



Sulla cristologia pneumatologica (seconda parte)

Mauro Gagliardi

Il rinnovamento della teologia nel sec. XX

Quanto al rinnovamento della teologia del Novecento, naturalmente qui ci limitiamo ad alcuni punti che riguardano l'oggetto di questo saggio, sorvolando completamente su molteplici altri fattori, temi e figure coinvolti nel processo di rielaborazione teologica che ha avuto luogo nel secolo scorso.

Bisogna riconoscere che alcuni segnali di ripresa di cristologia pneumatologica si ritrovano, in maniera più o meno diretta, già in alcuni autori neoscolastici moderni. Va innanzitutto ricordato che gli autori neoscolastici rimangono fedeli ai principi basilari della teologia trinitaria agostiniana e tommasiana, con la sua impostazione metodologica tipica. Stando alla celebre schematizzazione proposta da Régnon¹, la trinitaria occidentale parte dall'unità di Dio, per poi descrivere la trinità delle Persone come fatto interno alla natura divina. Il metodo orientale, al contrario, parte dalla triplicità di Ipostasi, per poi recuperare l'unità mediante i principi della monarchia paterna e della pericoresi. Un altro tratto caratteristico della teologia trinitaria latina consiste nella dottrina che distingue il proprio di ogni Persona divina da quanto invece viene a essa appropriato, sia come caratteristica sia come azione. Le proprietà della natura divina in quanto tale sono comuni alle Persone, quindi non appartengono in modo proprio ed esclusivo ad alcuna di Esse, ma in base a ciò che invece è proprio della Persona è possibile appropriare una proprietà della divinità ad una delle Ipostasi, in base alla somi-

¹ Cf. T. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, vol. I, Retaux, Paris 1982, 433.

gianza tra tale proprietà e ciò che distingue quella Ipostasi dalle Altre. Così, sebbene l'eternità appartenga ovviamente a tutti i Tre, essa può essere appropriata al Padre in modo particolare, perché è propria del Padre la innascibilità, cioè l'essere senza origine. Ciò si applica non solo alle proprietà della natura divina, ma anche alle azioni economiche di Dio. Un principio chiave della trinitaria occidentale sostiene che «*inseparabilia sunt opera Trinitatis*», ossia le opere *ad extra* della Trinità sono sempre opere comuni ai Tre. Le economie, dunque, possono essere appropriate, ma non sono proprie di una sola Persona. Ad esempio, siccome è proprio del Padre essere l'origine della vita trinitaria, ne consegue che spesso venga a Lui attribuita, mediante appropriazione, l'opera della creazione, che dà origine alla vita del cosmo. Si tratta di una appropriazione e non di un proprio, perché la creazione non è opera esclusiva del Padre, bensì di tutti i Tre. Si comprende subito che, con tale inquadramento teologico, sembra difficile sviluppare una cristologia pneumatologica che distingua l'economia di incarnazione da quella di unzione.

Matthias Joseph Scheeben

I teologi neoscolastici non contraddicono, anzi sostengono la visione sopra descritta, ragion per cui in essi non si può reperire una cristologia pneumatologica declinata nel modo in cui sarà fatto più tardi, dai teologi del rinnovamento novecentesco. Alcuni neoscolastici hanno però sviluppato interessanti aperture in tale direzione. M.J. Scheeben († 1888) ad esempio, pur mantenendo il modello latino ora richiamato, sostiene che le missioni temporali delle Persone vanno capite, certo, in termini di appropriazione, ma non solo in questo modo². Egli distingue tra appropriazioni operate in modo generico, che pertanto non rivelano a noi l'identità particolare di una Persona, e appropriazioni che invece contengono riferimento al proprio di una singola Ipostasi. Ad esempio, se si considera la missione dello Spirito, per Scheeben bisogna notare che la Terza Persona viene a noi non solo come *donum Dei*, ma anche come *donum hypostaticum*, il che significa che lo Spirito Santo viene

² Tra gli altri autori di orientamento tomista che hanno introdotto aperture al riguardo possiamo menzionare il gesuita Maurice de la Taille († 1933) e, più di recente, il domenicano William J. Hill († 2001), sui quali cf. R. DEL COLLE, *Christ and the Spirit*, 64-90.

non solo come un dono di Dio in generale, ma viene anche come Dono personale. Lo Spirito è presente nella creatura non solo come grazia creata, ma anche come Ipostasi³. La dottrina delle appropriazioni viene quindi così descritta: «Tutte e tre le persone hanno la stessa attività e lo stesso modo di agire “ad extra”, ma [...] giungono al possesso di essa in modo diverso»⁴. Questa teoria si mantiene in continuità con quella classica, aggiungendo ad essa qualcosa. Nella terminologia del teologo gesuita Malachi Donnelly, si potrebbe chiamare la proposta di Scheeben, intermedia tra una stretta applicazione dell'appropriazione e una stretta applicazione dei propri, «teoria del *proprium* non-esclusivo» (*non-exclusively proprium theory*)⁵. Questa teoria sostiene che l'appropriazione a tutta la Trinità, in quanto unico Dio, delle attività *ad extra* non implica la negazione del carattere personale delle missioni, perché nella missione è certamente presente Dio in quanto Dio, ma vi è anche la presenza della Persona che è inviata. Se così non fosse, anche la dottrina delle appropriazioni sarebbe priva di fondamento. Si mantiene così l'affermazione riguardante la singolarità dell'operazione divina, sostenendo al tempo stesso la distinzione nel modo in cui le singole Persone inabitano per grazia nella creatura.

Ciò comporta conseguenze in ambito cristologico. Anche in questo la posizione di Scheeben è molto classica. Egli sviluppa una cristologia del Logos (*Logos-Christologie*), che analizza il modo e le conseguenze dell'assunzione di una natura umana da e nella Persona del Verbo. Scheeben sostiene pienamente la posizione classica per la quale l'incarnazione, come opera *ad extra*, è opera comune della Trinità, ma il suo esito finale, ossia l'ipostatizzazione della natura umana assunta, è propria del solo Verbo. Nonostante ciò, Scheeben riprende anche la dottrina della pericorese, per i latini *circuminsessio*, dicendo che il Padre invia Figlio e Spirito senza essere Egli inviato da nessuno. Egli si fa presente nel mondo non come inviato, bensì per la sua presenza nel

³ Cf. M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, §§ 27-31 (ed. I. GORLANI, Morcelliana, Brescia 1960, 151-184; specialmente 164-165).

⁴ M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, § 24 (ed. I. GORLANI, 138).

⁵ L'espressione «*non-exclusively proprium theory*» viene spiegata da M. DONNELLY, nell'articolo «The Inhabitation of the Holy Spirit: A Solution according to de la Taille», *Theological Studies* 8 (1947), 445-470. Dello stesso autore, cf. anche «The Indwelling of the Holy Spirit According to M.J. Scheeben», *Theological Studies* 7 (1946), 244-280.

Figlio e nello Spirito, che manifestano il Padre al mondo in Se stessi⁶. Per questa ragione, per quanto terminativamente l'incarnazione sia propria del solo Figlio, nel Verbo incarnato vi è anche il Padre e lo Spirito, non per via di assunzione ipostatica dell'umanità, ma per la presenza pericoretica, ossia per la reciproca immanenza delle Persone. Scheeben parla di concomitanza tra le «produzioni personali» in Dio⁷. Il teologo tedesco si mantiene comunque fedele al dogma del *Filioque*, annotando che la concomitanza dello Spirito Santo con il Figlio nell'economia deriva dal suo procedere anche dal Figlio nell'immanenza trinitaria. Lo Spirito Santo svolge un ruolo coordinato a quello del Logos nell'incarnazione e tale ruolo continua anche dopo la creazione dell'umanità di Cristo, perché lo Spirito è presente in modo concomitante al Logos nell'intero arco della vita terrena del Signore.

Lo Spirito svolge l'unzione economica di Gesù e qui si vede il modo pienamente "filioquista" con cui Scheeben sostiene questa affermazione. Il teologo tedesco, infatti, dice che lo Spirito, procedendo a partire dal Figlio e unendo l'umanità da Questi assunta, la unge esattamente con l'olio della pienezza di divinità che appartiene al Logos. Nonostante il fatto che i cristologi pneumatologici posteriori resteranno insoddisfatti da questo modo di intendere l'unzione di Cristo, va tenuto conto del fatto che, nel quadro della teologia neoscolastica, simile visione era innovativa (e non a caso fu contestata da altri rappresentanti della Scuola)⁸. Scheeben si mantiene nel quadro classico, ma al tempo stesso riconosce un'azione economica in qualche misura propria anche alla Terza Persona, sebbene con un carattere di proprietà mitigato o intermedio, rispetto al senso stretto in cui si dice che l'incarnazione è propria del solo Figlio. L'unzione pneumatica è qui contemplata come parte della costituzione dell'essere di Cristo, che non è limitata alla creazione della sua natura umana individuale dal grembo verginale di Maria, ma si estende alla costituzione di Cristo come essere non solo divinizzato per grazia, bensì vero Dio-uomo, essere umano e divino

⁶ Cf. M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. I, § 123 (ed. Herder, Freiburg im Br. 1933, 881-885).

⁷ Cf. M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. I, § 120 [983] (ed. Herder, 861-862).

⁸ Per alcune reazioni, cf. M. DONNELLY, «The Indwelling of the Holy Spirit According to M.J. Scheeben», 248-252.

in una Persona⁹. Non va infine dimenticato che il ruolo dello Spirito non consiste solo nel cooperare alla costituzione dell'essere di Cristo, ma anche alla sua pleromizzazione escatologica nella gloria, come pure alla finalizzazione strumentale della umanità del Signore rispetto alla trasmissione a noi della grazia salvifica¹⁰. È questo il motivo per cui lo Spirito che è dato ai credenti è sempre lo Spirito di Cristo, ma è anche il motivo per cui la grazia del Nuovo Testamento è superiore a quella dell'Antico, perché lo Spirito che è dato a noi ora è lo Spirito presente e all'opera in Cristo Gesù¹¹. Appare qui evidente come Scheeben si attenga alla cristologia tommasiana, che vede nell'umanità di Gesù la causa strumentale della sua divinità; e al tempo stesso il teologo tedesco sfrutti un tema orientale (cirilliano) valorizzato dallo stesso Aquinate in sede eucaristica ancor più che cristologica: quello della divinizzazione dell'umanità nella carne del Verbo. Scheeben presenta così di fatto i presupposti per una rinnovata cristologia pneumatologica, sviluppata all'interno di un quadro di riferimento teologico classico e occidentale.

Heribert Mühlen

Di grande significato per il nuovo sviluppo della cristologia pneumatologica è l'opera di un altro teologo tedesco, H. Mühlen († 2006). Questi nota che lo Spirito Santo è l'orizzonte conoscitivo della nostra esperienza e conoscenza di Cristo. Il nostro rapporto con Cristo è possibile solo mediante la Terza Persona, motivo per cui fare esperienza dello Spirito è lo stesso che fare esperienza di Cristo. Lo Spirito è l'immediatezza intermedia del nostro rapporto personale con Cristo. Questa immediatezza pneumatica è però comunque sempre mediata a sua volta tramite degli uomini, in particolare tramite la Chiesa. Egli scrive: «In quanto il Cristo non solo ci “manda” il suo Spirito come condizione di ogni possibile esperienza cristiana, ma anche si può identificare [...] con la stessa comunità cristiana (*1Cor* 1,13; 12,12), il “luogo” più proprio dell'esperienza del Cristo è la comunità. Perciò l'accesso al Cristo è soprattutto e anzitutto l'esperienza del suo Spirito nella comunità»¹².

⁹ Cf. M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, § 51 (ed. I. GORLANI, 330-331).

¹⁰ Cf. M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, (ed. I. GORLANI, 328-329).

¹¹ Cf. M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, § 58 (ed. I. GORLANI, 387-388).

¹² H. MÜHLEN, «L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo», in *Mysterium Salutis*, vol. VI, a cura di J. FEINER – M. LÖHRER, Queriniana, Brescia 1971, 645-684 [650].

Si nota d'acchito che la riflessione di Mühlen in ambito cristologico e pneumatologico si innesta su una notevole attenzione all'ecclesiologia. Ciò conferma lo stretto legame tra questa disciplina e una considerazione pneumatologica del mistero di Cristo. D'altro canto, Mühlen è stato preceduto e accompagnato nella sua riflessione da un rinnovato movimento di attenzione all'ecclesiologia, manifestatosi in modo particolarmente significativo nell'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII e nella Costituzione *Lumen gentium*, come pure in altri testi del Vaticano II¹³. L'idea di partenza è quella della Chiesa cristologicamente intesa, assieme ad Agostino, come *Christus totus*. Da quest'ottica, decisivo per la comprensione teologica della Chiesa è il mistero dell'incarnazione del Verbo. È qui che Mühlen apporta il proprio contributo specifico alla riflessione.

Soprattutto nell'opera *Una Mystica Persona*, del 1967, il teologo tedesco richiama il fondamento trinitario della Chiesa, assieme a quello cristologico. Egli parte dalla considerazione dell'identità dello Spirito Santo *ad intra*. Per Mühlen, in Dio lo Spirito Santo è una «Persona in molte Persone»¹⁴, perché lo Spirito non ha identità se non nella relazio-

¹³ Il Vaticano II ha senza dubbio accolto l'ecclesiologia cristocentrica del Corpo Mistico (cf. *Lumen gentium*, n. 7) e l'ha ulteriormente arricchita con riferimenti alla pneumatologia. La rivalutazione pneumatologica deriva da un consistente fondamento trinitario dell'ecclesiologia (il testo più significativo al riguardo sembra essere *Lumen gentium*, n. 4, che sviluppa la dimensione pneumatologica e si conclude con un celebre riferimento patristico alla Trinità che fonda e raduna la Chiesa). Il n. 7 della Costituzione ecclesiologica riprende l'immagine del Corpo Mistico con forti accenti pneumatologici. Il testo che però viene menzionato dai teologi come più innovativo — e che trova consonanza con la visione di Mühlen — si incontra al n. 8: «Per una analogia che non è senza valore, quindi, [la Chiesa] è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cf. *Ef* 4,16)». Si nota che il Vaticano II applica in modo pneumatologico alla Chiesa l'analogia cristologica, sicché la Chiesa viene compresa non solo in base a Cristo e all'incarnazione, ma anche in base allo Spirito Santo e all'unzione. Nell'*Udienza generale* del 06 giugno 1973, PAOLO VI affermò che «alla cristologia e specialmente all'ecclesiologia del Concilio deve succedere uno studio nuovo ed un culto nuovo sullo Spirito Santo, proprio come complemento immancabile all'insegnamento conciliare».

¹⁴ Nel precedente saggio *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich – Du – Wir*, Aschendorff, Münster 1963, l'autore aveva spiegato di ispirarsi, per questa concezione, alla trinitaria di Riccardo di San Vittore, fondando sulla celebre idea riccardiana dello Spirito come *condilectus* la sua concezione interpersonale della Trinità come Io (Padre) – (Tu) Figlio – Noi (Spirito). Che si tratti di un modello fortemente “sociale” di Trinità si vede dal richiamo operato nel volume all'analogia fra Trinità e matrimonio. Il Noi non è solo la

ne del Padre e del Figlio. Proprio perché Egli è il Noi-in-Persona, il Noi della vita trinitaria, Egli è anche il Noi dei cristiani. Come nella Trinità lo Spirito è il Noi in due Persone, così nell'economia la Terza Persona è il Noi in molte persone. Sia il Padre sia il Figlio sono costituiti come Persone per la loro relazione all'Altro; quindi, sono Persone in quanto relazionati ad un'altra Persona. Invece lo Spirito Santo è costituito Persona non in quanto relazionato a una Persona bensì a due, nessuna delle Quali è, da sola, il principio di opposizione necessario alla costituzione ipostatica in Dio. Lo Spirito è l'unica Persona trinitaria non identificata per il suo rapporto a un'altra Persona, bensì per il suo rapporto a due Persone. Ciò si manifesta anche nella storia salvifica: «Lo Spirito Santo nella storia della salvezza si rivela come una persona in molte persone proprio perché egli è, nell'intimo della Trinità, una persona in due persone»¹⁵.

Da questo presupposto, Mühlen trae la sua tesi più caratteristica: come il Verbo dà l'ipostasi all'umanità di Gesù Cristo, così lo Spirito fornisce personalità alla Chiesa, unendo le ipostasi umane dei cristiani con Cristo e tra di loro. Questa concezione, mentre da un lato si fonda sulla relazione Cristo-Chiesa ampiamente sottolineata nella teologia della Chiesa come Corpo Mistico, d'altro canto se ne distanzia notevolmente. Egli vede una forte unità fra mistero dell'incarnazione e mistero dell'unzione; tuttavia, Mühlen collega il mistero della Chiesa non all'incarnazione in modo principale, bensì all'unzione¹⁶. Per lui, è necessario pensare la Chiesa non come prolungamento dell'incarnazione, ma come prolungamento dell'unzione, ossia della consacrazione di Cristo da parte dello Spirito Santo. Si tratta di una ecclesiologia di impronta pneumatologica.

