

IL RUOLO DELLO SPIRITO SANTO NELLA FECONDITÀ DELLA VITA TRINITARIA

Prof. Giulio Maspero

OBIETTIVI DEL CORSO:

1. Ripasso dei concetti fondamentali del trattato su Dio ed in particolare della pneumatologia
2. Cogliere in questo contesto l'importanza dell'attributo divino Vita
3. Leggere la storia della pneumatologia a partire da esso
4. Vedere come ciò illumina alcune questioni specifiche: il *Filioque*, l'analogia psicologica, l'ontologia trinitaria

PROGRAMMA:

1. Introduzione: il Dio vivo e vero
2. Dio come vita, spirito e *logos* nel mondo greco
3. Gli attributi divini alla luce della rivelazione: la Vita Eterna
4. I principali testi scritturistici sullo Spirito Santo
5. Lo Spirito Santo nella Chiesa primitiva: gli esordi della riflessione
6. Lo Spirito Santo datore di Vita: dalla teologia del *Logos* alla teologia delle nature
7. Lo Spirito Creatore: Trinità e materia nel secolo IV
8. Lo Spirito e la volontà: l'analogia psicologica
9. La processione dello Spirito Santo
10. Il *Filioque*: teologia e linguaggio
11. La teologia medioevale: dal *Condilectus* al *Verbum spirans Amorem*
12. Il ruolo dello Spirito Santo nella pericorese trinitaria
13. Ontologia e Spirito: essere come relazione e conoscenza come giudizio
14. Lo Spirito Santo e Maria: questioni sponsali.

BIBLIOGRAFIA:

1. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, Morcelliana, Brescia 1999
2. L.F. Mateo-Seco, *Teología Trinitaria. Dios Espíritu Santo*, Rialp, Madrid 2005
3. G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2005

ESAME:

Esame orale sul contenuto del corso e su un lavoro di 1500 parole svolto dallo studente su un aspetto che maggiormente lo ha colpito (da consegnarsi almeno 15 giorni prima della data dell'esame)

1. INTRODUZIONE: IL DIO VIVO E VERO

*È veramente giusto renderti grazie,
è bello cantare la tua gloria,
Padre santo, unico Dio vivo e vero¹:
prima del tempo e in eterno tu sei,
nel tuo regno di luce infinita.
Tu solo sei buono e fonte della vita,
e hai dato origine all'universo,
per effondere il tuo amore su tutte le creature
e allietarle con gli splendori della tua luce.
Schiere innumerevoli di angeli
stanno davanti a te per servirti,
contemplano la gloria del tuo volto,
e giorno e notte cantano la tua lode.
Insieme con loro anche noi,
fatti voce di ogni creatura, esultanti cantiamo:
Santo, Santo, Santo...*

*Per attuare il tuo disegno di redenzione
si consegnò volontariamente alla morte,
e risorgendo distrusse la morte
e rinnovò la vita.*

*E perché non viviamo più per noi stessi
ma per lui che è morto e risorto per noi,
ha mandato, o Padre, lo Spirito Santo,
primo dono ai credenti,
a perfezionare la sua opera nel mondo
e compiere ogni santificazione.*

(Preghiera Eucaristica IV)

Molto spesso oggi si è in imbarazzo di fronte alla pretesa che il nostro Dio sia il Dio vero. Addirittura c'è chi concepisce ogni affermazione di una qualsiasi verità come violenta. Ciò vale a maggior ragione per le affermazioni in ambito religioso, che sono necessariamente connesse ad una concezione morale, sociale e quindi politica.

Benedetto XVI nella *Deus Caritas est* ha messo in evidenza come il pensiero cristiano sia una autentica risposta alla critica nietzschiana, base dell'odierno relativismo, che Dio chieda sacrifici e rinunce che impediscono di vivere appieno la vita, in modo tale che tutta la speranza dell'uomo è

¹ Nella preghiera per i vivi del Canone Romano si dice:
*per loro ti offriamo
e anch'essi ti offrono questo sacrificio di lode,
e innalzano la preghiera a te, Dio eterno, vivo e vero,
per ottenere a sé e ai loro cari
redenzione, sicurezza di vita e salute.*

trasferita nel futuro escatologico². In questa linea, sembra interessante ripercorrere gli insegnamenti della Scrittura e della Tradizione per evidenziare come Dio è vero in quanto vivo³. Il Dio cristiano, infatti, è, in contrasto con gli idoli, il Dio vivo che ama la vita, che è Vita e che vuole che l'uomo viva⁴, tanto che tutti i suoi comandi mirano a ciò⁵. Nel Nuovo Testamento questo amore per la vita si rivela in tutta la sua infinita ampiezza nel Mistero Pasquale, quando il Padre consegna alla morte il Figlio stesso perché l'uomo possa tornare alla vita.

È chiaro che per *vita* qui si intende qualcosa di più rispetto al mero aspetto fisiologico dell'esistenza umana. Si tratta della vita che sgorga dalla profondità dello stesso mistero di Dio. In un certo senso si può dire che la riflessione teologica coincide con l'approfondimento di questo attributo, della cui dimensione trinitaria si è sempre più preso coscienza lungo i secoli.

