“Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine”. Cristologia e pneumatologia nel Simbolo costantinopolitano e nella patristica», in *Credo in Spiritum Sanctum*. Atti del congresso teologico internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso (Roma 22-26 marzo 1982), vol. I, LEV, Città del Vaticano 1983, 101-125.

¹⁵ Cf. R. CANTALAMESSA, «“Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine”», 107.

consiste nell'indicare chiaramente la duplice natura del Signore Gesù — d'altro canto, però, venivano oscurate le iniziali intuizioni patristiche sull'azione che lo Spirito ha esercitato tanto nel concepimento della natura umana di Cristo, quanto nella sua unzione.

La cristologia, dunque, perde nella patristica postnicena un riferimento privilegiato all'opera dello Spirito Santo nella vita di Cristo, dal concepimento all'esaltazione. Lo «Spirito Santo» di cui parla l'arcangelo Gabriele a Maria viene identificato genericamente con la natura divina che crea l'umanità di Cristo e si unisce ad essa nella Persona del Logos. Lo Spirito Santo come Persona viene in qualche modo escluso come realtà costitutiva dell'evento cristologico nel suo farsi, concentrando la riflessione patristica unicamente sul Logos, che in effetti è Colui che si incarna. Secondo Marcello Bordoni, questo sviluppo nella teologia dei Padri conduce a una totale identificazione tra incarnazione e unzione, facendo delle due azioni distinte una sola e medesima azione¹⁶. Infatti, secondo la teologia occidentale classica, tutte le azioni *ad extra* della Trinità sono comuni alla natura divina, con l'unica eccezione dell'incarnazione per quanto riguarda non il suo inizio e il suo farsi, ma soltanto il suo termine (l'ipostatizzazione della natura umana di Cristo), che è proprio del solo Verbo. Per gli altri interventi di Dio nel mondo si parla di «appropriazioni», non di «propri», come diremo in seguito. Questa lettura, secondo diversi studiosi recenti, non appartiene all'intero pensiero patristico, ma solo ai Padri che hanno dovuto combattere contro l'arianesimo e altre forme deviate di cristologia. Tali Padri si sono battuti per difendere la piena divinità di Cristo. In tale contesto, ogni riferimento a un'azione dello Spirito nel costituirsi dell'evento cristologico poteva apparire una concessione all'eresia. La patristica prenicena teneva invece ben distinti (non separati) il mistero dell'incarnazione da quello dell'unzione.

Un buon *case study* al riguardo è il battesimo di Cristo al fiume Giordano. Antonio Orbe ha mostrato che, a eccezione di Origene, tutta la patristica prenicena ha sempre parlato dell'unzione di Gesù in riferimento a questo mistero cristologico¹⁷. Sant'Ireneo di Lione ha sviluppato in modo particolare la teologia dell'unzione di Cristo. Egli afferma

¹⁶ Cf. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 214.

¹⁷ Cf. A. ORBE, *Estudios valentinianos*, vol. III: *La unción del Verbo*, PUG, Roma 1961. Si veda, ad es., p. 635.