Mühlen fa segnare un passo in avanti alla riflessione pneumatologica, rimanendo però ancorato ad alcune acquisizioni della teologia classica. Ad esempio, pur proponendo un approccio nuovo e riprendendo in modo consistente il fondamento biblico, egli mantiene la posizio-

somma dell'Io e del Tu, ma è un fatto oggettivo e, nella Trinità, lo Spirito è il "Noi-in-Persona". Dunque, lo Spirito è "una Persona in molte Persone".

¹⁵ H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona. La Chiesa come mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, § 7.40 (ed. G. CORTI, Città Nuova, Roma 1968, 250).

¹⁶ Cf. H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona*, § 7.29 (ed. G. CORTI, 242).

ne dei teologi classici per cui il battesimo di Cristo al Giordano ebbe valore manifestativo. Scrive Mühlen:

Non bisogna giungere ad una distinzione tale tra incarnazione e unzione da considerare la Chiesa un mistero staccato da Cristo; la Scrittura parla dell'unzione di Gesù al suo battesimo nel Giordano, ma questa distinzione di tempo rispetto all'incarnazione non vuole significare che lo Spirito Santo fu conferito per la prima volta a Gesù uomo nel suo battesimo; in esso piuttosto il Padre proclamò *pubblicamente* che Gesù era il Messia. Dogmaticamente considerato, dunque, il battesimo al Giordano è la semplice manifestazione di quella "missione" dello Spirito Santo nell'uomo Gesù, missione che ebbe luogo nel primo istante dell'incarnazione¹⁷.

Se l'unzione al Giordano non segna una novità per Gesù, bisognerà forse dire che l'unico motivo di tale unzione è quello rivelativo, per cui lo Spirito manifesta a noi l'unzione già operata su Cristo sin dall'incarnazione? Mühlen non sembra essere di questo avviso, perché il battesimo al Giordano è un evento storico-salvifico, che quindi non solo rivela, ma anche effettua la nostra salvezza. Al Giordano, potremmo dire, la novità, più che il Figlio incarnato, riguarda lo stesso Spirito Santo. Questi al Giordano inizia la propria attività salvifica, comunque sempre legata al mistero dell'incarnazione.

Quando il Logos è "diventato" uomo, al primo istante dell'incarnazione, contemporaneamente — quantunque *logicamente* dopo — lo Spirito Santo è "diventato" crisma. Tutto ciò va inteso nel modo seguente: lo Spirito Santo è entrato nella storia della salvezza come lo Spirito di Cristo, è "diventato" la grazia, cioè quella grazia di Cristo alla quale noi partecipiamo come membra del corpo ed elementi del "grande-io" di Cristo. E proprio come "Spirito di Cristo" era presente ad ogni azione di Gesù, non ultima fra esse la elargizione del [*sic*] Pneuma agli apostoli (*Gv* 20,22 s.). Gli apostoli, poi, trasmisero lo Spirito di Gesù nella successione apostolica, la quale [...] forse è resa possibile solo dal fatto che lo Spirito Santo stesso ha una "storia"¹⁸.

¹⁷ H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona*, § 8.01 (ed. G. CORTI, 209; corsivo nell'originale).

¹⁸ H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona*, § 8.55 (ed. G. CORTI, 307; corsivo nell'originale).

Si comprende ora meglio perché Mühlen consideri la Chiesa come il prolungamento dell'unzione di Cristo, ancor più che il prolungamento dell'incarnazione. L'incarnazione ha costituito il Figlio come uomo, ma è l'unzione che ne ha fatto l'uomo-per-altri, il Messia inviato nel mondo per noi, per il popolo di Dio. «Dicendo dunque che la Chiesa è la continuazione dell'unzione di Gesù con lo Spirito Santo, si nota espressamente che Cristo continua a vivere in essa, proprio in quanto è "Cristo", "unto" di Spirito Santo da parte del Padre. [...] Lo Spirito Santo sarebbe perciò una persona in molte persone sia sul piano storico — dalla morte al ritorno del Signore — sia per la sua funzione mediatrice tra il Signore glorioso e i cristiani»¹⁹. Mediante l'unzione di Cristo, manifestata al Giordano, lo Spirito Santo è entrato nella storia della salvezza e vi è entrato come Spirito di Cristo. Analogamente al fatto che il Verbo è "diventato" uomo, così lo Spirito è "diventato" la grazia, ossia la grazia di Cristo cui partecipano le membra del Corpo Mistico.

Sebbene il perno speculativo di Mühlen sia ecclesiologico, si nota che egli deve fondare la sua riflessione tanto sulla teologia trinitaria di orientamento riccardiano, da lui sviluppata, quanto su un nuovo approccio al rapporto Cristo-Spirito. Lo Spirito Santo ha, come il Verbo incarnato, una storia nel mondo e questa storia dello Spirito comincia in Cristo e continua nelle membra del suo Corpo Mistico. Viene alla mente il già citato passaggio di sant'Ireneo, nel quale il Lionese afferma che, unguendo Gesù, lo Spirito si abituava a dimorare presso gli uomini²⁰. Mühlen aggiunge anche un riferimento alla storia dello Spirito dopo la glorificazione di Cristo: «Anzitutto [lo Spirito] fu mandato nell'uomo Gesù e precisamente al primo istante dell'incarnazione; e per la sua continua presenza nell'umanità di Cristo cominciò ad avere — in un senso misterioso — una storia. Con la glorificazione di Gesù questa storia entrò in un secondo stadio in cui egli, come Paraclito mandato da Gesù, si rende presente»²¹. Sono così ripresi i due principali insegnamenti biblici, ricordati all'inizio di questo saggio: Gesù come Messia portatore dello Spirito e Gesù come Signore glorificato che invia a noi il suo Spirito.

Tutto ciò non implica affatto che, dall'ascensione in poi, lo Spirito si sostituisca a Cristo. Mühlen non accetta una visione gioachimita

¹⁹ H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona*, § 8.02 (ed. G. CORTI, 270).

²⁰ Cf. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, vol. III, 17, 1, citato *supra*, nota 19.

²¹ H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona*, § 8.58 (ed. G. CORTI, 309).

della storia della salvezza. Lo Spirito che anima la Chiesa resta sempre lo Spirito di cui fu unto Gesù in terra e nel quale Gesù esercitò l'atto supremo del proprio sacerdozio, offrendosi al Padre per noi nello Spirito (cf. *Eb* 9,14). Ciò che lo Spirito fa nella Chiesa non è sostituirsi a Cristo, bensì rendere possibile la tradizione del messaggio e dell'ufficio terreno di Cristo, anche quando Egli non è più sulla terra, perché assunto alla condizione celeste. Lo Spirito di Cristo — lo si diceva — è l'immediatezza con cui i cristiani stanno dinanzi a Cristo, come la sposa allo Sposo. Si badi bene, però: «Colui che sta di fronte alla Chiesa non è certo lo Spirito di Cristo, ma Cristo stesso. Invece la mediazione a questa situazione di "fronte-a-fronte" non è il Logos incarnato, ma il suo Spirito»²². Bisogna quindi riaffermare che Cristo è l'unico Mediatore salvifico, mentre lo Spirito Santo è l'unica mediazione a Lui²³.

La mediazione di Cristo e quella dello Spirito sono profondamente diverse. Cristo è Mediatore tra Dio e gli uomini in quanto è uomo e perché, come uomo, ha offerto se stesso per noi. Lo Spirito Santo non è diventato uomo, non ha personalizzato una natura umana individuale, come invece ha fatto il Logos. Lo Spirito non è diventato uomo, ma è diventato grazia per gli uomini e negli uomini. Egli non costituisce una sola persona, con una natura umana e una divina (com'è per Cristo); al contrario, Egli è stato mandato a molte persone umane. Inoltre, la Persona concreta di Cristo, ossia la Persona in stato di unione ipostatica, si configura a partire dall'incarnazione; mentre le persone umane cui è dato lo Spirito preesistevano al dono dello Spirito. La relazione del Logos con la sua umanità è una relazione da Persona a natura; mentre la relazione dello Spirito è da Persona a persone. Per questi motivi, non si può comprendere la funzione mediatrice dello Spirito in base alla funzione mediatrice di Cristo, perché questa è molto diversa da quella. Bisognerà invece rifarsi alla funzione svolta dallo Spirito nella Trinità stessa²⁴.

Queste precisazioni offerte da Mühlen rafforzano ulteriormente due punti chiave delle recenti cristologie pneumatologiche, vale a dire il privilegiato riferimento trinitario e la netta distinzione tra economia

²² H. MÜHLEN, «L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo», 678.

²³ Cf. H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona*, § 11.75-77 (ed. G. CORTI, 549-554).

²⁴ Cf. H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona*, § 11.77 (ed. G. CORTI, 553-554). Cf. ID., *Der Heilige Geist als Person*, § 7.28-30.

del Figlio ed economia dello Spirito. Sebbene Mühlen sviluppi la cristologia pneumatologica meno di altri teologi e soprattutto continui a farlo nell'orizzonte di una teologia classica riletta con attenzione biblica e storica, egli nondimeno ha posto un fondamento per sviluppare ulteriormente la cristologia pneumatologica; un fondamento su cui si baseranno anche teologi posteriori che riterranno la riflessione di Mühlen in materia ancora troppo timida²⁵. Resta però un fatto indubitabile: con la sua riflessione, Mühlen ha dato fondamento a un elemento centrale della recente cristologia pneumatologica, ossia la distinzione chiara (senza separazione) tra l'economia di Cristo e quella dello Spirito. Nello specifico, il teologo tedesco sottolinea che la santificazione di Cristo, che in Lui è originaria perché avviene nell'istante stesso dell'incarnazione, non è da attribuire all'unione ipostatica in quanto tale; potremmo dire che non è da attribuire al Logos, ma è frutto dell'unzione e quindi è opera dello Spirito Santo. Gesù è uomo-Dio per opera del Logos, ma è Cristo per opera dello Spirito.

David Coffey

Un autore quasi contemporaneo di Mühlen ha compiuto un percorso intellettuale simile, giungendo però a posizioni più avanzate. Si tratta del teologo australiano D. Coffey²⁶. Nell'anno in cui Mühlen pubblicava *Una Mystica Persona* (1967), Coffey iniziava la sua traiettoria di insegnamento, dopo aver compiuto studi prima nella nativa Australia e dopo in Germania, sotto la guida di teologi molto diversi tra loro, quali Michael Schmaus e Karl Rahner. Questi ultimi rappresentano quasi una "cifra" del percorso teologico di Coffey, il quale inizialmente si muove nel paradigma neoscolastico classico e in seguito sviluppa un modello teologico più in linea con certe linee del rinnovamento novecentesco.

²⁵ Ad es. Walter Kasper ritiene che la teologia di Mühlen resti troppo legata alla matrice della teologia classica occidentale, col suo riferimento privilegiato alla centralità del Logos incarnato, il che avrebbe come conseguenza mortificare l'originalità e libertà creativa dello Spirito Santo nella sua storia economica: cf. W. KASPER, «Cristo-Spirito-chiesa», 77 nota 35.

²⁶ Per la cristologia pneumatologica e per altri aspetti del pensiero di questo teologo, cf. R. DEL COLLE, *Christ and the Spirit*, 91-140; D. O'BYRNE, *Spirit Christology and Trinity in the Theology of David Coffey*, Peter Lang, Bern 2010; G. VAN DE KAMP, «The pneumatological Christology of David Coffey», *The Australasian Catholic Record* 92 (2015), 67-80; P. CRITTENDEN, «David Coffey: Reshaping Traditional Theology», *Irish Theological Quarterly* 83 (2018), 310-328.

Coffey nota un cambiamento nel paradigma teologico recente riguardo al tema della grazia. Riprendendo spunti rahneriani, Coffey si chiede se la grazia creata vada intesa come la conseguenza oppure come il fondamento della grazia increata, intendendo quest'ultima come la presenza delle Persone divine nell'uomo. Notiamo subito che la riflessione qui non parte direttamente dall'ecclesiologia, come in Mühlen, ma dalla teologia della grazia, che rappresenta un altro dei punti focali nella rinnovata cristologia pneumatologica. Nel modello neoscolastico, dice Coffey, la grazia creata è il fondamento di quella increata, nel senso che la prima fa da base per il conseguimento della seconda. In una visione neoscolastica, la grazia creata (espressione della causalità efficiente divina) eleva l'anima all'amore ed alla conoscenza delle Persone trinitarie. Questo rapporto dell'uomo con la grazia increata, tuttavia, non è afferente alla struttura metafisica della grazia in sé, bensì all'intenzionalità di conoscenza e di amore da parte dell'uomo. Anche l'inabitazione delle Persone trinitarie nell'anima dell'uomo resta una relazione accidentale, come la grazia creata. La più recente teologia della grazia inverte questo paradigma, ritenendo la grazia creata una conseguenza di quella increata. In questo secondo caso, la teologia della grazia si sviluppa su una comprensione metafisica in cui la categoria principale non è la causalità efficiente, bensì la causalità quasi-formale. È la presenza della Trinità nell'anima che, santificandola, produce anche la grazia creata²⁷. Coffey sostiene esplicitamente che la grazia santificante nell'uomo non è opera generica di Dio, ma opera propria dello Spirito Santo in noi²⁸.

Da questa considerazione sulla grazia è abbastanza agevole spostarsi in ambito trinitario, notando che anche la teologia trinitaria classica risulta riduttiva, proprio perché considera il rapporto tra Dio e l'uomo in modo piuttosto estrinseco. Sul banco degli accusati viene posta la dottrina delle appropriazioni, legata al principio classico per il quale tutte le azioni *ad extra* della Trinità sono azioni comuni alle tre

²⁷ Bisogna tuttavia aggiungere che diversi rappresentanti di questa seconda corrente incontrano difficoltà nel distinguere accuratamente i due tipi di grazia, tendendo a ricondurre tutto alla grazia increata. Tale difficoltà si incontra già in Rahner: cf. M. GAGLIARDI, «La critica di Cornelio Fabro al pensiero filosofico di Karl Rahner e alcune conseguenze teologiche», *Angelicum* 94 (2017), 709-740 [731-733].

²⁸ Cf. D. COFFEY, «The Gift of the Holy Spirit», *Irish Theological Quarterly* 38 (1971), 202-223 [204].

Persone. Il principio implica che tutte le Persone divine sono sempre ugualmente coinvolte in ogni operazione temporale e che agiscono, in quanto unica natura divina, come causa efficiente. Per quanto riguarda l'aspetto personale dell'intervento economico, non si può andare oltre l'appropriazione, fondata sulla somiglianza tra quanto viene operato nel tempo e il proprio distintivo di ogni Ipostasi divina. Coffey richiama la teologia di Scheeben, per mostrare che, già all'interno della tradizione neoscolastica, qualcosa si era mosso sin dal sec. XIX per favorire, se non un suo superamento, almeno una sua integrazione.

Coffey fa però un passo in più rispetto a Scheeben e Mühlen. Partendo dalla teologia della grazia, bisogna notare che tale rinnovata teologia non deve essere applicata solo al singolo credente (cf. Rahner) o alla Chiesa nel suo insieme (cf. Mühlen). Essa deve in qualche modo essere applicata a Cristo stesso in quanto portatore dello Spirito Santo. Si trova qui un vero punto di novità, che determina anche progetti successivi, lì dove la cristologia pneumatologica non riguarda più solo l'aspetto di Cristo come datore dello Spirito, ma anche come suo portatore. In altri termini, una cristologia pneumatologica non deve esplorare solo la relazione Cristo-Spirito per quanto riguarda noi, ma anche per quanto riguarda Cristo stesso. Studiando cristologia, bisognerà integrare lo studio classico sulla ontologia di Cristo (spesso veicolato dalla cifra "il Cristo di Calcedonia") con uno studio sulla santificazione di Cristo — uno studio, questo, iniziato nella prima patristica e presto accantonato per i motivi che abbiamo accennato nel primo paragrafo di questo saggio. Per Coffey, bisogna non solo sviluppare una compiuta pneumatologia, ma anche applicarla pienamente al caso (per quanto unico) di Cristo stesso in quanto uomo²⁹.