L'idea del corso è mostrare come lo sviluppo della comprensione teologica del mistero di Dio uno e trino possa essere riletto a posteriori come un continuo approfondimento dell'attributo divino Vita, che inizialmente accomunava la riflessione filosofica a quella teologica, fino a giungere all'affermazione tomista che *Dio è trino perché è vivo*⁶. Questo è il lemma che riassume tutto il corso: la Rivelazione trinitaria è la rivelazione della Vita vera. Per realizzare questo proposito è essenziale, però, partire dalla pneumatologia, poiché la Scrittura stessa associa lo Spirito e la vita⁷, presentando il mistero di Dio dal punto di vista dello Spirito Datore di Vita: storicamente, infatti, la divinità della terza Persona è stata pienamente riconosciuta proprio a partire da questo ultimo attributo. Con un secondo lemma si potrebbe dire che, alla luce dell'attributo divino Vita, *lo Spirito è Dio proprio perché è Datore di Vita*, intesa qui come vita eterna.

Questo percorso ha come scopo anche aiutare a cogliere quanto la progressiva presa di coscienza della realtà trinitaria del Dio cristiano abbia influenzato la vita dell'uomo, mettendo in luce il valore infinito dell'esistenza personale. Quest'ultimo passaggio è fondato sulla teologia dell'immagine, che, appoggiandosi a Gn 1, 26-27, riconosce il fondamento della dignità assoluta di ogni uomo nel suo essere immagine del Dio trinitario, quindi non solo nel suo intelletto, ma anche nella volontà e, quindi, nella capacità di amore e di relazione. Ciò richiede un cambiamento nella stessa visione ontologica dell'uomo, in quanto il fondamento dell'essere è riconosciuto, grazie alla Rivelazione, come mistero di amore e di relazione. Si tratta di cogliere, quindi, il valore teologico di

² Nietzsche è il primo autore citato nella *Deus Caritas est* e il mettere l'*agape* in relazione all'*eros*, e quindi alle attese dell'uomo, mira proprio a rispondere al filosofo tedesco. Anche il messaggio centrale della *Spe salvi* si può inquadrare in questo contesto, in quanto si afferma che la speranza cristiana non è puramente escatologica, ma che essa è sostanza che salva l'uomo già nel tempo e nella vita.

³ Da questo punto di vista è estremamente interessante l'esito degli studi di René Girard, il quale ha mostrato come gli dèi delle religioni pagane chiedevano di sacrificare dei capri espiatori e andavano placati con il sangue degli uomini, mentre la Bibbia si presenta come un unicum nella letteratura di ogni tempo, in quanto in Cristo Dio paga con il proprio sangue per salvare gli uomini, mettendo fine al meccanismo perverso dei sacrifici. Si vedano, in particolare: R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano 2001 e IDEM, *La pietra dello scandalo*, Milano 2004. Per il rapporto con Nietzsche ed il relativismo contemporaneo, è particolarmente interessante il suo dialogo con G. Vattimo: R. GIRARD - G. VATTIMO, *Verità o fede debole?*, Transeuropa, Massa 2006.

⁴ *Tu risparmi tutte le cose, perché tutte son tue, Signore, amante della vita* (Sap 11, 26)

⁵ Ad esempio: *Il Signore tuo Dio circonderà il tuo cuore e il cuore della tua discendenza, perché tu ami il Signore tuo Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima e viva* (Dt 30, 6)

⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Questioni disputate sulla Potenza divina*, q. 10, a. 1, co.

⁷ Ad esempio: *È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla; le parole che vi ho dette sono spirito e vita* (Gv 6, 63); *Lo spirito di Dio mi ha creato e il soffio dell'Onnipotente mi dà vita* (Gb 33, 4); e le commoventi parole della madre dei sette fratelli nel secondo libro dei Maccabei: *Non so come siate apparsi nel mio seno; non io vi ho dato lo spirito e la vita* (2 Mac 7, 22). Cfr. anche 2 Mac 7, 23 e 14, 46.

una nuova ontologia della vita e della relazione, fondata non solo sull'intelletto, come già avevano fatto i greci, ma fondata radicalmente sul dono e sulla filiazione.

In questo modo dovrebbe diventare ancora più evidente perché la Chiesa parla della cultura della vita: non si tratta di un problema morale legato a situazioni contingenti, ma si è di fronte ad un'esigenza dello stesso essere della Chiesa, in quanto la sua vita sgorga dal Dio uno e trino. Nello stesso tempo, attraverso questo percorso viene messo in evidenza il valore spirituale e pratico - cioè "per la vita" - della teologia ed in particolare di quella trinitaria.