che il nome Gesù indica il Verbo che ha assunto la carne, mentre il titolo Cristo appartiene al Signore per la sua unzione mediante lo Spirito Santo. Ireneo distingue così due unzioni: la prima, nella quale il Verbo, prima dell'incarnazione, è attivo per ordinare e consolidare il cosmo (si tratta di una unzione cosmica, per cui il Logos è presente e attivo in tutto l'universo); la seconda unzione è storica e avviene proprio al Giordano, dove il Verbo incarnato è passivo nel ricevere l'unzione dello Spirito Santo. Ireneo si pone in prospettiva fortemente trinitaria, scrivendo: «Nel nome Cristo si sottintende Colui che unse, Colui che fu unto e la stessa Unzione con cui fu unto»¹⁸. L'intera Trinità concorre all'unzione di Cristo, mentre il carattere personale dello Spirito è rimarcato dal fatto che Egli è l'unzione stessa. Va sottolineato il carattere storico, ossia evenemenziale e progressivo di questa unzione. Essa produce qualcosa di nuovo nella vita di Gesù, riguardo non solo alla sua manifestazione a noi, ma anche per Lui stesso. Qui si marca una chiara differenza tra la cristologia pneumatologica antica e le cristologie postnicene. Per i Padri postniceni, come per gli scolastici e i teologi neoscolastici, il battesimo al Giordano serve a noi, non a Gesù. Esso manifesta una realtà precedente, perché Gesù era stato già perfettamente unto nella sua umanità nel momento dell'incarnazione. Nella visione più antica, invece, l'umanità di Cristo riceve al Giordano una pienezza di unzione che non sembra avere avuto in precedenza. Sta proprio in questo aspetto il pericolo intravisto dai Padri antiariani: riconoscere che Cristo in qualche misura non fosse perfettamente completo sin dal primo istante dell'incarnazione, non implica forse dare ragione agli eretici?

Mentre simili preoccupazioni sono più che fondate, e importanti, bisogna però notare alcuni fattori in favore dell'impostazione più antica, come il fatto che i Vangeli dicono molto poco su Gesù prima che inizi il suo ministero pubblico; inoltre, tale ministero inizia solo dopo l'unzione battesimale al Giordano. Da quel momento in poi, lo Spirito Santo spinge il Signore nel deserto e poi è presente nei momenti più essenziali della sua vita terrena, come pure nei gesti di potenza che Cristo compie. Ciò induce a rilevare che i Vangeli attestano l'esistenza di capacità e di azioni compiute dall'umanità di Cristo che non vengono

¹⁸ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 18, 3 (ed. E. BELLINI – G. MASCHIO, *Contro le eresie. E gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1997², 274.

evidenziati prima del battesimo al Giordano. Con l'unzione dello Spirito, Cristo riceve (o almeno comincia a utilizzare) determinati poteri che sono poi destinati a essere trasferiti alla Chiesa. Viene unto il Capo, perché da Lui e grazie a Lui, il dono dello Spirito fluisca sul suo Corpo mistico. Questo legame tra cristologia pneumatologica ed ecclesiologia sarà sviluppato in tempi recenti da Heribert Mühlen, come vedremo.

Sant'Ireneo suggerisce tutto ciò parlando del fatto che lo Spirito Santo si abituava, in Gesù, a dimorare presso il genere umano¹⁹. Lo Spirito unge per primo Gesù, per poi diffondersi sugli uomini che saranno membra del Corpo di Cristo. Ciò implica che l'unzione in Spirito costituisce Gesù come principio di salvezza degli altri, ossia Salvatore degli uomini. Orbe scrive che la natura umana del Verbo fu santificata nel fiume Giordano per la prima volta con quell'unzione che era destinata agli altri uomini. Al Giordano «Gesù fu unto come perfetto uomo, non prima»²⁰. I Padri antichi vedono in questo episodio del fiume Giordano l'unzione di Cristo che fa dell'Unigenito anche il Primogenito: colui che è da sempre Figlio del Padre, ora è anche il primo tra molti fratelli. La patristica antica non nega affatto che lo Spirito fosse presente in Gesù sin dal concepimento, ma riconosce la pienezza dell'unzione salvifica non all'inizio, bensì al Giordano e in seguito, nel mistero pasquale²¹.

Come già ricordato, i Padri posteriori mantennero il riferimento allo Spirito Santo, ma anticiparono l'unzione al momento dell'incarnazione. Nel *Contra arianos*, ad esempio, sant'Atanasio insegna che l'umanità fu unta dallo Spirito Santo per l'incarnazione del Verbo²². Anche san Gregorio di Nazianzo identifica l'unzione di Cristo con l'incarnazione e lo Spirito dell'unzione con la natura divina che si unisce alla natura umana, quando scrive che Gesù «è stato unto con la divinità»²³. Sant'Agostino insegna che

¹⁹ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 17, 1 (ed. E. BELLINI – G. MASCHIO, 271): Lo Spirito Santo «appunto per questo discese anche sul Figlio di Dio, divenuto figlio dell'uomo: con lui si abituava ad abitare nel genere umano e a riposare sugli uomini e ad abitare nella creatura di Dio; realizzava in essi la volontà di Dio e li rinnovava facendoli passare dall'antichità alla novità di Cristo».