Non è questo il luogo per esporre nel suo insieme la visione cristologica di Coffey — che sembra presentare alcuni problemi, soprattutto

²⁹ Coffey ha sviluppato la propria teologia della grazia e, di conseguenza, la propria trinitaria e cristologia subendo il fascino della riflessione ortodossa (cf. il nostro punto 2) in modo più determinante di altri teologi che pure hanno lavorato al rinnovamento della teologia. Yves Congar, ad esempio, pur producendo opere di riferimento in ambito pneumatologico, resta piuttosto tradizionale (tomista) quanto alla teologia della grazia. Coffey, invece, partendo da una prospettiva rahneriana, valuta positivamente la dottrina delle energie divine di Palamas: cf. D. COFFEY, «The Palamite Doctrine of God: A New Perspective», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1988), 329-358.

per il modo di interpretare il dato biblico³⁰ — come pure altri aspetti del suo pensiero. Ci limitiamo a quanto più direttamente tocca il tema qui in analisi. Coffey osserva che il dettato di *Gv* 1,14 («Il Verbo si è fatto carne») divenne in epoca patristica il modello cristologico ufficiale della Chiesa. Vale a dire che la Chiesa, come ha poi confermato mediante i concili ecumenici, scelse come propria una visione di cristologia dall'alto o discendente. La discesa del Logos nella carne divenne anche indicazione chiara dell'eterna origine del Logos dal Padre. Il Logos è il Figlio eternamente generato dal Padre. Anche lo Spirito Santo fu presentato nella stessa ottica di dinamica discendente. Lo Spirito, infatti, procede dal Padre e dal Figlio; oppure, secondo gli Orientali, procede dal Padre ed è inviato nel mondo attraverso il Figlio. E siccome in Dio la generazione del Figlio precede logicamente la processione dello Spirito, anche le missioni economiche sono state viste come ordinate in questo modo, essendo che la missione di incarnazione del Figlio conduce alla missione di Pentecoste dello Spirito Santo. In altre parole, le missioni storiche delle Persone sono state interpretate come ritratto fedele delle processioni eterne intratrinitarie. Secondo Coffey, è qui avvenuto un errore di metodo e questo per due ragioni. La prima è che è stato invertito l'ordine di conoscenza della Trinità, per cui la nostra esperienza storica delle persone viene interpretata alla luce della conoscenza teologica dell'immanenza divina³¹. In questo modo, si sovverte anche il dato rivelato, perché nella Scrittura si fa prima esperienza dello Spirito, poi del Figlio e infine del Padre. Il secondo problema è che il metodo trinitario patristico ha applicato il proprio schema senza offrire una giustificazione per tale inversione³².

A questo modello di cristologia e di trinitaria dall'alto, Coffey ne oppone uno dal basso: a partire dall'assimilazione della creatura alla

³⁰ Non convince in particolare la sua interpretazione di *Gv* 1,14, fondata su una distinzione tra affermazioni di "divinità funzionale" e affermazioni di "divinità ontologica". Cf. D. COFFEY, «The Incarnation: Fact not Myth», *Faith and Culture* 1 (1978), 13-29; ID., «The Pre-existent and Incarnate Word», in *Faith and Culture, VIII: Contemporary Questions*, a cura di M. PRESS, The Catholic Institute of Sydney, Sydney 1983, 62-76.

³¹ L'Autore critica la trinitaria di sant'Anselmo, colpevole di aver considerato il «piano essenziale» (*essential plane*) primario e quello nozionale (*notional plane*) secondario, mentre Coffey opera la scelta diametralmente opposta: cf. D. COFFEY, *Grace: The Gift of the Holy Spirit*, The Catholic Institute of Sydney, Sydney 1979, 25.

³² Cf. D. COFFEY, «A Proper Mission of the Holy Spirit», *Theological Studies* 47 (1986), 227-250.

Trinità mediante la grazia, si risale alla distinzione personale in Dio. Come si è accennato, Coffey ritiene che le Persone (Figlio e Spirito) posseggano una economia distinta e quindi non accoglie il principio classico per il quale tutte le opere *ad extra* della Trinità sono comuni ai Tre. Il teologo australiano si basa sulle sue stesse riflessioni riguardo al tema della grazia, sostenendo che il modello discendente considera la grazia divina solo dal punto di vista dell'offerta di grazia, ma non della sua ricezione; ma le missioni del Figlio e dello Spirito, pur essendo in vista della ricezione della grazia da parte della creatura, non costituiscono già in sé tale ricezione. È solo nella ricezione della grazia che avviene l'assimilazione della creatura alla Persona divina che ad essa si comunica e, mediante tale Persona, anche alle altre Persone della Trinità. Nel caso dell'incarnazione, la creatura cui la Persona divina si comunica è la natura umana di Gesù, assunta dal Logos. Nella missione pneumatologica, invece, il dono dello Spirito unisce molte persone umane alla Terza Persona trinitaria (cf. Mühlen) e, mediante la Terza Persona, con il Cristo risorto e glorificato. Questo modello è molto diverso dal precedente. Il modello trinitario classico dall'alto presenta le processioni divine, cui corrispondono le missioni temporali, come un movimento centrifugo, mentre il modello di Coffey, dal basso, presenta una dinamica centripeta³³.

Per Coffey, questo modello spiega molto meglio del precedente l'elemento della deificazione o elevazione della creatura. Nel caso di Cristo, l'umanità assunta è umanità elevata in Dio nel Logos. Per quanto riguarda lo Spirito, esso non viene visto — come nel modello dall'alto — quale Spirito inviato dal Padre e dal Figlio, bensì come Spirito inviato dal Padre sul Figlio e dal Figlio di nuovo sul Padre. Bisogna ricordare che lo Spirito Santo è l'unica Persona che è inviata senza inviare altri. Tenuto conto di ciò, secondo Coffey, nel modello discendente non è possibile spiegare l'inversione economica delle Persone, perché in tale modello le missioni temporali sono la copia delle processioni eterne; ma nella Scrittura non sempre le missioni temporali rispettano l'ordine delle processioni. Come spiegare che lo Spirito Santo nell'economia ritorni al Figlio conducendo con Sé le creature e, dal

³³ Cf. D. COFFEY, «The Holy Spirit as the Mutual Love of the Father and the Son», *Theological Studies* 51 (1990), 193-229.

Figlio, torni poi al Padre? Infatti, il suo procedere nella Trinità è passivo e non comprende il suo ritornare al Figlio e al Padre. Solo se il Padre e il Figlio si fanno dono reciprocamente dello Spirito è possibile vedere un fondamento nella Trinità immanente per la manifestazione economica delle Persone divine in cui l'azione dello Spirito è elemento chiave per il ritorno a Dio di tutte le cose.

Mediante un'analisi piuttosto dettagliata del modello classico di teologia trinitaria, su cui qui dobbiamo sorvolare, il teologo australiano giunge a formulare un nuovo modello. Rispetto al modello classico, da lui chiamato *processional model* (modello processionale), Coffey propone il proprio *bestowal model* (modello effusivo), in cui il Padre riversa (*bestows*) l'amore sul Figlio e il Figlio di nuovo lo riversa sul Padre, essendo questo reciproco amore lo Spirito Santo³⁴. Il modello processionale si basa sull'origine costitutiva o produttiva delle Persone, mentre il modello effusivo sottolinea la loro relazione reciproca, più che la loro relazione costitutiva. E tale relazione non è compresa principalmente alla luce della principalità (ossia di chi è Principio di chi), bensì della mutualità. Il Padre e il Figlio vengono compresi come agenti attivi di amore, mentre lo Spirito non è agente attivo, ma è l'amore stesso. Per Coffey, questo modello risulta superiore a quello classico, nel quale sembrava che lo Spirito Santo venisse spirato, per così dire "nel vuoto". Nel modello effusivo, invece, lo Spirito viene spirato nella mutualità d'amore che va dal Padre al Figlio e termina di nuovo nel Padre dal Figlio³⁵. Per l'Autore, il modello processionale è utile a chiarire l'unità essenziale in Dio, mentre il modello effusivo sottolinea l'unità personale³⁶.

Applicando tutto ciò alla cristologia e alla pneumatologia, ne de-

³⁴ In una nuova edizione, pubblicata nel 2011 dalla Marquette University Press, del citato volume *Grace: The Gift of the Holy Spirit*, Coffey ha modificato la terminologia, sostituendo «*bestowal model*» con «*return model*» (cf. p. 29 nota 1 della nuova edizione). D'altro canto, l'Autore aveva modificato in questo modo la propria terminologia già nel suo saggio sulla Trinità, pubblicato nel periodo intercorso tra le due edizioni del libro sulla grazia: cf. il suo *Deus Trinitas. The Doctrine of the Triune God*, Oxford University Press, New York 1999, 33-45. Va notato che, anche nell'edizione 2011 di *Grace*, Coffey continua ad usare i termini «*bestow*» e «*bestowal*», senza modificare significativamente il testo in base alla nuova terminologia del «*return*». Per questa ragione, noi continueremo qui ad utilizzare la terminologia del «*bestowal model*».

³⁵ Cf. D. COFFEY, *Grace: The Gift of the Holy Spirit*, 30-31.

³⁶ Cf. D. COFFEY, «A Proper Mission of the Holy Spirit», 234 nota 12.

rivano diverse conseguenze. La cristologia discendente patristica è, per Coffey, strettamente legata al modello processionale in teologia trinitaria. Un cambio di modello in trinitaria produrrà, dunque, anche una diversa impostazione in cristologia. In base al modello effusivo in trinitaria, bisognerà impostare una cristologia dal basso nella quale Gesù è in relazione a e ritorna verso il Padre. Non si tratta di una cristologia centrifuga, ma centripeta. Qui si contempla primariamente non il Dio che scende nella carne, ma la creatura assunta che ritorna al Padre. Ora, nel modello effusivo, lo Spirito Santo è inteso come amore del Padre e del Figlio. In una impostazione cristologica che segua tale modello, bisognerà quindi riflettere sull'azione dello Spirito nell'umanità di Cristo, perché lo Spirito è l'amore che anche economicamente unisce Padre e Figlio e rappresenta tanto l'andare del Padre verso il Figlio, quanto il tornare del Figlio verso il Padre. In quest'ottica, non si può contemplare solo il Cristo datore attivo dello Spirito agli uomini, dovendo anche considerare il Cristo che passivamente riceve il dono dello Spirito³⁷. Si fonda qui una cristologia pneumatologica intesa come cristologia dell'unzione.

Il *focus* della cristologia pneumatologica di Coffey non è individuare il costitutivo delle missioni temporali di Figlio e Spirito (il che riporterebbe a una trinitaria discendente), ma quello di individuare le conseguenze storiche delle rispettive unioni, ossia di studiare le divine operazioni *in fieri*, nel loro farsi. E in questo senso, analogamente al fatto che il modello trinitario di Coffey dà di fatto centralità allo Spirito Santo, così nello studio dell'economia la Terza Persona assume un ruolo centrale sia nell'incarnazione del Verbo sia nella distribuzione della grazia. Per l'Autore, infatti, «è chiaro che, nel loro farsi, tanto l'incarnazione quanto la grazia possono essere entrambe comunicazioni dello Spirito Santo, mentre nella loro costituzione la prima è la comunicazione del Figlio, mentre la seconda è comunicazione dello Spirito Santo»³⁸. In questa prospettiva, pur sottolineando la differenza tra le due filiazioni, si enfatizza il fatto che lo Spirito Santo è autore tanto della filiazione di Gesù quanto della nostra. «Il Padre rende l'uomo Gesù suo Figlio, uno in persona con il suo eterno Figlio, riversando su di lui lo

³⁷ Cf. D. COFFEY, «The Holy Spirit as the Mutual Love of the Father and the Son», 221.

³⁸ D. COFFEY, *Grace: The Gift of the Holy Spirit*, 92 (traduzione nostra).

Spirito Santo [*by bestowing the Holy Spirit on him*] in un modo unico e radicale. Ciò rende Gesù il vero paradigma della figliolanza divina. Il Padre rende anche altri uomini suoi figli, per quanto in senso molto inferiore, facendoli figli nel Figlio riversando su di essi lo stesso Spirito, che è offerto loro nel sacramento di Cristo»³⁹.

Questa centralità dello Spirito Santo può però condurre anche a una certa relativizzazione di Cristo, per quanto non voluta. D'altro canto, Coffey — al pari di altri autori che hanno sviluppato una cristologia pneumatologica in base ad una teologia trinitaria fortemente dialogica — si propone esattamente di superare il cristocentrismo, se non addirittura cristomonismo, ereditato dalla tradizione teologica latina. Ma questo compito potrebbe, in certi casi, spostare eccessivamente l'attenzione sul ruolo dello Spirito, come sembra accadere nel seguente testo:

L'unzione degli uomini da parte del Padre è un atto puramente divino o trascendentale, perché è la comunicazione da parte del Padre del suo Spirito allo spirito dell'uomo. Dato che nessuna creatura potrebbe fare da intermediario di simile atto senza ridurne la portata e quindi distruggerlo, questa comunicazione deve essere diretta. Ciò non rappresenta comunque un ostacolo nel riconoscerne la sacramentalità. Il ruolo di Cristo in quest'atto è teandrico — cioè umano-divino — il che richiede che alla base esso sia umano e quindi categoriale. Quando l'uomo accetta l'offerta di Cristo, ciò diviene per lui un invio dello Spirito Santo da parte di Cristo. Questo, però, rappresenta il limite della funzione di Cristo. Possiamo affermare questo con tutta fiducia, perché sappiamo che lo Spirito Santo inviato da Lui [Cristo] rende gli uomini non suoi figli, ma figli del Padre. Ciò mostra che l'invio da parte di Cristo non sostituisce l'invio, o il conferimento [*bestowal*], da parte del Padre; né tale invio è un mezzo mediante il quale viene filtrato l'atto del Padre. Sacramento dell'atto del Padre, esso porta tale atto nella storia, senza distruggerne la trascendentalità.⁴⁰

³⁹ D. COFFEY, *Grace: The Gift of the Holy Spirit*, 91. Il testo continua applicando alcune idee che abbiamo già visto abbozzate in Mühlen: «La differenza tra le due istanze può essere brevemente spiegata come segue: Il Padre riversò lo Spirito Santo sull'umanità di Gesù in un atto mediante il quale, allo stesso tempo, quell'umanità fu creata, santificata e unita personalmente al divin Figlio. Egli [il Padre] riversa lo Spirito Santo su altri uomini in un atto che li trova già costituiti come persone umane (e inoltre peccatori), ma mediante la loro cooperazione li santifica e li unisce a Cristo, divin Figlio, come figli nel Figlio, nel senso che essi ora posseggono lo stesso Spirito che Lo rese Figlio unico di Dio nella natura umana» (traduzione nostra).

⁴⁰ D. COFFEY, *Grace: The Gift of the Holy Spirit*, 174 (traduzione nostra).

Senza approfondire, possiamo semplicemente notare che, a questo punto, Coffey ha ormai abbandonato l'impianto neoscolastico del suo maestro Schmaus, per sposare in pieno l'impianto trascendentale dell'altro suo maestro Rahner, sebbene declinato in forma diversa, in quanto più legato al piano storico-salvifico, almeno nelle intenzioni se non in ogni singola conclusione. La cristologia pneumatologica di Coffey, nonostante vari limiti, presenta comunque il vantaggio di mantenere insieme i due dati biblici fondamentali: Cristo è sia datore sia portatore dello Spirito. Essa, poi, inserisce un fattore dinamico: quello dell'opera dello Spirito su Cristo stesso e questo non solo all'inizio (incarnazione) ma durante l'intera vita terrena del Signore e fino al compimento (glorificazione).

Un'ultima annotazione ci permetterà ora di passare alla considerazione di altri due autori. Dato che Coffey incentra la propria cristologia pneumatologica sul farsi storico delle missioni più che sul loro costitutivo, ne consegue che il compimento della riflessione teologica — che ricalca il compimento della missione pneumatologica — non avviene riflettendo sul mistero dell'incarnazione, ma sul mistero pasquale, evento in cui tale *feri* si compie definitivamente con la glorificazione e il ritorno del Figlio incarnato al Padre. Coffey ha intuito questo aspetto⁴¹, ma la sua riflessione si è soffermata maggiormente sul tema trinitario e sulla grazia, mentre in ambito cristologico ha analizzato più a lungo l'incarnazione. Gli autori che studieremo di seguito si sentiranno spinti a colmare tale lacuna.

Due autori, tra altri, possono aiutarci a illustrare il nuovo passo in avanti compiuto in ambito di cristologia pneumatologica, consistente nel focalizzare l'attenzione sul mistero pasquale di Cristo, come e ancor più che sulla incarnazione del Verbo, per rilevare in esso l'azione peculiare dello Spirito Santo. Si tratta del redentorista francese F.X. Durrwell e del teologo tedesco W. Kasper. I due si distinguono, oltre che per vari aspetti di dettaglio, per una scelta metodologica fondamentale: Durrwell decide di operare in base al solo dettato biblico, cercando di evitare ogni condizionamento filosofico ed esegetico previo; Kasper, invece, si muove sulla base di un'opzione filosofica precisa, con cui va a rileggere il dato biblico.

⁴¹ Cf. D. COFFEY, «The "Incarnation" of the Holy Spirit in Christ», *Theological Studies* 45 (1984), 466-480 [476-478].

François-Xavier Durrwell

Durrwell († 2005), noto teologo del sec. XX, ha legato il proprio pensiero in modo indissolubile alla centralità della risurrezione di Cristo, oggetto privilegiato della sua riflessione. La risurrezione viene compresa come effusione della pienezza dello Spirito Santo su quell'uomo che si era offerto al Padre sulla croce⁴². Essendo opera della Terza Persona trinitaria, sarebbe riduttivo vedere nella risurrezione soltanto una ricompensa mediante la quale Dio conferma l'operato terreno di Cristo e la sua obbedienza. La risurrezione non va utilizzata neppure in modo apologetico, come prova della divinità di Gesù, o vista semplicemente come l'accettazione, da parte di Dio, del sacrificio offerto da Gesù sulla croce. Durrwell supera tutti i significati della risurrezione proposti dalla teologia tradizionale, per proporre un nuovo approccio.

La risurrezione — sostiene il teologo redentorista — non è il lieto fine al dramma della Passione, essendo al contrario il cuore stesso dell'opera salvifica di Cristo. La teologia latina tradizionale incentrava la propria attenzione soteriologica sulla Passione e morte di Gesù: la redenzione si compie sulla croce e la risurrezione ne è quasi una sorta di appendice o di epilogo⁴³. Durrwell non nega il valore salvifico della croce, ma si domanda come comprendere meglio la risurrezione. La sua risposta è in chiave di una netta cristologia pneumatologica, escatologicamente orientata: la morte e soprattutto la risurrezione non hanno valore solo per noi, ma anche per Gesù stesso. Mediante la risurrezione, in particolare, Gesù finisce la vita «secondo la carne» ed entra nella vita «secondo lo Spirito». La salvezza non fu solo qualcosa che Cristo ottenne per noi; essa fu qualcosa che riguardò anche Lui in prima persona. Incarnazione e morte in croce fanno parte dell'unico mistero filiale di Cristo, che viene portato a compimento mediante la risurrezione.

Valorizzando la visione dinamica che abbiamo già incontrato in Coffey, Durrwell sostiene che, mediante la sua vita di obbedienza al Padre, Gesù si lascia generare storicamente come Figlio di Dio. La risurrezione è il compimento finale di questo processo; mediante essa,

⁴² Cf. F.X. DURRWELL, «La Pâque du Christ selon l'Écriture», in E. CHARPENTIER – *al.*, *La Pâque du Christ Mystère de salut* [Fs. F.X. Durrwell], Cerf, Paris 1982, 10.

⁴³ Cf. F.X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù. Mistero di salvezza. Teologia biblica della risurrezione*, Città Nuova, Roma 1993, 19.

l'incarnazione giunge a pienezza come generazione del Figlio incarnato all'eterna relazione divina con il Padre. Durrwell prende alla lettera il brano di *At* 13,32-33: «Noi vi annunciamo che la promessa fatta ai padri si è realizzata, perché Dio l'ha compiuta per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche sta scritto nel salmo secondo: *Mio figlio sei tu, io oggi ti ho generato*». La generazione filiale viene qui legata, secondo il teologo redentorista, alla risurrezione più che all'incarnazione o alla preesistenza del Logos. È nella risurrezione che si compie il processo storico di generazione di Gesù come Figlio di Dio. La salvezza per noi significa entrare a fare parte di questo mistero filiale⁴⁴.

Lo Spirito Santo è la potenza divina che ha risuscitato Gesù e che viene donato anche ai credenti. Siccome è lo Spirito a compiere il processo di filiazione storica di Cristo, per Durrwell la Terza Persona è il «Seno» divino nel quale il Padre genera il Figlio. Egli è lo Spirito del Padre nella sua paternità e lo Spirito del Figlio nella sua filiazione ed è come il «cuore» del Padre e del Figlio. Anche qui ritroviamo un modello trinitario dialogico, non dissimile da quello proposto da Coffey. In base ad esso, Durrwell ha sviluppato la propria riflessione di cristologia pneumatologica, confluita soprattutto in un articolo del 1992 intitolato «Pour une christologie selon l'Esprit Saint»⁴⁵. Cinque anni più tardi, l'Autore rielabora ulteriormente la riflessione in materia nel volume *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*⁴⁶. Come detto, il suo metodo consiste nel basarsi unicamente sulla Scrittura, cercando di evitare ogni condizionamento esterno ad essa, tanto da parte di un sistema filosofico, quanto da interpretazioni esegetiche e posizioni teologiche precedenti.

⁴⁴ Cf. F.X. DURRWELL, «La Pâque du Christ selon l'Écriture», 11-12.

⁴⁵ *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1992), 653-677. Tanto in questo articolo, quanto nel libro citato nella nota seguente, Durrwell ha proposto la propria visione con poche variazioni rispetto ad altri suoi contributi. Nell'articolo qui in parola, egli parte dalla critica alla cristologia classica, accusata di essere sviluppata «dans l'absence de l'Esprit» (p. 653), con la conseguenza che la redenzione non vi veniva capita come opera trinitaria. Altra osservazione ricorrente, in questo autore come in altri, è quella per cui una cristologia staccata dalla pneumatologia possiederebbe un «caractère statique» (654). Avanzate questa ed altre critiche, Durrwell presenta la propria proposta nei medesimi termini che si ritrovano nelle sue altre opere, ad es. leggendo la figliolanza di Cristo alla risurrezione, più che all'incarnazione: «Il n'y a pas de divine filiation sinon glorieuse, dans la ressemblance du Père» (658). «Jésus est engendré par le Père dans l'Esprit dès le début (*Lc* 1, 35), mais il avait encore à devenir ce qu'il est, dans la puissance de l'Esprit [...]. Ce devenir de Jésus à travers la vie et la mort est un processus de personnalisation, où Jésus, en sa liberté d'homme terrestre, se laisse pleinement personnaliser en tant que Fils du Père, jusqu'à cette plénitude filiale qu'est la mort et la résurrection» (674).

⁴⁶ Desclée, Paris 1997.

Partendo dal racconto dell'annunciazione, il teologo francese nota che in esso lo Spirito non svolge il ruolo di "padre" di Gesù. Egli è piuttosto «come il seno divino di cui Maria è la corrispondenza umana: è la potenza generatrice di Dio»⁴⁷. Dalla generazione in poi, lo Spirito Santo è costantemente presente in Gesù e nelle sue opere, sicché tra Cristo e Spirito vige «una connaturalità e una collaborazione continua»⁴⁸. Ma non solo lo Spirito Santo è sempre presente e operante in Gesù; Egli è Colui che rende Gesù il Messia mediante la propria unzione consacratoria. Unzione in Spirito e messianicità di Gesù sono indissolubilmente connesse. Ora, il mistero della Pentecoste mostra che questa messianicità — già manifestata al fiume Giordano — entra nel pieno esercizio della propria funzione. È questo un punto notevole: la messianicità di Gesù si è già esercitata nel ministero pubblico e nel sacrificio di croce, ma essa diventa piena e definitiva solo in seguito alla risurrezione, non prima. È dunque lo Spirito Santo a condurre a compimento la storia della salvezza glorificando il Cristo di Dio e inaugurando il Regno. Ri- allacciandosi alla tradizione cristiana primitiva, Durrwell nota che agli inizi del cristianesimo la messianicità di Gesù e la sua figliolanza rispetto al Padre erano aspetti inseparabili: «L'unzione della messianicità è anche il suggello della figliolanza, la messianicità è essa stessa filiale, la funzione è radicata nel mistero personale»⁴⁹. Il compimento della messianicità nella risurrezione è allora anche compimento della figliolanza: mediante il proprio Spirito, Dio risuscita Gesù facendone al contempo la propria immagine perfetta. La risurrezione è la generazione definitiva, compiuta, del Figlio nell'umanità. Mediante la risurrezione, Dio fa abitare corporalmente in Cristo tutta la pienezza della divinità (cf. *Col* 2,9). Non è un caso se la fede dei discepoli nella figliolanza divina di Gesù è potuta sorgere solo dopo la sua Pasqua, perché «la risurrezione è filiazione realizzata e anche filiazione rivelata»⁵⁰.

In chiave di cristologia pneumatologica, Durrwell sfrutta questa impostazione giungendo alla seguente conclusione: «Non c'è figliolan-

⁴⁷ F.X. DURRWELL, *Lo Spirito del Padre e del Figlio. Potenza operante e misteriosa*, Città Nuova, Roma 1990, 17-18. Cf. anche ID., *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Paoline, Roma 1985, 48.

⁴⁸ F.X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo*, 42.

⁴⁹ F.X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo*, 45.

⁵⁰ F.X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù*, 111.

za se non gloriosa, nella somiglianza al Padre. *Ebbene, lo Spirito è la gloria del Cristo nella sua risurrezione: Gesù è il Figlio di Dio nello Spirito Santo*»⁵¹. Il teologo redentorista fonda questa affermazione su una visione di teologia trinitaria molto simile, se non identica, a quella di Coffey: nella sua relazione filiale, Gesù proviene dal Padre e anche va/ritorna verso il Padre. La Persona di Gesù è caratterizzata da questo duplice movimento di uscita e ritorno, di essere in Sé e di essere unito a un Altro. La relazione personale è fatta al tempo stesso di distanza e di comunione, il che è vero sia della Persona divina sia per le persone umane. Ora, nella Pasqua di Gesù questo mistero di distanza e comunione, ossia di filialità, perviene al suo culmine di personalizzazione e in questo svolge un ruolo fondamentale lo Spirito Santo. Ma siccome la figliolanza di Cristo è principio e fondamento della salvezza degli uomini, ugualmente intesa come filiazione divina, ecco che lo Spirito svolge un ruolo fondamentale anche per la nostra salvezza⁵².

Com'è evidente, Durrwell svolge le proprie riflessioni in chiave storico-salvifica e non in chiave ontologica. Da quest'ottica, egli sostiene che Gesù, pur essendo Figlio di Dio sin dall'inizio della propria vicenda umana, ha dovuto diventare ciò che era, assentendo con la sua libertà umana al proprio mistero filiale, vivendo quotidianamente questo riceversi costantemente dal Padre e quindi vivendo continuamente per/verso il Padre. Per l'opera dello Spirito Santo nella sua umanità, nella sua libertà umana, Gesù diventa progressivamente ciò che Egli è sin dall'inizio, ossia il Figlio di Dio. Cristo è vero uomo e un uomo giunge a compimento solo alla fine della vita, motivo per cui la morte è il culmine della figliolanza di Gesù. Gesù è il «Figlio unigenito che è verso il seno del Padre», eppure «lo è divenuto in piena verità quando venne la *sua* ora, quella che lo caratterizza, l'ora filiale in cui passa da questo mondo al Padre (Gv 13,1). In tale passaggio egli è più che mai il Figlio che è verso il Padre; il mistero della salvezza è il mistero di Gesù nella sua figliolanza "compiuta"»⁵³. Questa figliolanza si è compiuta per l'obbedienza storica del Figlio al Padre, obbedienza che è frutto della presenza e azione dello Spirito Santo in Gesù.

⁵¹ F.X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo*, 46 (corsivo nell'originale).

⁵² Cf. F.X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo*, 50.

⁵³ F.X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo*, 52 (corsivo nell'originale).

Anche in questo caso, Durrwell richiama la sua peculiare visione trinitaria, per fondare questa operazione storica dello Spirito nella re-ndenzione. Il teologo francese sostiene che, nel mistero divino, lo Spirito Santo è Spirito della filiazione, Spirito nel quale il Padre genera⁵⁴. Nella Trinità, la Terza Persona è Spirito che personalizza, proprio perché il Padre genera nello Spirito e, generando, il Padre si costituisce come Persona. Di conseguenza, il Figlio è generato nello Spirito e, mediante questa generazione, è costituito come Persona il Figlio. Questa azione personalizzante intratrinitaria è svolta dallo Spirito anche nell'economia: è nello Spirito Santo che l'uomo Gesù è personalizzato, essendo assunto nella Persona del Verbo. In base a queste osservazioni, viene fondata la visione soteriologica, sopra descritta, per la quale il mistero salvifico è identico al mistero personale di Gesù, ossia al mistero di un uomo che, nella sua vita e nella sua morte, è generato nello Spirito Santo, è divinamente personalizzato nello Spirito⁵⁵.

La risurrezione, come opera dello Spirito Santo, porta a pienezza la personalizzazione di Gesù come Figlio. Durrwell sottolinea che, secondo la Scrittura, Cristo non è sempre stato Datore di vita. Egli fu inizialmente figlio di Adamo, plasmato nella carne di Adamo. Gesù è divenuto Datore di vita solo mediante la risurrezione, per la quale la sua carne mortale e terrena è diventata celeste e gloriosa (cf. *1Cor* 15,46-50). Secondo il Vangelo di Giovanni, poi, Gesù non è solo Colui che, una volta glorificato, invia lo Spirito; Egli ne è addirittura la sorgente. Ciò implica due cose: da una parte, che mediante la risurrezione, Gesù è portato totalmente entro la sfera di Dio, perché solo da Dio può venire il suo Spirito; dall'altra, che i salvati ricevono la salvezza di Dio da/per mezzo del Cristo glorificato, al punto tale che essere salvati coincide con l'essere in Cristo risorto. È per questo, annota Durrwell, che «Dio non ripete per ciascun credente il suo intervento pasquale; risuscita soltanto Cristo e, con lui, quelli che sono in lui. L'effusione dello Spirito, sebbene le sue manifestazioni siano varie, è soltanto una, escatologica, perché totale, quella che dona la vita a Cristo»⁵⁶. Si espongono così i

⁵⁴ F.X. DURRWELL, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1995, 131: «*Lo Spirito è in persona la generazione eterna nella quale Dio è il Padre*» (corsivo nell'originale).

⁵⁵ Cf. F.X. DURRWELL, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, 56-68.

⁵⁶ F.X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù*, 82. A pagina 88 aggiunge: «Fu necessaria l'esaltazione dell'uomo Gesù perché *dal suo seno* sgorgassero i fiumi dall'alto. [...] *Inserito*,

due elementi biblici chiave: Gesù portatore e datore dello Spirito, secondo l'ottica fortemente pasquale ed escatologica di Durrwell.

In base a simile impostazione, il teologo redentorista legge la dimensione di eternità di Cristo come esito storico-salvifico, più che come presupposto del movimento incarnatorio. La vera nascita di Cristo, osserva, è nella risurrezione, al punto che si può affermare che tra i vari paradossi dell'incarnazione vi è anche questo: «Gesù nasce al termine della sua vita»⁵⁷. La risurrezione segna per sempre e in modo irreversibile la condizione di Gesù. Cristo rimarrà per sempre nello stato di risorto, «sempre neonato nello Spirito»⁵⁸. È alla luce di questa eternizzazione escatologica, dice il redentorista francese, che i cristiani hanno compreso che Gesù era Figlio di Dio già sulla terra, prima di risorgere, e hanno affermato la sua preesistenza. Ma per Durrwell, il soggetto di questa preesistenza non è un Figlio al di fuori dello stato di incarnazione, sovra-esistente rispetto ad essa. Egli riconosce che, con un linguaggio non biblico, si può parlare della preesistenza di Cristo rispetto all'incarnazione, facendo riferimento alla natura divina; ma la Scrittura — secondo lui — non conosce tale linguaggio. Per la Bibbia, Gesù è l'uomo dello Spirito, nato da Dio in questo Spirito, che sarà chiamato Santo e Figlio di Dio (cf. *Lc* 1,35) in quanto generato da Maria nel seno dello Spirito, e la cui figliolanza si compie solo nella risurrezione, mediante la quale Egli viene «costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santità, in virtù della risurrezione dei morti» (*Rm* 1,4) divenendo a sua volta «Spirito datore di vita» (*ICor* 15,45).

Walter Kasper

Il secondo esempio di una cristologia pneumatologica incentrata sulla risurrezione è quello del teologo Walter Kasper. A differenza di Durrwell, Kasper non pretende di tentare una lettura asettica della Scrittura. Al contrario, egli si colloca in un orizzonte filosofico-teologico ben preciso, consistente in una creativa continuazione e aggiornamento delle istanze sviluppate dalla Scuola teologica di Tubinga nel sec. XIX. Kasper riprende da tale Scuola l'attenzione al dato storico e il dialogo

con il suo corpo, nel mistero di Dio e nella comunità dei discepoli, egli è, nel suo corpo, la fonte dello Spirito per i discepoli» (corsivo nell'originale).

⁵⁷ F.X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù*, 113.

⁵⁸ F.X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù*, 113.

con le istanze culturali contemporanee, ma vi aggiunge anche una sollecitata attenzione verso il pensiero filosofico idealistico⁵⁹.

Il pensiero cristologico di Kasper si è espresso in molteplici pubblicazioni, tra le quali spicca il manuale *Gesù il Cristo*, pubblicato in Germania nel 1974⁶⁰, nel quale egli propone una cristologia che ruota attorno alla croce ed alla risurrezione, tenendo sempre fisso lo sguardo sul rapporto tra salvezza e storia. La salvezza consiste nel fatto che, mediante la sua morte e risurrezione, Cristo ha dato compimento alla storia. Data l'opzione filosofica di fondo, non stupirà rilevare nel pensiero di questo autore un intreccio profondo tra storia e Spirito. Secondo il teologo tedesco, la dottrina cristiana sullo Spirito Santo va intesa in senso universalistico. Nella Bibbia, si intende con "Spirito" «il potere di creare e fare storia proprio di Dio»⁶¹. Lo Spirito è presente e attivo ovunque c'è vita. Egli è «la forza dell'amore, il movimento verso l'alto che si oppone alla forza di gravità che tende verso il basso, per condurre ogni cosa al suo pieno compimento in Dio»⁶². Lo Spirito è presente a tutta la creazione e ciò è vero non solo riguardo alla natura, ma ad ogni livello della vita: cultura, diritto, politica, agricoltura, ecc. Ogni sapienza umana è dono dello Spirito divino. Per questo motivo, la Scrittura assicura che lo Spirito discende soprattutto sul Messia, per abilitarlo a compiere la missione che Dio gli affida. In sintesi, per la fede cristiana lo Spirito è Colui che non solo dà origine, ma soprattutto Colui che porta a compimento sia la creazione sia la storia.