²⁰ A. ORBE, *Estudios valentinianos*, vol. III, 632 (traduzione nostra).

²¹ Per testimonianze di Padri greci e latini, cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, vol. III: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, PUL, Roma 1982-1986, 317-328.

²² Cf. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Contra arianos*, I, 46-50.

²³ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio XXX*, 2 (ed. C. MORESCHINI, 720-721).

Senza dubbio Cristo non è stato unto con lo Spirito Santo quando lo Spirito discese su di lui, appena battezzato, sotto forma di colomba; infatti, in quel giorno egli ha voluto prefigurare il suo Corpo, cioè la sua Chiesa, nella quale si riceve lo Spirito Santo in particolar modo battezzandosi. Ma bisogna comprendere che Cristo è stato unto con questa mistica e invisibile unzione nello stesso momento in cui il Verbo di Dio si è fatto carne, cioè nel momento in cui la natura umana, senza alcun merito precedente di opere buone, è stata unita al Dio Verbo nel seno della Vergine, in modo da divenire con lui una sola persona. Per questo confessiamo che Cristo è nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria. È infatti assolutamente ridicolo il credere che Cristo avesse già trent'anni (a tale età infatti fu battezzato da Giovanni) quando ricevette lo Spirito Santo, ma venne a quel battesimo assolutamente senza alcun peccato e dunque non privo dello Spirito Santo²⁴.

Questa esegesi si può senza dubbio appoggiare a *Gv* 1,14: il Verbo incarnato è da subito «pieno di grazia e di verità». D'altro canto, *Lc* 2,52 afferma che Gesù cresceva in grazia. San Tommaso d'Aquino, mantenendo la visione di Agostino per cui il Verbo è perfettamente unto nella sua umanità in Spirito Santo sin dal concepimento²⁵, spiega la crescita nella grazia non come crescita della grazia abituale, bensì come aumento degli effetti della grazia. Cristo, cioè, compiva col passare degli anni opere sempre più sapienti e virtuose grazie allo sviluppo dell'età²⁶. Nel secolo scorso si è formato un consenso tra parecchi patrologi e teologi dogmatici sul fatto che questa posizione, ritenuta classica per molti secoli, sarebbe in realtà solo una delle posizioni possibili. Esisterebbe, come detto, una versione più antica di cristologia pneumatologica, che oggi appare a molti più aderente al dettato neotestamentario. Questa consapevolezza è pervenuta agli studiosi recenti anche da una rinnovata attenzione all'Oriente cristiano.

²⁴ AGOSTINO DI IPPONA, *De Trinitate*, XV, 26, 46, (ed. G. BESCHIN, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1987, 707.709).

²⁵ Cf. SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* III, 34, 1.

²⁶ Cf. SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* III, 7, 12.

La teologia ortodossa

Le Chiese orientali ortodosse hanno spesso rimproverato alla teologia occidentale, ossia alla tradizione ecclesiale cattolica, di possedere una pneumatologia debole, se non addirittura inesistente. Il motivo principale di questa mancanza starebbe nell'aver accolto l'impostazione agostiniana in teologia trinitaria, con la conseguente accettazione e inserimento del *Filioque* nel Credo. Ciò avrebbe prodotto l'emarginazione dello Spirito Santo non solo a livello di riflessione teologica, ma anche di pratica liturgica ed ecclesiale in genere. L'accentramento di attenzione su Cristo avrebbe prodotto una visione di teologia e di Chiesa che ruota attorno al Logos — visione a volte chiamata “cristomonismo” — dando luogo ad una teologia fortemente razionale e ontologica, piuttosto che mistica e apofatica; e a una Chiesa impostata giuridicamente, ossia secondo la *ratio legis*, piuttosto che sulla carità e la comunione²⁷.

Tra i più accesi critici ortodossi della teologia trinitaria occidentale figura senza dubbio Vladimir Losskij († 1958)²⁸. Egli critica l'eccessivo cristocentrismo dei latini “filioquisti”, in ragione del quale lo Spirito Santo quasi si dissolve come Persona trinitaria; e questo non solo a livello teologico, ma anche di vita spirituale. Losskij imputa ai latini

²⁷ Cf. ad es. M. FOUYAS, *Orthodoxy, Roman Catholicism, and Anglicanism*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA 1984. Si tenga comunque presente il seguente giudizio di Veronika GAŠPAR, *Cristologia pneumatologica*, 151, nota 189: «Il “filioquismo” occidentale può condurre a un cristocentrismo unilaterale. Allora la chiesa viene concepita unilateralmente partendo dalla incarnazione come *Christus prolongatus* [...]. Suo scopo è il radicamento nel mondo e la penetrazione del mondo fino al tentativo di dominio del mondo. D'altra parte la concezione orientale può condurre ad una relativa autonomizzazione dello Spirito nei riguardi del Figlio, ad una mistica, che si comporta non proprio contraria al mondo e antistituzionale [*sic*], ma abbastanza indifferentemente di fronte alla chiesa come istituzione e di fronte al mondo. Come la chiesa cattolica romana è minacciata dal pericolo di una trasfigurazione mondana, di una *theologia gloriae* secolare, così la chiesa orientale è minacciata dal pericolo di una trasfigurazione celeste di una gloria del cielo sulla terra. [...] Infine pure la dottrina trinitaria della chiesa orientale è minacciata dal fatto di essere pensata non come storia salvifica, ma come “metastoria”».

²⁸ Cf. P. BERNARDI, *Trinità e rivelazione. Le due economie in V. Losskij*, Città Nuova, Roma 2004. Per una panoramica anche su altri autori ortodossi, cf. A. PACINI, «La processione dello Spirito Santo nella teologia ortodossa contemporanea: alcune prospettive», in *Il Filioque. A mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014)*. Atti del Convegno di Studi, Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum» (Roma 27-28 novembre 2014), a cura di M. GAGLIARDI, LEV, Città del Vaticano 2015, 287-308.

la concezione per cui la vita spirituale consisterebbe esclusivamente nell'unione con Cristo, rispetto alla quale lo Spirito Santo avrebbe solo la funzione di connettore. Lo Spirito Santo avrebbe la funzione di congiungere gli uomini con Cristo, ma non avrebbe importanza in Sé e per Sé. Da questo cristocentrismo totalizzante deriverebbero forme liturgiche e devozionali tipicamente occidentali riguardanti l'umanità del Signore: l'imitazione di Cristo, l'adorazione eucaristica e il culto del Sacro Cuore di Gesù. Questo tipo di spiritualità si incentra sul Cristo al punto tale che Dio Trinità non sembra più essere veramente significativo per i fedeli latini. Per Losskij, le Chiese ortodosse hanno invece conservato una spiritualità profondamente trinitaria, come esperienza delle distinte ipostasi divine. Ciò collima col modello di teologia trinitaria orientale, che dà enfasi alla distinzione ipostatica, a differenza della teologia latina che si incentra sulla natura unica di Dio, al cui interno si nota la distinzione personale. La vita spirituale ortodossa non consiste solo nell'unione con Cristo, dice Losskij, bensì nell'unione con Dio mediante la grazia, partecipando della natura divina. Questa unione con la trinità delle Persone è operata dallo Spirito Santo, che è il Datore della grazia. Cristo, per gli orientali, non è mai separato dal Padre e dallo Spirito.