⁵⁹ La tesi di abilitazione del 1964, dal titolo *Das Absolute in der Geschichte*, fu dedicata ad un aspetto del pensiero di Schelling: cf. W. KASPER, *L'assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Jaca Book, Milano 1986. Nicolò Madonia riconosce il rapporto Kasper-Schelling «di fondamentale importanza per comprendere adeguatamente la sua [di Kasper] teologia e le sue chiavi ermeneutiche di fondo, come, ad esempio, quella della storia e della fondazione metafisica di essa» (N. MADONIA, *Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper*, Augustinus, Palermo 1990, 19). Cf., nella stessa linea, A. RUSSO, «Schelling and Twentieth Century Catholic Theology. The case of Walter Kasper», *International Journal of Philosophy and Theology* 80 (2019), 160-177. Lo stesso KASPER ha dedicato un saggio all'influsso di Schelling sulla propria cristologia: cf. «Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling», in J. MOLT-MANN – al., *Sulla teologia della croce*, Queriniana, Brescia 1974, 55-83.

⁶⁰ Edizione italiana presso l'editrice Queriniana, Brescia 1975.

⁶¹ Cf. W. KASPER, «La chiesa come sacramento dello Spirito», in ID. – G. SAUTIER, *La chiesa luogo dello Spirito. Linee di ecclesiologia pneumatologica*, Queriniana, Brescia 1980, 69-98 [82]. Cf. anche ID., *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, 272; nonché *Gesù il Cristo*, 359.

⁶² W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 273 (dove rimanda ad AGOSTINO DI IPPONA, *Confessiones*, XIII, 7, 8).

Ora, per noi il Messia atteso nell'Antico Testamento è Gesù di Nazareth. Secondo Kasper, Gesù «si differenzia non solo quantitativamente ma anche qualitativamente da tutte le altre persone ripiene dello Spirito; non solo è stato afferrato dallo Spirito, ma addirittura da lui generato: “*conceptus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*”. [...] Gesù Cristo, per un verso, è fine e vertice della presenza e attività ricreanti dello Spirito di Dio; per l'altro, egli è anche la condizione perché lo Spirito venga inviato. In Cristo lo Spirito ha raggiunto definitivamente la sua meta, la nuova creazione»⁶³. Nello Spirito, Gesù è la nuova creazione, ossia egli diventa nuovo Adamo, totalmente aperto a Dio e agli uomini. Gesù, per l'opera dello Spirito, è l'assoluta maniera di esistere dell'amore di Dio che si comunica nel Figlio⁶⁴. L'espressione *conceptus de Spiritu Sancto* dice che Gesù appartiene allo Spirito interamente sin dall'inizio della sua vicenda terrena e che Egli è Figlio di Dio proprio in quanto concepito *de Spiritu Sancto*. Anche Kasper è pertanto del parere che la visione dei Padri postniceni e della teologia scolastica sia riduttiva: la pienezza di Spirito Santo di cui godette Cristo sin dall'inizio, ossia la pienezza della grazia, non è solo una conseguenza dell'incarnazione, essendone anche e piuttosto il presupposto. Kasper concorda, di conseguenza, con la necessità sottolineata da altri cristologi pneumatologici, che il mistero del concepimento di Cristo vada riletto in chiave trinitaria, non limitandosi a riflettere solo sulla discesa del Verbo nella carne. Il limite della teologia trinitaria tradizionale è stato di partire dall'unità di natura divina, metafisicamente intesa come principio di ogni attività. Ma una teologia accorta dal punto di vista storico deve invece costruirsi a partire dalla rivelazione storico-salvifica del Padre, per mezzo di Cristo, nello Spirito Santo⁶⁵. L'opzione filosofica in base alla quale Kasper rilegge il dato scritturistico viene ben sintetizzata nel seguente brano:

Il punto di partenza è il riconoscimento che Gesù in persona è l'autocomunicazione di Dio nell'amore. Egli non attualizza però soltanto ciò che da sempre si trova in Dio ma è anche la realizzazione storica, assolutamente nuova. Cristo è dunque la rivelazione della libertà di Dio. E pure questa libertà rientra nell'essenza eterna di

⁶³ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 361.

⁶⁴ Cf. W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 212-220.

⁶⁵ Cf. W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 350-351; cf. anche ID., «Cristo-Spirito-chiesa», 64-65.

Dio. Ciò significa che Padre e Figlio non si esauriscono nel reciproco amore. Questa sovrabbondanza, questa eccedenza di libertà nell'amore tra Padre e Figlio è [...] lo Spirito⁶⁶.

Dio non solo manifesta il proprio amore nella storia; Egli lo realizza nella storia e questo amore, realizzato nella storia, rientra nell'essenza eterna di Dio. Lo Spirito Santo, in quanto mediazione tra Padre e Figlio, è anche la mediazione di Dio nella storia. In base a questa visione ispirata all'idealismo tedesco, è chiaro che anche Kasper rigetti la dottrina classica delle appropriazioni trinitarie. Egli ritiene che l'impostazione trinitaria occidentale vada modificata, accogliendo l'approccio orientale che non si fonda sull'unità di natura, ma sulla pericorese delle Ipostasi⁶⁷. La pienezza di grazia, che è in Cristo, non è solo da appropriare allo Spirito come mera conseguenza dell'unione ipostatica. Al contrario, l'opera dello Spirito in Cristo è propria della Terza Persona e consiste nel riempire totalmente l'umanità di Gesù permettendole di svuotarsi completamente, per accogliere il Dio che le si autocomunica. Ecco perché la santificazione dell'umanità di Cristo non è semplicemente la conseguenza dell'incarnazione, ma ne è il presupposto. È lo Spirito Santo che permette all'uomo Gesù di essere, mediante la sua libera obbedienza e donazione, «la risposta incarnata a Dio»⁶⁸.

Queste riflessioni sono in linea con le premesse pneumatologiche, secondo le quali lo Spirito è il consumatore escatologico tanto della creazione quanto della storia. È per questo motivo che Egli opera in Cristo ugualmente in senso escatologico, facendo di Gesù l'Ultimo Adamo che inaugura la nuova creazione. Per Kasper, «una cristologia evoluta in chiave pneumatologica è la più adatta ad illuminare il carattere singolare della figura di Gesù Cristo e il significato universale che essa assume». Questo perché la pneumatologia «situa la cristologia nuovamente entro un orizzonte universale. Emerge infatti da un duplice movimento: il Padre si comunica al Figlio nell'amore, e nello Spirito questo amore riconosce la propria libertà, quindi la possibilità di comunicarsi all'esterno». Ma anche per lo Spirito avviene qualcosa nella storia per il suo operare in Cristo: «Lo Spirito diventa per così dire libero; egli viene liberato dalla sua forma storica, particolare» a motivo della donazione

⁶⁶ W. KASPER., *Gesù il Cristo*, 351-352.

⁶⁷ Cf. W. KASPER., *Gesù il Cristo*, 352; 364-365.

⁶⁸ W. KASPER., *Gesù il Cristo*, 353.

del Figlio al Padre. La morte e risurrezione di Gesù, estremo atto di tale donazione, rendono possibile l'invio dello Spirito. Ecco perché Cristo è anche Colui che, inviando lo Spirito, «diventa così nello Spirito mediatore universale di salvezza»⁶⁹. Con la risurrezione di Gesù, si compie l'opera escatologica dello Spirito, il ritorno a Dio della creazione.

Il fatto che nella risurrezione lo Spirito Santo renda il corpo di Cristo pneumatologico significa che Gesù si trova definitivamente presso Dio, mentre presso di noi si trova in modo nuovo, diverso rispetto alla vita terrena. «*Con la risurrezione ed elevazione di Gesù un "frammento del mondo" è giunto definitivamente a Dio e da Dio è stato definitivamente accolto*»⁷⁰, motivo per cui la storia trova il proprio compimento e il proprio senso; questo è ciò che significa realizzare la salvezza in Cristo. In Cristo, infatti, si è realizzato l'unico caso della storia in cui lo Spirito Santo sia stato accolto da un uomo in modo totale e perfetto. Kasper esprime questo concetto mediante una formulazione che deve essere intesa in senso storico-salvifico, perché intenderla in modo ontologico susciterebbe non poche perplessità: Gesù, in virtù dello Spirito, «si è reso totalmente disponibile all'autocomunicazione di Dio mediante il *Logos*. E questo in modo del tutto singolare, indeducibile, fino al punto in cui egli è in persona l'amore di Dio, il senso dell'intera realtà»⁷¹. Ecco perché Kasper ritiene che una considerazione in chiave schellinghiana della cristologia, sviluppata pneumatologicamente, conduca a ripensare il Dio-Spirito come amore e a rileggere la storia come storia dell'autocomunicazione di Dio nel suo Spirito, ossia nell'amore. Questa autocomunicazione è diventata storica e al tempo stesso escatologica in Gesù Cristo che, inaugurando la nuova creazione, ha dischiuso il futuro di Dio nel mondo. In ultima analisi, il futuro dell'amore è il tema centrale della cristologia di Schelling e, di conseguenza, anche della cristologia di Kasper⁷².

⁶⁹ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 355. L'idea dell'universalizzazione di Cristo ad opera dello Spirito si ritrova anche in Durrwell, che la relaziona alla risurrezione, nella quale «*ormai Gesù è un uomo ecumenico*. Un tempo rinchiuso in una nazione, sottomesso alla Legge di quella nazione, limitato nella sua azione ai suoi fratelli di razza (Mt 15,24), egli si trova disinvolverato da se stesso e universalizzato dallo Spirito che è totalità»: F.X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù*, 81 (corsivo nell'originale).

⁷⁰ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 208 (corsivo nell'originale).

⁷¹ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 379.

⁷² Cf. W. KASPER, «Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling», 77-83 [83].

Marcello Bordoni

Concludiamo questa panoramica sui rappresentanti della cristologia pneumatologica, esponendo brevemente il pensiero di M. Bordoni († 2013), che ha sviluppato questa branca della teologia in maniera più completa rispetto ad altri teologi. Avendo scritto in tempi più recenti rispetto agli autori sopra menzionati, egli ha potuto raccogliere e integrare la loro eredità, ma anche notare altri risvolti e applicazioni della cristologia pneumatologica. Rispetto ai predecessori, ad esempio, il teologo romano ha attirato l'attenzione sul fatto che la relazione Cristo-Spirito risponde meglio alle sfide poste dall'attuale situazione spirituale e culturale, marcata da una ricerca religiosa vaga e deistituzionalizzata; una situazione che può essere definita "pneumatica", nel senso che molte persone, dopo il declino del materialismo e dell'ateismo del sec. XX, hanno riscoperto la religiosità. Nel contesto di un mondo globalizzato, in cui si fanno deboli i richiami ai concetti di patria e di religione nazionale, parecchi uomini percorrono una nuova ricerca spirituale-religiosa, segnata, tra altri fattori, dalla ricerca dello "Spirito" senza e al di là di precisi confini religiosi istituzionali. Notare l'azione dello Spirito su, in e da Cristo rappresenta uno dei vantaggi per il presente di una pneumatocristologia⁷³.

Per Bordoni, comunque, sviluppare il pensiero cristologico in chiave pneumatologica non rappresenta principalmente una strategia pastorale. È in base al mistero stesso di Cristo, come esso è rivelato, che tale esigenza si pone. Questo permette di superare le strettoie in cui si è rinchiusa una certa esegesi biblica, in concreto quella che si è profusa nella ricerca sul "Gesù storico". Bordoni oppone a tale prospettiva che «senza la sua dimensione pneumatologica, la cristologia si declasserebbe ad una mera gesuologia, restando chiusa e definita nella stessa linea di una singolarità storica di natura positivista e piuttosto relativista»⁷⁴. L'accentuazione del legame Cristo-Spirito sottrae Gesù ad ogni relativizzazione e lo mostra come il Signore del cosmo e della storia, perché è grazie allo Spirito Santo, che è in Cristo ed è da Lui inviato, «che l'evento cristiano supera le strettoie del tempo fenomenico ed apre l'ac-

⁷³ Cf. M. BORDONI, «La cristologia nell'orizzonte dello Spirito», *Rassegna di Teologia* 37 (1996), 5-27 [5-18].

⁷⁴ M. BORDONI, «La cristologia nell'orizzonte dello Spirito», 12.

cadimento storico singolare della vita di Gesù, della sua croce-resurrezione, alle dimensioni universali della sua presenza ed azione salvifica personale di Risorto»⁷⁵. Questo Spirito non è un'energia impersonale, ma una Persona divina. Pertanto, al pari dei suoi predecessori, Bordoni evidenzia che la relazione Cristo-Spirito non esclude, al contrario richiede la presenza e azione del Padre, motivo per cui una sana e solida cristologia pneumatologica è sempre una cristologia che si sviluppa sul fondamento trinitario. Tale fondamento è presentato da Bordoni in questo modo:

«Il Figlio, nella sua generazione, riceve dal Padre lo Spirito Santo, e nel suo essere, è eternamente inseparabile da Questi; egli è nato *ex Patre Spirituque*. Allo stesso modo, lo Spirito Santo procede dal Padre e riposa sul Figlio, ciò che corrisponde a *per Filium* ed a *ex Patre Filioque*». Lo Spirito Santo non è ricondotto pertanto alla sola dimensione dell'Amore fra il Padre ed il Figlio, ma è colui che attualizza l'Amore assoluto in cui i tre si compiacciono⁷⁶.

In questa visione riccardiana, che enfatizza il ruolo del *condilectus*, Bordoni non si distanzia molto da autori precedenti, in particolare da Coffey. Il teologo romano — per quanto citando parole di P. Evdokimov — menziona l'espressione *Spirituque* (su cui cf. *infra*, paragrafo 4, punto 5), senza avanzare alcuna osservazione critica riguardo a essa.

Nello sviluppo di questa cristologia, Bordoni presenta tre punti fondamentali, che egli intende come approcci tanto narrativi quanto dottrinali: l'incarnazione, l'unzione battesimale al Giordano e l'evento pasquale⁷⁷. Circa l'incarnazione, Bordoni sostiene che lo Spirito Santo non può essere considerato una sorta di *addendum* al mistero dell'incarnazione, una volta che questo si sia già compiuto. La cristologia pneumatologica, al contrario, studia il ruolo dello Spirito nel farsi dell'incarnazione. Il teologo italiano concorda con l'analisi, che abbiamo già ritrovato negli autori ricordati in precedenza, riguardo alle cause storiche che hanno portato la teologia tradizionale a restringere la propria comprensione dell'incarnazione quale evento che riguarda, se non

⁷⁵ M. BORDONI, «La cristologia nell'orizzonte dello Spirito», 13.

⁷⁶ M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 204 (la citazione tra virgolette è di P. Evdokimov).

⁷⁷ Cf. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 205.

esclusivamente, almeno in modo del tutto principale il Verbo assumente, rendendo il Padre e lo Spirito una sorta di scenario di fondo dell'evento, ma non realmente determinanti e attivi in esso. Per Bordoni, questo restringimento di visione non corrisponde al dato neotestamentario.

In Gesù, diceva Coffey, c'è una nuova creazione. Sebbene non citi il teologo australiano, Bordoni ne deduce che la Trinità opera con l'incarnazione un nuovo intervento creativo, che tra l'altro rivela la finalità della prima creazione. «Questa *nova creatio* deve la sua 'novità' all'auto-comunicazione all'uomo della vita divina trinitaria, nella Persona del Figlio, per cui l'intervento divino creativo, comune alle divine persone, si compie in uno con l'*assunzione propria* del Verbo»⁷⁸. Come si nota, Bordoni mantiene il dato biblico-dottrinale riguardo al fatto che l'incarnazione è propria (terminativamente) al solo Verbo. Egli, però, aggiunge che l'incarnazione non è solo l'assunzione di una natura umana in unità ipostatica con Dio nel Verbo; l'incarnazione è anche una nuova creazione operata dalla Trinità, in quanto creazione dell'umanità di Cristo, assunta personalmente dal solo Verbo. Questa nuova creazione è opera comune delle tre Ipostasi e rappresenta una «*nuova manifestazione* dell'agire di Dio Trino *ad extra*, per cui nell'assunzione propria del Verbo, anche lo Spirito viene a manifestarsi in maniera *singolare e personale* nella storia dell'uomo e del mondo»⁷⁹.

L'evento dell'incarnazione viene poi riletto anche in base alla visione trinitaria sopra richiamata, per la quale, *ad intra*, il Figlio proviene dal Padre e, nello Spirito, anche sempre ritorna verso il Padre⁸⁰. Questo duplice movimento deve essere presente anche nell'evento *ad extra* dell'incarnazione, per cui essa non va letta solo come l'uscire dal Padre per venire nel mondo, ma anche come il riorientarsi verso il Padre per lasciare il mondo e tornare a Lui. È in particolare il movimento di ritorno quello in cui si manifesta l'azione dello Spirito su e in Gesù. Lo Spirito Santo, infatti, da una parte plasma e rende docile l'umanità di Cristo nel suo perfetto aprirsi per accogliere l'assunzione ipostatica del Verbo; dall'altra, questa docilità umana di Cristo si svolge non solo passivamente ma attivamente, mediante la libertà umana nell'obbedienza al Padre, essendo anche tale obbedienza guidata dallo Spirito.