Queste e altre critiche al Cristianesimo di matrice latina sono a volte eccessive. Anche nel mondo orientale vi sono autori più moderati nel proprio giudizio riguardo alla teologia latina²⁹. Tali critiche presentano comunque alcuni aspetti degni di riflessione, il che è stato notato da numerosi teologi cattolici del sec. XX. La sensibilità ecumenica ha fatto riscoprire loro i tesori della teologia e della spiritualità orientali, introducendo anche spunti di rinnovamento e integrazione nella teologia cattolica. È ben nota, ad esempio, l'annotazione di Karl Rahner in un suo celebre saggio sulla Trinità, in cui egli fa propria — almeno di fatto — la critica ortodossa circa l'irrilevanza del dogma trinitario per i cristiani occidentali³⁰. Anche la critica orientale al *Filioque* è stata accolta, più

²⁹ Si ricordi, ad esempio, l'aspra polemica tra l'intransigente Losskij e i moderati Bolo-tov e Rodzianko.

³⁰ Cf. K. RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 1998, 21: «I cristiani, nonostante la loro esatta professione della Trinità [sono] quasi solo dei "monoteisti" nella pratica della loro vita religiosa. Si potrà quindi rischiare l'affermazione che, se si dovesse sopprimere, come falsa, la dottrina della Trinità, pur dopo tale intervento gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata».

o meno parzialmente, da diversi teologi latini in tempi recenti³¹. Ciò è significativo se si ricorda che il *Filioque* è una conseguenza inevitabile della teologia trinitaria agostiniana e che esso è stato sostenuto, tra gli altri, da dottori del calibro di sant'Anselmo e san Tommaso d'Aquino, nonché inserito nel Simbolo e in seguito definito come dogma dalla Chiesa Cattolica³².

Venendo al tema che qui ci riguarda direttamente, possiamo notare che i teologi cattolici che hanno sostenuto di recente una ripresa della cristologia pneumatologica possono aver ben trovato spunto presso i colleghi ortodossi. Data l'impostazione tipica della teologia trinitaria orientale, la cristologia sembra per sua stessa natura doversi declinare in modo pneumatologico. I teologi cattolici recenti, al pari dei loro colleghi ortodossi, intendono le figure di Cristo e dello Spirito facendo volentieri ricorso all'immagine ireneana delle Due Mani del Padre³³. Rifiutando il *Filioque*, gli ortodossi non accettano di vedere nello Spirito Santo una Persona che proviene anche dal Figlio. Di conseguenza, si ristabilisce, ai loro occhi, una migliore parità tra la Seconda e la Terza Persona, perché entrambe provengono dal solo Padre (principio della monarchia), senza intervento di un Altro. Affermare, come i latini, che lo Spirito procede anche dal Figlio sembra creare invece una sorta di dipendenza, se non di subordinazione, dello Spirito rispetto al Figlio³⁴.

³¹ Cf. J.-M. GARRIGUES, *L'Esprit qui dit «Père!»*. *L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du Filioque*, Téqui, Paris 1981; ID., «À la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du "filioquisme"», *Irenikon* 69 (1996), 189-212. La «chiarificazione romana», cui si riferisce Garrigues nel secondo contributo, è una Nota del PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Sul Filioque*, in *L'Osservatore Romano* (13 settembre 1995). La Nota fa generose concessioni alle critiche orientali. Per una valutazione, cf. M. GAGLIARDI, «Il *Filioque*: teologia speculativa», in *Il Filioque*, a cura di M. GAGLIARDI, 263-265.

³² CONCILIO DI LIONE II, *Constitutio de summa Trinitate et fide catholica* (DS 850): «Confessiamo che lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio non come da due principi, ma come da uno solo; non per due spirazioni, ma per una sola». Cf. anche CONCILIO LATERANENSE IV, *Firmiter* (DS 800) e CONCILIO DI FIRENZE, *Cantate Domino* (DS 1330-1331). L'antico Simbolo pseudo-atanasiano, o Simbolo *Quicumque*, professa che lo Spirito Santo proviene «dal Padre e dal Figlio» (DS 75).

³³ Cf. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, IV, 7, 4.