⁷⁸ M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 225 (corsivo nell'originale).

⁷⁹ M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 226 (corsivo nell'originale).

⁸⁰ Cf. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 226.

Sotto influsso della Terza Persona, Gesù, in quanto uomo, «si appropria di questo suo essere donatogli ipostaticamente del Verbo». Lo Spirito agisce in questa «appropriazione dell'essere filiale»⁸¹.

Rileggendo l'incarnazione in questo modo, ossia con riferimento non solo all'uscire dal Padre, ma anche al ritornare a Lui, si evidenzia una sorta di prolungamento o estensione dell'atto individuale dell'incarnazione — che è completo già originariamente — in tutta la vita terrena di Cristo, fino al compimento di tale movimento di ritorno. In altre parole, l'incarnazione viene intesa come sin dall'inizio orientata alla Pasqua di Gesù. L'atto personale dello Spirito, ossia la dimensione pneumatica dell'incarnazione, coincide con la realizzazione, in Gesù, di questo ritorno al Padre. Lo Spirito Santo appare, per Bordoni, come il luogo personale in cui Cristo vive la propria esistenza umana in perfetta comunione con il Padre, mediante quella pro-esistenza che culmina nell'offerta di Sé sulla croce, offerta anch'essa compiuta nello Spirito Santo. Questa lettura rafforza, tra l'altro, la convinzione classica della fede secondo cui Gesù è per noi il modello perfetto di santità. Trova, inoltre, ulteriore supporto il dogma cristiano che vede in Gesù non uno dei rivelatori di Dio, bensì il Rivelatore definitivo. Questo perché «in Gesù Cristo, con la personale presenza del Verbo divino, si rende presente il Padre nell'unità dello Spirito. In lui si adempie la più reale e definitiva presenza di Dio nella storia. Egli non è 'un' rivelatore di Dio tra i tanti, perché 'è' la stessa "rivelazione di Dio"»⁸².

Passando al battesimo del Signore, anche qui Bordoni sostanzialmente concorda con i colleghi che lo hanno preceduto, rilevando che tanto il Nuovo Testamento, quanto la prima patristica individuano l'unzione di Cristo non all'incarnazione, ma appunto all'evento del Giordano. Di conseguenza, a differenza della teologia postnicena e scolastica, nel battesimo di Cristo non va visto semplicemente un evento in cui si manifesta una pregressa unzione di Cristo, bensì il momento storico in cui tale unzione avviene realmente. Per il teologo romano, la teologia odierna deve approfondire il realismo di questo evento in duplice direzione: «sia come "evento dello Spirito accaduto in lui" [Cristo] (aspetto *cristologico-pneumatologico*), sia come "evento significativa la potenza

⁸¹ M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 227-228.

⁸² M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 229.

dello Spirito operante in lui in relazione alla Chiesa per la salvezza universale del mondo” (*aspetto pneumatologico-ecclesiologico*)»⁸³. Potremmo dire che in questo modo Bordoni ripropone il duplice dato biblico: Cristo portatore e datore dello Spirito.

Per quanto riguarda il primo aspetto, va sottolineato che, in qualche modo, l’incarnazione non è compiuta senza l’unzione, la quale attualizza e concretizza nell’esistenza terrena di Gesù l’opera che lo Spirito Santo compie nel mondo in correlazione con l’agire del Verbo. L’unzione dello Spirito si rende operante in Gesù già all’inizio, nel momento dell’incarnazione; ma essa si sviluppa storicamente durante l’intero ministero pubblico di Cristo sulla terra, per potersi poi espandere, dopo la risurrezione-glorificazione, all’insieme della storia e del cosmo, a partire dalla pentecoste, momento che estrofflette l’evento-Cristo, inizialmente rivolto a un solo popolo, verso tutti i luoghi e popoli della terra. Ciò collega il primo al secondo aspetto: se mediante l’incarnazione Dio si unisce, in qualche modo, alla natura umana nel suo insieme — ciò nel senso che l’incarnazione riguarda la totalità dell’umano — lo Spirito Santo realizza proprio nell’operato terreno di Gesù (predicazione e segni) «la convocazione della nuova comunità escatologica messianica, nell’era della grazia»⁸⁴. Il Verbo compie l’unione tra Dio e uomo; lo Spirito fa sì che tale unione originaria si realizzi storicamente — per quanto in modo analogo e non univoco — anche in altri uomini.

Secondo Bordoni, questa visione è in piena continuità con la cristologia e con l’ecclesiologia di san Tommaso d’Aquino, il quale ha fondato teologicamente la nuova solidarietà degli uomini con Dio sul principio della santificazione dell’umanità di Cristo, santificazione operata dalla grazia creata per la quale Gesù è costituito «la forma prototipica di ogni comunione filiale con il Padre». La grazia incommensurabile che è in Cristo, la quale è opera dello Spirito Santo in Lui, costituisce «la ragione formale della presenza della Chiesa nel mistero dell’unzione di Cristo»⁸⁵. Gesù, per san Tommaso, è il Capo della Chiesa, Capo che possiede la pienezza di grazia che può partecipare ad ogni uomo. Ma il dono della grazia agli uomini è connesso esattamente per l’azione dello Spirito Santo. Pertanto, ogni partecipazione alla grazia è sempre

⁸³ M. BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, 238 (corsivo nell’originale).

⁸⁴ M. BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, 240.

⁸⁵ M. BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, 242 (corsivo nell’originale).

partecipazione alla grazia di Cristo; e ogni partecipazione alla grazia è al contempo sempre opera dello Spirito Santo.

Bordoni aggiunge un'ulteriore osservazione: durante il ministero pubblico di Gesù, la presenza e azione dello Spirito in Lui restavano nascosti. Questo perché «lo Spirito ancora non era dato *personalmente* e la Chiesa stessa, che pur esisteva già, nella sua anticipazione, nella unzione pneumatologica di Cristo e nella convocazione storica dei discepoli intorno a lui, ancora non aveva iniziato il suo cammino proprio come 'persona distinta' da quella di Gesù, seppure sempre unita a Lui»⁸⁶. Sarà la pentecoste a manifestare e realizzare, per così dire, l'uscita allo scoperto personale dello Spirito Santo nell'economia salvifica.

Infine, Bordoni riflette in chiave di pneumatologia-cristologia sul mistero pasquale di Gesù. Il teologo romano ritiene che sia soprattutto in questo mistero che l'evento cristologico si manifesta come evento pneumatologico. Il mistero pasquale presenta, innanzitutto, la morte sulla croce. Essa è il culmine a livello economico di quel ritorno verso il Padre che si svolge nella Trinità immanente e che nella Trinità economica viene realizzato con la pro-esistenza di Gesù. Al pari di altri, anche Bordoni ritiene centrale il brano di *Eb* 9,14, che interpreta la morte in croce di Gesù quale il suo offrire la vita al Padre nello Spirito Santo. La croce è dunque azione dello Spirito, oltre che azione del Verbo incarnato. Lo Spirito vi viene rivelato quale principio di unità nell'amore reciproco del Padre e del Figlio. Questa medesima lettura trinitaria va riservata alla risurrezione, altro polo principale del mistero pasquale. Nella risurrezione, lo Spirito Santo si rivela come potenza della nuova creazione che, assieme al Padre, costituisce il principio di trasformazione dell'esistenza del Figlio incarnato, nel suo "passaggio" (Pasqua!) dall'essere Figlio di Dio «secondo la carne» (*Rm* 1,3-4) all'essere Figlio di Dio con potenza «secondo lo Spirito di santificazione» (*Rm* 8,11).

Collegata all'azione pneumatologica di risuscitare e glorificare l'umanità di Cristo, vi è anche un'altra azione dello Spirito Santo. Questi presiede al processo universale di salvezza, consistente nell'incontro personale di ogni uomo con Cristo, mediante la fede. Lo Spirito universalizza la presenza di Cristo risorto nella storia dell'umanità. «Così *lo Spirito, estasi della comunione inter-personale del Padre e del Figlio*

⁸⁶ M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 244 (corsivo nell'originale).

è anche il luogo personale della comunione inter-personale tra Cristo ed i credenti in lui, Colui 'nel quale' è possibile l'incontro con il Risorto»⁸⁷. Secondo il teologo italiano, questa lettura rappresenta anche un correttivo alla soteriologia classica, nella quale l'aspetto pneumatico era stato messo in ombra da una riflessione che si concentrava su altre categorie soteriologiche, di stampo giuridico e antropologico, quali la soddisfazione e la riparazione dovute dagli uomini a Dio; oltre che sugli effetti della redenzione operati da Cristo nell'uomo. In questo modo, l'accento si era spostato da Cristo in quanto redenzione in Persona, alla redenzione rispetto ai suoi effetti.

La soteriologia odierna deve, secondo Bordoni, ritornare a porre l'accento sulla centralità della Persona di Cristo, sottolineando, per l'appunto, che l'opera post-pasquale dello Spirito crea una relazione personale con Gesù in quanto "mediazione personificata". Non c'è redenzione senza una relazione personale di comunione tra l'uomo e Cristo⁸⁸. Lo Spirito Santo porta a compimento l'opera di Cristo, nel senso che mantiene la presenza del Signore nella storia. In questo senso, aggiunge Bordoni, si può affermare che in realtà Cristo non se ne è mai andato. La sua glorificazione in Cielo non ha creato un "vuoto cristologico" nella storia. Si tratta solo di due momenti distinti dell'unico evento di Cristo: un primo momento che si snoda dal concepimento verginale al mistero pasquale; e un secondo momento che inizia con la Pentecoste e si concluderà nella parusia. In entrambe le fasi di questo unico evento cristologico sono decisive la presenza e l'azione dello Spirito Santo⁸⁹. Si può concludere che lo Spirito Santo svolge un ruolo fondamentale sia nella costituzione ontologica di Cristo, al momento dell'assunzione della natura umana da parte del Verbo, sia nella realizzazione storica dell'incarnazione, dal concepimento verginale del Signore sino al suo ritorno alla fine dei tempi.

Ripresa sintetica e osservazioni conclusive

1. Riprendendo i fili principali di quanto precede, noteremo innanzitutto che lo sviluppo della cristologia pneumatologica nel sec.

⁸⁷ M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 279-280 (corsivo nell'originale).

⁸⁸ Cf. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 268-271.

⁸⁹ Cf. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 282-283.

XX ha inteso rivalorizzare il messaggio biblico circa lo Spirito Santo e l'unzione di Gesù di Nazareth. Studiando il Nuovo Testamento nel suo insieme, ci si è accorti che esso rivela una presenza e azione della Terza Persona più significative di quanto si è considerato nella teologia latina tradizionale, caratterizzata — a dire dei recenti pneumatocristologi — da una insufficiente riflessione pneumatologica. Simile presa di consapevolezza è stata dovuta anche al dialogo con la teologia orientale e all'aver recepito, da parte della teologia occidentale, il rimprovero da quella fatto di un eccessivo accentramento su Cristo. Sebbene l'accusa di "cristomonismo" appaia esagerata, i teologi occidentali del secolo scorso hanno lavorato per un pieno recupero della dimensione trinitaria del cristocentrismo. Lo studio delle fonti patristiche più antiche ha fatto emergere che è esistito un abbozzo di cristologia pneumatologica delle origini, ma che questa non è stata sviluppata, bensì presto accantonata, a causa dei possibili errori cui poteva condurre.

2. Quest'ultimo punto è da tenere nel debito conto. Se la Chiesa ha già avuto una cristologia pneumatologica, per quanto solo abbozzata, e l'ha messa da parte, di certo deve esserci stata una ragione per tale rimozione. La ragione è che la Chiesa, almeno nel periodo delle grandi eresie cristologico-trinitarie, ha ritenuto che questo modo di interpretare la Persona e l'opera di Cristo potesse esporre a pericoli. Sviluppare il discorso su Gesù come Colui che riceve lo Spirito, che è unto in Spirito Santo, poteva facilmente indurre a ritenerlo solo un uomo portatore dello Spirito di Dio, il Messia nel senso esclusivamente veterotestamentario del titolo. Il rischio era di perdere di vista la specificità del messianismo come è rivelato nel Nuovo Testamento, essendo il Messia vero uomo, ma anche il vero Dio incarnato. Il rischio di favorire l'arianesimo o, in altro senso, l'adozionismo e il nestorianesimo, era reale. La prudenza ecclesiale svoltò quindi verso una forte e chiara cristologia del Logos e i grandi Padri concordarono che questa scelta era giusta. I concili ecumenici hanno confermato la loro intuizione. Il dogma cristologico ecclesiale è senza dubbio improntato alla cristologia discendente, secondo l'impostazione stabilita dai Padri, in particolare da san Cirillo di Alessandria⁹⁰. Questa scelta non può essere sminuita, come se

⁹⁰ Cf. L.R. WICKHAM, «Cyril von Alexandrien», *Theologische Quartalschrift* 4 (1998), 257-271 [257; traduzione nostra]: «La comprensione dell'incarnazione deve a Cirillo di Alessandria più che a qualunque altro Padre della Chiesa. L'immagine classica di Cristo, il Dio-uomo»

fosse di poco conto, o sorpassata. Ma questo implica, forse, che ancora oggi la cristologia pneumatologica vada evitata?

Non è necessario escludere che lo studio teologico di Gesù Cristo vada condotto anche in chiave pneumatologica e ciò perché simile prospettiva sembra essere richiesta dalla Rivelazione stessa, motivo per il quale una riflessione in tal senso presenterà elementi che arricchiscono la visione e vanno approfonditi. Bisogna però osservare alcuni *caveat* nel farlo: 1) Una cristologia pneumatologica andrà coordinata con e non contrapposta al grande modello di cristologia sviluppato dai Padri e approvato dai concili. 2) Nell'approfondire la riflessione in ambito di pneumato-cristologia, bisognerà stare sempre attenti a mantenere quello che Francesco Lambiasi definisce un «equilibrio delicatissimo»⁹¹, per evitare qualunque tentazione adozionista, per cui Gesù diventerebbe Figlio di Dio al momento del battesimo o alla risurrezione, invece che all'incarnazione; come pure una visione antistorica, secondo la quale l'evento del Giordano o la glorificazione di Gesù sarebbero eventi dal carattere esclusivamente manifestativo. 3) In quest'opera di cesello teologico, volta a recepire tutto quanto la Rivelazione insegna sull'opera dello Spirito con Gesù, ma anche su e in Gesù, ci si avvarrà sapientemente di alcune osservazioni proposte da Yves Congar, che è opportuno richiamare qui di seguito.

3. Congar è stato il teologo che probabilmente più di ogni altro ha contribuito allo sviluppo della pneumatologia cattolica del Novecento. Egli ricorda che non può esistere una pneumatologia isolata, perché la teologia dello Spirito Santo rimanda sempre alla teologia di Cristo: «Cristologia e pneumatologia sono la salute l'una dell'altra»⁹². La Rivelazione divina mostra che Cristo e Spirito sono distinti ma indissolubilmente uniti e ciò vale tanto per le Persone, quanto per le opere che compiono. Di conseguenza, non vi può essere alcuna separazione, tantomeno competizione, tra l'economia del Verbo e quella dello Spirito

mo, così come è descritto nelle definizioni di fede della Chiesa e tale come si presenta al cuore dei fedeli nelle liturgie e negli inni, è l'immagine con cui Cirillo ha convinto i cristiani; egli è il canone per tutta la cristologia posteriore alla patristica».

⁹¹ Cf. F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo*, 208.

⁹² Y. CONGAR, «Pneumatologia dogmatica», in *Iniziazione alla pratica della teologia*, II, a cura di B. LAURET – F. REFOULÉ, Queriniana, Brescia 1985, 537-575 [568]. Alcune pagine prima (559) aveva scritto: «Pneumatologia e cristologia sono principio di sanità l'una dell'altra». Queste affermazioni ricorrono, a modo di assioma, in diverse opere dell'Autore.

Santo. È per questo, sottolinea Congar, che c'è un'unica Chiesa, che è Chiesa di Cristo e dello Spirito Santo⁹³.

Congar, anch'egli attento ricettore della teologia orientale, concorda nel dire che la teologia cattolica deve evitare ogni "monismo" che causi il concentrarsi su una Persona trinitaria a scapito delle Altre. Egli, però, aggiunge un'osservazione importante, che ci aiuta a evitare le possibili carenze di una cristologia pneumatologica non ben sviluppata. Il domenicano francese osserva che non bisogna evitare solo il "cristomonismo", perché anche uno "pneumatomonismo" o un "monarchianesimo" non sarebbero espressioni corrette della fede cristiana⁹⁴. Il modo corretto di sviluppare la cristologia pneumatologica non è certo quello di enfatizzare il ruolo dello Spirito Santo al punto da oscurare Gesù Cristo, bensì di operare sempre in base al riferimento trinitario. Se ciò è vero — aggiungiamo — anche questa osservazione di Congar andrà coordinata con quanto si diceva sopra nel primo *caveat*. La matrice trinitaria non potrà andare a scapito di quella cristologia che la Chiesa, mediante i concili ecumenici, ha riconosciuto essere come quella che meglio esprime la complessa ricchezza della Rivelazione; motivo per cui il modo che appare più adatto anche per lo sviluppo di una sana cristologia pneumatologica è quello di rimanere nell'alveo del cristocentrismo trinitario. Ciò garantisce meglio il mantenimento dell'«equilibrio delicatissimo» sopra richiamato, perché permette di evidenziare l'importanza dello Spirito Santo in e su Gesù, mantenendo la centralità di Gesù come uomo-Dio, Figlio del Padre fatto carne per noi.