³⁴ In molti casi, anche quegli ortodossi che accettano la formula della processione dello Spirito «attraverso il Figlio» non la intendono con la stessa portata del *Filioque*. La formula *per Filium* indica semplicemente la manifestazione dello Spirito dopo quella del Figlio. In altre parole, la formula riguarda la corretta *taxis* trinitaria nell'economia e non indica l'origine intradivina dello Spirito, che resta il solo Padre.

Si tratta invece delle Due Mani paritetiche, che svolgono proprie funzioni nell'economia.

Nell'economia salvifica, Figlio e Spirito hanno funzioni distinte, eppure congiunte. Lo Spirito Santo segue nell'ordine l'economia del Figlio. Il Figlio è immagine del Padre, mentre lo Spirito non è immagine di alcuna Persona trinitaria. Il Figlio in quanto immagine è più manifestato nell'economia, mentre lo Spirito resta più nascosto, ma questo non toglie che Egli svolga una vera azione economica, in connessione a quella del Figlio. In questo senso, gli ortodossi ritengono che nell'economia lo Spirito agisca come immagine del Figlio³⁵, nel senso che la manifestazione di Dio che deriva dalla presenza dello Spirito Santo è la manifestazione del Figlio, la cui divinità è mostrata dallo Spirito Santo. L'unità è data dalla pericoreasi, per la quale i Tre hanno stessa sostanza e stessa volontà. Così, mediante le missioni temporali del Figlio come immagine del Padre e dello Spirito come immagine del Figlio, viene manifestata la natura divina dal Padre, mediante il Figlio, nello Spirito Santo. L'opera dello Spirito consiste anche nella donazione della grazia mediante l'inabitazione nei fedeli, che così egli rende «trono dalla Santa Trinità», per il fatto che il Padre e il Figlio sono presenti pericoreticamente nello Spirito che è dato ai credenti. Si comprende così anche il forte legame che gli orientali intravedono tra pneumatologia ed ecclesiologia.

Sul tema delle economie, diversi teologi orientali fanno notare la chiara distinzione che va mantenuta tra azione del Figlio e azione dello Spirito: l'economia del Figlio inizia con l'incarnazione, mentre la missione dello Spirito con la Pentecoste. Quest'ultima non va considerata come una mera continuazione dell'incarnazione. Proprio perché nella Trinità immanente l'esistenza ipostatica della Terza Persona è indipendente dall'esistenza ipostatica della Seconda, ne deriva a livello di Trinità economica anche l'indipendenza dell'economia dello Spirito da quella del Figlio (con indipendenza non si intende separazione). Questa osservazione non mira certo a dissolvere l'unità pericoretica dei Tre, bensì ad asserire che la Pentecoste non è semplicemente una funzione

³⁵ Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, I, 13, in *La fede ortodossa*, a cura di V. FAZZO, Città Nuova, Roma 1998, 84: «Immagine del Padre è il Figlio e [immagine] del Figlio è lo Spirito, per mezzo del quale Cristo, abitando nell'uomo, gli dà ciò che è secondo l'immagine».

dell'incarnazione. È significativo, al rispetto, che diversi teologi ortodossi parlino di una kenosi dello Spirito Santo, analoga alla kenosi del Figlio. La kenosi del Figlio consiste nell'assumere una natura umana mediante l'incarnazione, mentre la kenosi dello Spirito consiste nell'inabitazione di grazia in molte ipostasi umane. La kenosi del Figlio unifica la natura umana comune nell'unica Ipostasi divina di Cristo, mentre la kenosi dello Spirito diversifica i doni di Dio nella molteplicità delle ipostasi umane.

Questa netta distinzione delle due economie non implica una divisione tra le Persone, le quali restano un solo e medesimo Dio a causa della pericoreasi. In questo senso, per quanto le economie delle Due Mani del Padre vadano ben distinte, esse non possono essere mai separate. Per la pericoreasi, infatti, il Figlio è nello Spirito e lo Spirito nel Figlio, come Ambedue sono nel Padre e il Padre è in Entrambi. Ciò si applica tanto *ad intra* quando *ad extra*. Di qui che l'economia di incarnazione del Figlio avviene originariamente, si sviluppa terrenamente e si compie escatologicamente nello Spirito e per lo Spirito; e ugualmente l'economia dello Spirito Santo non si realizza se non perché lo Spirito è inviato dal Padre e manifestato dal Figlio, come si legge nei celebri «detti sul Paraclito» contenuti nel Vangelo di Giovanni. È su quest'ultima annotazione che si trova il terreno, in campo ortodosso, per sviluppare tanto una pneumatologia cristologicamente connotata, quanto una cristologia in prospettiva pneumatologica. In altre parole, la predominanza teologica del tema trinitario conduce a una lettura trinitocentrica, e quindi pericoretica, tanto della cristologia quanto della pneumatologia. Il modello teologico pone al centro non Cristo, come in Occidente, ma la Trinità. Sia Cristo sia lo Spirito vengono teologicamente inquadrati in questo fondamentale trinitocentrismo pericoretico³⁶.

³⁶ Vi sono, come è naturale, anche diverse accentuazioni presso i teologi ortodossi. Ad esempio, rispetto al modello molto "divisivista" di Losskij, altri teologi, quali Nissiotis e Zizioulas, preferiscono sfumare una demarcazione netta tra le economie di Cristo e dello Spirito, enfatizzando piuttosto le dimensioni cristologica e pneumatologica dell'unica economia divina, il che comunque li porta a sviluppare con convinzione una cristologia pneumatologica. Cf. N.A. NISSIOTIS, «Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology», in *Oecumenica 1967. An Annual Symposium of Ecumenical Research*, a cura di F.W. KANTZENBACH – V. VAJTA, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1967, 235-252; J. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 1985, 123-142.

Una visione di cristologia pneumatologica è dunque connaturale all'impianto fondamentale della teologia orientale ortodossa. Tale cristologia viene inoltre di norma sviluppata in continua comunicazione con l'ecclesiologia e la dottrina della grazia (deificazione dei credenti). Il teologo ortodosso Nikos Nissiotis, ad esempio, scrive che «Cristo non può mai essere separato dallo Spirito di Dio. La sua incarnazione e risurrezione sono opera del Paraclito, di Colui che è Vivificatore»³⁷. L'immagine ireneana delle Due Mani è ampiamente sfruttata e si sottolinea, in particolare contro ogni forma di "filioquismo", che le Due Mani hanno pari valore, non essendo l'una subordinata all'altra. Lo Spirito Santo è presente al Figlio sin dall'incarnazione, poi al battesimo, durante il suo ministero pubblico, nella morte e risurrezione. È per questo che ora lo Spirito viene inviato ai credenti dal Cristo glorificato. Il compito dello Spirito non è certo quello di sostituirsi a Cristo, ma non è neanche quello di essere semplice strumento della presenza di Cristo tra i discepoli. L'economia dello Spirito è in continuità con quella di Cristo, ma ha anche del proprio da compiere. Lo Spirito Santo forma Cristo in noi e ci prepara per l'incontro parusiaco con il Signore. Senza questa economia dello Spirito, la presenza di Cristo tra noi non sarebbe reale, ma solo immaginaria. La presenza di Cristo, invece, è una realtà oggettiva per i credenti e ciò viene operato dallo Spirito Santo che abita in noi. Si nota facilmente il motivo per cui l'ecclesiologia e la teologia della grazia, intesa come divinizzazione, siano legate a doppio filo alla cristologia pneumatologica.

L'attenzione ecumenica verso l'Oriente ortodosso è stata una delle cause del ritorno di attenzione, da parte di diversi teologi cattolici del Novecento, alla cristologia in chiave pneumatologica. Tale sensibilità non ha rappresentato, però, l'unica causa. Un'altra ragione essenziale consiste nel generale rinnovamento avvenuto all'interno alla teologia cattolica recente, come mostreremo nel prosieguo della trattazione.

³⁷ N.A. NISSIOTIS, «Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology», 236 (traduzione nostra).