Congar sembra supportare questa impostazione, quando nota che l'opera dello Spirito è strettamente collegata a quella di Gesù e addirittura è quasi determinata da essa. Lo Spirito, infatti, pur mantenendo una propria "originalità" personale, non compie un'opera diversa da quella di Cristo, perché non fa altro che portare a compimento quanto Gesù ha realizzato sulla terra. Lo Spirito Santo non si mette a capo di un'economia parallela e alternativa rispetto a quella del Signore. Congar è netto al riguardo, quando scrive: «Non c'è e non ci può essere "Chiesa dello Spirito", cristianesimo dell'ispirazione interiore, che non sia la chiesa [*sic*] del verbo [*sic*] incarnato, cristianesimo del dato storico unico

⁹³ Cf. Y. CONGAR, «Pentecoste», in ID. – K. RAHNER, *La Pentecoste*, Queriniana, Brescia 1989³, 7-77 [26-28 e *passim*].

⁹⁴ Cf. Y. CONGAR, «Pneumatologia dogmatica», 559.

della rivelazione positiva, di Gesù venuto nella carne, degli apostoli e dell'istituzione ecclesiale di cui queste realtà sono l'origine»⁹⁵. Per la stessa ragione, continua lo studioso francese, vanno respinte le varie forme di gioachimismo che prevedono un'era dello Spirito che faccia seguito, sostituendola, all'economia salvifica di Gesù Cristo. C'è invece una sola economia salvifica, come c'è un solo battesimo che è tanto in Cristo quanto nello Spirito Santo⁹⁶. Ecco perché «la pneumatologia è sana se dice riferimento alla cristologia»⁹⁷. Mantenendo saldo questo principio congariano, diverrà chiaro che una cristologia pneumatologica, ossia una riflessione teologica su Cristo svolta in chiave pneumatologica, rappresenterà una declinazione del cristocentrismo trinitario più che un'opposizione ad esso. Lo diremo ancora più chiaramente: una sana cristologia pneumatologica resta una manifestazione e un rafforzamento del cristocentrismo, di quel cristocentrismo che è completo, non parziale, e quindi corretto: il cristocentrismo trinitario.

Congar sostiene che «non si dà cristologia senza pneumatologia, né pneumatologia senza cristologia»⁹⁸ (si noti che il domenicano francese utilizza il corsivo solo per la seconda parte dell'affermazione). Questo, in concreto implica, a livello teologico, costruire un'autentica pneumatologia ricercando «la congiunzione o almeno l'accordo degli atti e dei frutti attribuiti allo Spirito con l'opera del Verbo incarnato»⁹⁹. Compito dello Spirito non è trarre a Sé distogliendo dal Signore, bensì interiorizzare in noi il dono fattoci in Gesù Cristo, come pure spingere il Vangelo di Cristo in avanti, verso il futuro (cf. *Gv* 16,13). Lo Spirito è il Soffio che porta avanti la Parola. Per la loro intima unione, afferma Congar, si comprende anche perché in alcuni passi biblici Figlio e Spirito sono quasi identificati (cf. *2Cor* 3,17, *Rm* 8,9). Ciò non toglie, però, che lo Spirito Santo mantenga anche un suo tratto personale proprio nell'economia. La missione dello Spirito, nota Congar, non è una semplice appendice della missione del Verbo incarnato. Come *ad intra* le Persone posseggono caratteristiche ipostatiche proprie incomunicabili, così *ad extra* le Persone inviate dal Padre nel mondo mantengono nell'agire un

⁹⁵ Y. CONGAR, «Pentecoste», 28.

⁹⁶ Cf. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998, 213-214.

⁹⁷ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 237.

⁹⁸ Y. CONGAR, *La parola e il soffio*, 10 (corsivo nell'originale).

⁹⁹ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 415.

contrassegno ipostatico proprio. In base a questa osservazione, il teologo domenicano accoglie la critica diffusa contro una certa impostazione che «si attiene molto strettamente a una teologia delle “appropriazioni” trinitarie»¹⁰⁰, ritenendo che ciò non consenta di cogliere l'originalità dell'economia della Terza Persona.

4. Acquisite queste indicazioni di Congar, possiamo procedere ulteriormente con la nostra riflessione conclusiva su alcuni punti essenziali per una cristologia pneumatologica. Congar ci ha aiutato a ricordare l'imprescindibile riferimento trinitario. In effetti, questo è un punto comune agli autori che hanno scritto di cristologia pneumatologica. Come si evince dalla nostra panoramica, la cristologia pneumatologica si accompagna, presso questi studiosi, ad un modello pericoretico o dialogico-sociale in teologia trinitaria. L'influsso dell'impostazione teologica orientale sembra essere evidente, ma da solo non è sufficiente a spiegare un certo cambiamento di prospettiva. I cristologi pneumatologici, infatti, condividono la critica alla trinitaria occidentale, particolarmente al principio per il quale tutte le opere *ad extra* della Trinità sono comuni e, di conseguenza, al ricorso totalizzante alle “appropriazioni” trinitarie. Essi preferiscono una teologia trinitaria che invece riconosce che le azioni *ad extra* del Figlio e dello Spirito sono loro proprie e non semplicemente appropriate. Figlio e Spirito non agiscono nel mondo solo in quanto Dio, ma anche e soprattutto in quanto Ipotesi divine.

Un primo punto da notare, al riguardo, è che qui ci si allontana dalla cristologia pneumatologica primitiva, che pure si afferma di voler riprendere. Questa, infatti, non si fonda su un modello trinitario ben sviluppato, ma più direttamente sul sostrato biblico. I Padri preniceni rileggevano Cristo in base allo Spirito, perché vedevano in Lui il Messia preannunciato nell'Antico Testamento, Colui che Dio unge con il suo Spirito, il «Testimone fedele» (*Ap* 1,5; cf. *ITm* 6,13). Sebbene la fede nella Trinità sia attestata sin dai simboli più antichi, anche questi dipendenti dalla Scrittura, non sembra che la pneumatologia primitiva fosse fondata sulla teologia trinitaria, anche perché — come si è accennato nel primo paragrafo — in quella fase la pneumatologia era ancora poco sviluppata. La cristologia pneumatologica antica era orien-

¹⁰⁰ Y. CONGAR, «Spirito Santo secondo la teologia cattolica», in ID. (a cura di), *Dizionario Ecumenico*, Cittadella, Assisi 1972, 188.

tata piuttosto a sottolineare l'unità del piano di salvezza nel confronto con gli ebrei (Gesù è quell'Unto da Dio che è stato atteso per secoli; Egli ha ricevuto lo Spirito dell'unzione, lo stesso Spirito che ha ispirato i profeti a parlare del futuro Messia). In termini ancora più espliciti, il richiamo da parte dei teologi novecenteschi al primo filone della patristica è certamente suggestivo ma, in fondo, rischia di ottenere una delegittimazione più che un supporto alle nuove forme di pneumatocristologia. Nella considerazione pneumatologica antica di Gesù, infatti, il punto non era far emergere lo Spirito e la sua azione propria e peculiare, bensì sottolineare la centralità di Gesù. Quella cristologia pneumatologica è in realtà molto più cristocentrica della sua emula recente.

5. I teologi novecenteschi, a differenza dei Padri antichi, hanno potuto avvalersi di un lungo e articolato sviluppo della riflessione ecclesiale sulla Trinità. Essi operano in genere la scelta di appoggiarsi al modello trinitario pericoretico orientale, oppure al modello riccardiano, che vede nello Spirito Santo il *condilectus* del Padre e del Figlio. In base a questa scelta, essi rileggono anche i dinamismi interni alla Trinità. Se nel modello latino si sostiene una processione intellettuale che dà luogo alle relazioni di paternità e filiazione e poi, *logicamente* posteriore, una processione volitiva che dà luogo a spirazione attiva e spirazione passiva, nella proposta degli pneumatocristologi si afferma che già la prima processione, quella che costituisce il Padre e il Figlio, è contraddistinta non solo dal — per così dire — “subitaneo” ritorno del Figlio verso il Padre, ma anche (ed è questa la cosa più notevole) dal fatto che questo *exitus/reditus* intratrinitario, questo reciproco scambio o dialogo tra Padre e Figlio avviene nello Spirito Santo, per il fatto che tale scambio è lo Spirito Santo. La matrice agostiniana di tutto questo è intuibile, ma non si tratta di una semplice riproposizione di Agostino, bensì di una sua rielaborazione¹⁰¹. Lo dimostra il fatto che la trinitaria

¹⁰¹ In Agostino, lo Spirito Santo è certamente il Dono e l'Amore del Padre e del Figlio. La Terza Persona è il Legame di eterna carità tra le prime Due, rimanendo *logicamente* posteriore al Figlio. Solo quando c'è un Padre e un Figlio, ci può essere l'Amore dei Due. La sussistenza del Figlio “precede” — *sit venia verbo* — la sussistenza dello Spirito; da cui il *Filioque*. Al contrario, presso diversi pneumatocristologi recenti, il modello trinitario viene invertito: lo Spirito è *logicamente* precedente al Figlio. Secondo questa impostazione, lo Spirito è il Seno nel quale il Padre genera il Figlio; è lo Spirito di filiazione (non solo la nostra filiazione di grazia, ma anche la filiazione intradivina). Pertanto, il Figlio viene generato nel (per così dire) “pre-esistente” Spirito. Non è allora lo Spirito a procedere dal Padre e dal Figlio, bensì il Figlio ad essere generato dal Padre con/nello Spirito (*Spirituque*).

dell'Ipponate produce come conseguenza il *Filioque*, che invece spesso appare abbastanza invisibile ai sostenitori del nuovo modello. Costoro non amano dire che lo Spirito Santo viene spirato anche dal Figlio insieme al Padre, come da unico Principio. Al contrario, vedono piuttosto che è il Figlio che viene generato dal Padre con o nello Spirito. Tra gli autori da noi citati, Bordoni ha utilizzato espressamente il termine *Spirituque*. Ora, come abbiamo scritto altrove¹⁰², l'idea che il Figlio proverrebbe *a Patre Spirituque* — proposta da alcuni teologi ortodossi come Bolotov ed Evdokimov e accolta da alcuni cattolici (Boff, Bordoni) e protestanti (Moltmann) — è irricevibile. Essa non rispetta la *taxis* trinitaria professata dalla Chiesa sin dai tempi più antichi, tanto nelle formule battesimali, quanto nei simboli della fede, entrambi fondati su *Mt* 28,19. Tale *taxis* corrisponde al dettato neotestamentario nel quale la Terza Persona è chiamata Spirito di Cristo e Spirito della Verità, mentre Gesù, che è il Figlio unigenito di Dio, non viene mai chiamato Figlio dello Spirito Santo. Vi sono poi ancora altri argomenti teologici che impongono di rigettare la formula *a Patre Spirituque*¹⁰³.

Il motivo per cui i recenti pneumatocristologi si sentono spinti a sostenere questo modello in teologia trinitaria — che ricorrano o meno all'espressione *Spirituque* — è perché essi, approfondendo l'azione economica dello Spirito, rilevano che Questi è operante sul Figlio incarnato sin dal concepimento, avendo un ruolo attivo nella creazione e santificazione dell'umanità del Signore. Applicando il principio per il quale noi conosciamo la vita intima della Trinità in base al suo agire economico, essi giungono alla seguente conclusione: siccome nell'economia lo Spirito Santo ha avuto un ruolo generativo sull'umanità del Verbo, Egli deve avere parte, assieme al Padre, anche alla generazione eterna del Figlio. Ora, simile conclusione non è affatto obbligata. In primo luogo, perché l'azione dello Spirito nell'economia riguarda — nel migliore dei casi¹⁰⁴ — la generazione dell'umanità di Cristo nel tempo e non l'eterna generazione del Verbo in quanto Ipostasi divina. In secondo luogo, perché — per quanto in generale sia valido il principio che «la Trinità economica è la Trinità immanente», ciò non implica che vi

¹⁰² Cf. M. GAGLIARDI, «Il *Filioque*: teologia speculativa», 278-279.

¹⁰³ Cf. M. GAGLIARDI, «Il *Filioque*: teologia speculativa», 278-279 note 76-77.

¹⁰⁴ Ossia se è corretta l'esegesi che interpreta *Lc* 1,35 come attestazione dell'azione propria alla Terza Persona della Trinità e non con riferimento alla *ruah* anticotestamentaria.

sia sempre e in ogni caso una totale sovrapposibilità tra la rivelazione storica del mistero trinitario e il mistero trinitario di Dio in Sé (motivo per cui il famoso «viceversa», che completa il *Grundaxiom* rahneriano, fu tanto contestato dai teologi)¹⁰⁵.

6. È anche vero, e a suo luogo lo abbiamo notato, che spesso le affermazioni degli pneumatocristologi vanno comprese in chiave storica e non ontologica. In particolare, quando essi sostengono che Gesù diverrebbe Figlio di Dio alla fine della sua vita terrena, questa affermazione — se fatta in senso ontologico — andrebbe direttamente contro il nostro primo *caveat*: bisogna coordinare cristologia pneumatologica e cristologia discendente del Logos. Proprio per il fatto che, mediante tali affermazioni, gli pneumatocristologi intendono attenersi al livello storico-salvifico, non si può applicare alla trascendenza divina, senza i dovuti distinguo, quanto rilevato nell'economia. In realtà qui entra in gioco un ulteriore elemento, che pure differenzia molto la cristologia pneumatologica recente dalla sua antenata primitiva. Si tratta del modello filosofico di riferimento. Almeno alcuni tra gli autori considerati sviluppano la propria riflessione in base ad una opzione filosofica previa, il che è — in generale — del tutto legittimo. Non tutte le filosofie, però, sono adeguate. Mentre Durrwell afferma di voler proporre un'esposizione puramente biblica — che l'impresa gli riesca o meno — altri, come Coffey e Kasper, non nascondono di operare in base ad una visione filosofica. Particolarmente illuminante per il punto che qui vogliamo rilevare è il caso di Kasper. Egli si muove basandosi sull'idealismo schellinghiano della seconda fase. Riassumendo molto, a partire dal 1809 (data di pubblicazione delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*), Schelling sviluppa l'idea di Dio come esistente e diveniente. Dio non solo è; Egli anche diviene. Tale divenire avviene nel mondo e nella storia. La Natura rappresenta, per il filosofo tedesco, l'aspetto oscuro e inconscio di Dio, un abisso dal quale però Dio emerge trionfando sull'oscurità. Passando per le tenebre del mondo, Dio si attua come *causa sui*. Scegliendo il bene, Dio testimonia la vittoria sulla morte, riconciliando e riunificando in Sé Natura e Spirito in modo definitivo. L'uomo, invece, è ancora sottoposto alla possibilità

¹⁰⁵ Per alcune indicazioni contenutistiche e bibliografiche al riguardo, cf. M. GAGLIARDI, «Il *Filioque*: teologia speculativa», 250-255.

della sconfitta. Egli deve nella libertà mantenere l'armonia tra Natura e Spirito. In questo senso, l'uomo è una sorta di dio in divenire¹⁰⁶.

Come si è visto, Kasper rilegge la vicenda di Gesù come quella dell'uomo totalmente abitato dallo Spirito, nel quale per la prima volta l'accoglienza del dono dello Spirito a un uomo è stata perfetta. In ottica schellinghiana, Cristo è l'uomo che riproduce l'azione divina di riconciliare Natura e Spirito, cosmo e Dio, terra e Cielo, esistenza ed *eschaton*. Il momento in cui Cristo raggiunge la fine e il fine della propria esistenza terrena, ossia la risurrezione/glorificazione, è anche il momento in cui Egli è Figlio di Dio. Il legame Figlio-Spirito nell'economia si fonde con il destino dello Spirito nel mondo. Un altro tratto caratteristico dell'idealismo di Schelling consiste nell'interpretare lo Spirito come amore. Non sorprenderà, quindi, la preferenza kasperiana per un modello pericoretico di teologia trinitaria fortemente incentrato sullo Spirito Santo come Colui che non solo "crea" il reciproco rapporto Padre-Figlio nell'immanenza divina, ma anche come Colui che guida Gesù, Gesù che viene dal Padre anche in quanto creatura, a tornare verso il Padre nel suo *eschaton* personale. È evidente che l'impostazione di una teologia trinitaria basata su filosofie moderne presenta tratti di grande suggestione. Bisognerà però verificare la validità dei modelli di cristologia pneumatologica prodotti in base a tale teologia trinitaria, sempre ritornando alla base scritturistica. In altre parole, il lodevole intento di riprendere la cristologia pneumatologica primitiva, per riavvianne lo sviluppo lì dove si era bruscamente interrotto, dovrebbe comunque avere in comune con quella l'ascolto attento e non condizionato della Rivelazione biblica.

7. Un altro punto su cui riflettere è il consenso unanime dei cristopneumatologi verso il rigetto del modello latino in teologia trinitaria e in particolare del sistema delle appropriazioni, che non riconosce alcun proprio ipostatico nell'economia, eccetto il proprio dell'incarnazione del Verbo, ma solo a livello terminativo. Per quanto sia legittimo prediligere il modello pericoretico orientale al modello occidentale, bisogna ricordare che il teologo cattolico (tanto di estrazione occidentale quan-

¹⁰⁶ Per una compendiosa introduzione alla cristologia di Schelling, cf. F. TOMATIS, «Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: "Kénōsis" del Figlio e mistero trinitario», in *Cristo nella filosofia contemporanea*, I: *Da Kant a Nietzsche*, a cura di S. ZUCAL, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 169-202 (con testi antologici).

to orientale), proponendo oggi una teologia trinitaria improntata a un modello diverso da quello classico della Chiesa latina, deve comunque osservare fedeltà verso i pronunciamenti del Magistero, i cui insegnamenti non sono semplicemente insegnamenti “latini”, essendo validi per entrambi i “polmoni” della Chiesa, ossia l’Oriente e l’Occidente¹⁰⁷.

I due punti che vengono più contestati dagli pneumatocristologi in teologia trinitaria sono il *Filioque* e la dottrina delle operazioni comuni *ad extra*. Su entrambi, però, il Magistero ecclesiale si è più volte pronunciato chiaramente. Quanto al *Filioque*, si possono ricordare i Concili Lionese II e Fiorentino¹⁰⁸, oltre al fatto che esso viene proclamato da più di mille anni nel Simbolo della fede. Quanto alle operazioni trinitarie *ad extra*, si possono richiamare i pronunciamenti dei papi Vigilio, Pelagio I e Agatone, come pure del Sinodo di Cividale del Friuli (796-797), o del VI Sinodo di Toledo (638). Questa posizione magisteriale è stata ancora una volta riaffermata da Leone XIII nella *Divinum illud munus* del 1897¹⁰⁹. Un teologo cattolico che desideri ispirarsi in teologia trinitaria al modello pericoretico orientale, oppure sviluppare una teologia trinitaria in base ad un modello filosofico moderno — operazioni in sé legittime — dovrà comunque mantenere fede a dottrine che sono più di semplici opinioni.

Al riguardo, colpisce molto un altro fenomeno riscontrabile negli scritti degli pneumatocristologi. Non poche volte il *Filioque* viene respinto perché si afferma che le espressioni «Spirito di Cristo» o «Spirito

¹⁰⁷ La metafora dei due polmoni della Chiesa, per indicare la tradizione ecclesiale orientale e occidentale, è stata introdotta dal poeta e drammaturgo russo Vjačeslav Ivanovič Ivanov († 1949) e utilizzata più volte durante il pontificato di Giovanni Paolo II, non senza perplessità da parte di alcuni teologi. Il primo uso di questa immagine risale ad alcune parole pronunciate a braccio dal Pontefice polacco, al termine del suo *Discorso ai rappresentanti delle altre confessioni cristiane*, (Parigi, 31 maggio 1980): «Non si può respirare da cristiani, direi di più, da cattolici, con un solo polmone; bisogna avere due polmoni, ossia orientale e occidentale» (https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/may/documents/hf_jp-ii_spe_19800531_altra-confessioni.html [05 dicembre 2023]). La metafora, oltre a essere suggestiva, è certamente valida se intende ricordare che la Chiesa è cattolica in quanto universale. Bisogna però evitare l’errore di interpretarla come se, dal 1054 a oggi, la Chiesa Cattolica fosse il polmone occidentale e quella Ortodossa rappresentasse il polmone orientale. Al contrario, la Chiesa Cattolica ha sempre avuto, e continua ad avere, entrambi i polmoni, come dimostra, a livello di controprova storica, la comunione di numerose Chiese orientali con la Sede Romana.

¹⁰⁸ Citazioni in M. GAGLIARDI, *La Verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 2018², 446-447.

¹⁰⁹ Citazioni in M. GAGLIARDI, *La Verità è sintetica*, 438-439.

della Verità» indicherebbero solo il procedere economico dello Spirito dal Verbo e non vanno di conseguenza applicate alla Trinità immanente. Ma questo modo di procedere è opposto a quello che questi studiosi applicano allo Spirito Santo stesso. Essi, infatti, a partire dal fatto che la costituzione della Persona incarnata di Cristo nell'economia avviene per la cooperazione dello Spirito, affermano che anche nella Trinità immanente lo Spirito deve avere parte nell'eterna generazione del Figlio. Non è chiaro per quale ragione nel primo caso non si debba trasporre l'economia all'immanenza, mentre nel secondo sì.

Pur considerando lo sviluppo contemporaneo della cristologia pneumatologica un fatto che può essere positivo, va detto che tale sviluppo non può andare a discapito della dottrina già stabilita dalla Chiesa in ambito cristologico e trinitario. In tal senso, resta possibile sviluppare oggi una pneumatocristologia mantenendo il modello trinitario classico, per quanto questo necessiti di alcune integrazioni, come pure mantenendo il modello cristologico discendente, ratificato dalla Chiesa nei concili ecumenici e nel pensiero dei suoi Dottori. Su questo torneremo più avanti, al punto 10.

8. Un altro elemento di spicco delle recenti pneumatocristologie è che spesso esse sono collegate non solo alla teologia trinitaria, ma anche all'ecclesiologia e alla teologia della grazia, o caritologia. In certi casi si giunge ad una rilettura di queste ultime in base allo studio cristologico, ma in altri, come ad esempio in Mühlen e Coffey, il centro di attenzione è l'ecclesiologia o la caritologia e di lì si passa a trarre deduzioni in ambito cristologico. È interessante al riguardo il caso di Coffey, che si occupa soprattutto di teologia della grazia. Egli accoglie il nuovo modello che interpreta la grazia data all'uomo nell'ottica della causalità quasi-formale, invece che della causalità efficiente, e rilegge in seguito la cristologia e la trinitaria in base ad esso. Si supporta così quell'aspetto di pneumatocristologia che vede in Gesù la realizzazione, operata dallo Spirito Santo, del processo della grazia nell'uomo fino al suo compimento finale. La figliolanza di Cristo non è intesa originariamente, come nel modello classico di una Logos-cristologia discendente, bensì escatologicamente. Lo Spirito Santo opera la filiazione di grazia dell'umanità di Cristo. Collaborando con la sua libertà umana a tale azione dello Spirito in Lui, Gesù diviene sempre più Figlio di Dio,

fino a essere escatologicamente dichiarato/costituito tale con la risurrezione.

Di nuovo, se si trattasse solo di affermazioni storico-salvifiche di sapore biblico, vi sarebbero meno difficoltà ad accettare questo tipo di linguaggio. Il punto è che non poche volte l'ambito storico e quello ontologico vengono sovrapposti, motivo per cui resta difficile vedere, in una cristologia pneumatologica impostata in questo modo, che Gesù è Figlio di Dio preesistente, come pure che Egli è Figlio di Dio anche con la sua umanità sin dal primo istante dell'incarnazione. È chiaro che qui c'è il rischio di perdere l'«equilibrio delicatissimo» tra adozionismo e assenza di senso storico, equilibrio in cui deve invece sempre restare una sana cristologia pneumatologica. D'altro canto, se da parte degli pneumato-cristologi si affermasse (come sembra fare Durrwell col suo "puro" biblicismo) che una cristologia pneumatologica viene sviluppata solo in modo storico, senza coinvolgere l'ontologia, ciò indurrebbe dubbi ancora più rilevanti. È giusto contrapporre, quasi fossero irconciliabili, storia e metafisica? Non si tratta di un ritorno alla teologia liberale? È lecito svolgere una cristologia solo in chiave storico-salvifica e non anche in chiave ontologica? E se invece di una separazione tra storia e metafisica, si proponesse una loro sovrapposizione, come sfuggire al sospetto che si tratti di una versione camuffata dell'idealismo in versione cristologico-trinitaria, più che di una vera teologia operata in base all'*auditus fidei*?

9. Naturalmente, i progetti recenti di cristologia pneumatologica presentano anche dei vantaggi. Ne rileviamo alcuni:

a) Al di là dei vari limiti e dubbi sopra evidenziati, resta il fatto che una cristologia di questo tipo può aiutare a leggere il dato rivelato con maggiore attenzione, per cogliere tutte le sfumature dell'agire trinitario nell'economia.

b) Importante è l'annotazione circa le due azioni che vengono compiute nell'incarnazione del Verbo, per cui si riconosce che in Cristo ci sono due missioni: quella del Logos assumente e quella dello Spirito che unge. Il Logos realizza in Sé la personalizzazione di una natura umana individuale, creata nello stesso istante dell'assunzione; lo Spirito Santo santifica originariamente l'umanità del Signore. Questo secondo aspetto viene trattato in modo differente dai teologi, alcuni mantenendo

la posizione classica per cui la santificazione è già perfetta sin dal primo istante del concepimento di Cristo; altri sostenendo una santificazione iniziale destinata a crescere nel tempo. Resta però che la santificazione, completa o incipiente, dell'umanità di Cristo viene compiuta dallo Spirito nell'atto stesso in cui il Verbo assume quella natura umana.

c) La cristologia pneumatologica favorisce la considerazione dell'*analogia fidei*, o *nexus mysteriorum*, perché approfondisce i legami tra cristologia, teologia trinitaria, ecclesiologia e caritologia. Essa, poi, propone una nuova visione anche del rapporto tra cristologia e soteriologia. Ciò viene fatto evidenziando che l'opera dello Spirito Santo consiste nell'apertura dell'«evento Cristo» alla universalità. Se è opera di Cristo la redenzione, ossia l'acquisto di tutti gli uomini di ogni tempo per la salvezza, resta vero che il Signore ha operato ciò mediante eventi storici irripetibili e delimitati. Lo Spirito Santo ha una economia propria che si sviluppa prima in Cristo e poi a partire da Cristo, per ritornare sempre a Cristo. La Terza Persona possiede una economia di Pentecoste, sempre legata all'economia di incarnazione e al mistero pasquale, consistente nel “fare uscire” Gesù Cristo dalla limitatezza locale e temporale, per renderlo presente e attuale per tutti gli uomini di tutti i tempi. L'Eucaristia è l'evento sacramentale salvifico in cui questa opera attualizzante del mistero di Cristo, da parte dello Spirito, raggiunge il vertice nella presente economia. La soteriologia resta così saldamente legata all'opera storica di Cristo, venendo al contempo arricchita di una consistente dimensione pneumatologica. Vi sono, inoltre, importanti conseguenze, per una teologia delle religioni e/o del pluralismo religioso. Lo Spirito, infatti, apre Cristo all'universale.

10. Notati limiti e possibilità di una cristologia pneumatologica, torniamo da ultimo alla domanda emersa già più volte. Allo scopo di sviluppare oggi una pneumato-cristologia, è necessario contrapporre modelli e dottrine teologici come se fossero irconciliabili? Bisogna ritenere che, se si mantiene il modello trinitario latino e la *Logos-christologie*, ciò impedisce di sviluppare una cristologia pneumatologica, ragion per cui superare tali modelli sarebbe prerequisito indispensabile per lo studio della pneumato-cristologia? O sarebbe possibile mantenere un *et-et*, sviluppando una pneumato-cristologia che sia in armonia con tali modelli? In realtà, dopo una fase in cui una schiera di teologi

ha contrapposto la pneumatocristologia alla cristologia del Logos¹¹⁰, in tempi più recenti si è compreso che una corretta cristologia pneumatologica deve rimanere anche sempre una *Logos-christologie*¹¹¹.

Abbiamo trovato spunto per rispondere a simili domande in alcuni degli autori citati. Per quanto riguarda il modello trinitario, quello occidentale classico può essere mantenuto. Esso presenta molti vantaggi, probabilmente più vantaggi che limiti. Il teologo cattolico, che resta comunque libero di scegliere un modello alternativo, non dovrebbe tenere in poco conto il fatto che il modello occidentale è stato sviluppato e raccomandato da Dottori di calibro irraggiungibile quali Agostino, Anselmo, Tommaso. Il modello latino tradizionale è di ostacolo ad una cristologia pneumatologica soltanto se si applica in modo rigido la dottrina delle appropriazioni. Scheeben, però, ha mostrato che tale dottrina può essere mantenuta, approfondendola in maniera tale che essa permetta di notare un proprio ipostatico di Figlio e Spirito pur nell'azione comune *ad extra* della Trinità. Si tratta di una sorta di via media tra l'affermare che l'unico modo di comprendere l'azione divina nel mondo è di intenderla come un'azione indivisibile della natura divina, che viene solo appropriata alle Persone; o sostenere, sul versante opposto, che in realtà l'agire di Dio è triplice e non unitario, motivo per cui ogni intervento economico andrebbe interpretato come proprio ad una Persona o all'altra. L'unità dell'agire divino va affermata, perché corrisponde al monoteismo cristiano: «Credo in un solo Dio». Al tempo stesso, bisogna accogliere l'idea che vi siano anche degli aspetti ipostatici propri nell'economia, perché la fede cristiana crede anche che quest'unico e indivisibile Dio è Padre, Figlio, Spirito Santo. D'altro canto, tanto la Rivelazione, quanto la fede e la teologia, contemplanò che è proprio del solo Verbo personalizzare in Sé l'umanità

¹¹⁰ Un esempio chiaro di questa tendenza è la posizione di R. HAIGHT, che afferma: «By a Spirit Christology I mean one that “explains” how God is present and active in Jesus, and thus Jesus’ divinity by using the biblical symbol of God as Spirit, and not the symbol ‘Logos’» («The case for Spirit Christology», *Theological Studies* 53 (1992), 257-287 [257]). Per due reazioni critiche all'articolo di Haight, cf. J. WRIGHT, «Roger Haight’s Spirit Christology», *ibid.*, 729-735; T. WEINANDY, «The case for Spirit Christology: Some reflections», *The Thomist* 59 (1995), 173-188.

¹¹¹ Va in questa direzione l'articolo di un teologo di punta della *Third Article Theology*: M. HABETS, «Spirit Christology: Seeing in Stereo», *Journal of Pentecostal Theology* 11 (2003), 199-234. Scopo del saggio è di proporre una cristologia pneumatologica in chiave trinitaria che, osservando determinati criteri cristologici e proponendo un certo modello di teologia trinitaria, soddisfi le esigenze dottrinali tanto dei cattolici, quanto degli evangelici e pentecostali.

di Gesù Cristo. Seguendo le indicazioni di Scheeben, un ottimo compito per una futura cristologia pneumatologica potrebbe essere quello di svilupparsi in coordinamento con la triadologia latina classica, spiegando accuratamente cosa è proprio e cosa è appropriato nell'agire economico di Figlio e Spirito (in quest'ottica, il proprio sarebbe considerato come ciò che è specifico, ossia incomunicabile, della Persona *all'interno* dell'azione comune *ad extra*).

Anche per quanto riguarda il modello cristologico di riferimento, non sembra affatto necessario rovesciare quello classico ed ecclesiale, dovendo invece limitarsi a perfezionarlo ulteriormente, grazie a una sostanziosa riflessione pneumatologica. Marcello Bordoni, ad esempio, sostiene che la pneumato-cristologia è in piena continuità con la cristologia e con l'ecclesiologia di san Tommaso d'Aquino, il quale ha fondato teologicamente la nuova solidarietà degli uomini con Dio sul principio della santificazione dell'umanità di Cristo, santificazione operata dalla grazia creata, per la quale Gesù è costituito «la forma prototipica di ogni comunione filiale con il Padre». La grazia incommensurabile che è in Cristo, la quale è opera dello Spirito Santo in Lui, costituisce «la ragione formale della presenza della Chiesa nel mistero dell'unzione di Cristo»¹¹². Gesù, per san Tommaso, è il Capo della Chiesa, che possiede la pienezza di grazia che può partecipare a ogni uomo. Ma il dono della grazia agli uomini è connesso esattamente all'azione dello Spirito Santo. Pertanto, ogni partecipazione alla grazia è sempre partecipazione alla grazia di Cristo; e ogni partecipazione alla grazia è sempre opera dello Spirito Santo.

Le osservazioni qui proposte, che andrebbero approfondite mediante studi più ampi, dovrebbero convincere sul fatto che una pneumato-cristologia non richiede di superare il cristocentrismo in teologia, ma soltanto di svilupparlo in modo compiuto, nella forma di cristocentrismo trinitario¹¹³.

¹¹² M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 242 (corsivo nell'originale).

¹¹³ Una pneumato-cristologia sviluppata sul fondamento trinitario potrà avvalersi, come suo punto di partenza e di verifica, della densa presentazione offerta da GIOVANNI PAOLO II in *Dominum et vivificantem* (18 maggio 1986), nn. 3-24.