Lo sviluppo del corso parte, dunque, dalla considerazione di vita, spirito e *logos* come attributi divini nella filosofia greca, per metterli in relazione con gli attributi divini che caratterizzano il pensiero ebraico fecondato dalla rivelazione. In particolar modo, ci si soffermerà sugli attributi di eternità e di pienezza di vita, per evidenziare come Israele si comprende a partire dal dono assoluto elargitogli gratuitamente da Dio, con un atto di volontà libero. Così, nella concezione ebraica del mondo, la volontà di bene di Dio è posta a fondamento del rapporto tra tempo e storia e tra spirito e materia. In questa prima fase spirito e *logos* vengono praticamente identificati.

Su questo sostrato, poi, si innesterà la radicale novità della Rivelazione neotestamentaria, da cui prenderà vita la Chiesa. E proprio la vita della Chiesa, in particolare la sua dimensione liturgica e sacramentale, è il luogo della prima riflessione pneumatologica, fondata sull'esperienza trasformante di Pentecoste. Le parole di Cristo obbligarono a prendere piena coscienza della distinzione tra il Logos e lo Spirito.

Così, in un primo tempo, l'unità del disegno divino, espressa dall'inseparabilità dei due testamenti, verrà formulata facendo ricorso alla teologia del *Logos*, che, a partire dall'*incipit* del quarto vangelo formulerà il rapporto tra creazione e salvezza in questi termini, mettendo il Figlio al centro di tutta la storia e di tutta la creazione. Tuttavia, questa formulazione era esposta al rischio subordinazionista, che, nella linea della filosofia neoplatonica, assegnava alla seconda Persona della Trinità (e a maggior ragione alla terza) un grado ontologico inferiore rispetto al Padre, opponendo, per di più, materia e spirito. Se il Figlio obbediva, necessariamente doveva essere inferiore al Padre e lo Spirito era considerato semplicemente il primo degli Angeli, che aveva potere solo sulla sfera intellettuale. Nel secolo IV queste tensioni divennero insostenibili. Per questo, con Atanasio e con i Padri Cappadoci, si passò dalla teologia del *Logos* a quella delle nature, identificando le tre Persone divine con l'unica Natura divina ed eterna. Da questo momento la Vita eterna sarà concepita come il seno del Padre, cioè con l'accesso all'immanenza trinitaria. Ogni altra natura è creatura e quindi soggetta al tempo e alla partecipazione. L'affermazione della divinità dello Spirito si fonderà essenzialmente sul suo essere datore di vita eterna. I rapporti tra le Persone divine iniziarono a venir intesi in termini di libertà e di dono reciproco.

Questa nuova comprensione si cristallizzerà nel simbolo niceno-costantinopolitano, alla cui redazione finale nel 381 contribuirono in modo essenziale Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo. Per ciò, lo sviluppo del corso si soffermerà in modo particolare sul rapporto tra Basilio e i suoi due compagni, mostrando come il loro pensiero ha potuto progredire a poco a poco fino ad una piena presa di coscienza del ruolo dello Spirito Santo, definitivamente distinto rispetto agli angeli. Soprattutto si mostrerà come, grazie alla affermazione della piena divinità della terza Persona, la teologia della creazione ha raggiunto la sua piena formulazione nel riconoscimento che la materia stessa è stata creata dal Dio uno e trino, e quindi dallo Spirito Santo. In questo modo l'affermazione della bontà e santità del mondo materiale secondo il disegno originario di Dio fu formulata in tutta la sua ampiezza, superando definitivamente ogni pericolo spiritualista ed intellettualista di ispirazione neoplatonica.

Ciò permise che la riflessione teologica si concentrasse sulla seconda processione, che non poteva

essere spiegata semplicemente come generazione e per via intellettuale, come era suggerito dalla stessa Rivelazione nel caso della prima processione (Figlio, *Logos*). Si svilupparono, così, le analogie psicologiche, che presero le mosse nello stesso ambito cappadoce, per essere poi grandemente sviluppate nel contesto occidentale da Agostino. Si tratta di un passo fondamentale nella storia del pensiero, in quanto la seconda processione fu spiegata a partire dalla processione della volontà. La vita spirituale dell'uomo veniva riconosciuta come immagine di quella trinitaria, in un meraviglioso approfondimento della comprensione di Gn 1, 26-27. L'importanza data alla volontà nel pensiero ebraico, segnato dalla nozione di creazione e di provvidenza, sfociava finalmente nel riconoscimento della volontà stessa come principio metafisico.

Per i greci solo l'intelletto, cioè il *Logos* era divino. La volontà e il desiderio non potevano essere di Dio, poiché ogni possibilità di relazione veniva esclusa a priori dalla sua perfezione, intesa in senso autarchico. La dimensione relazionale era interpretata come segno di debolezza. Nel contesto cristiano, invece, questa visione viene completamente superata, di fronte al Padre che invia nella storia il Figlio per redimere l'uomo e lasciargli il dono dello Spirito.

In questo modo si potrà approfondire il rapporto tra la seconda e la terza Persona, e quindi quello tra le due processioni. La questione del *Filioque* sarà letta, nello spirito dell'apofatismo che caratterizzò la grande teologia del secolo IV, come esempio delle difficoltà di esprimere a livello anche linguistico la ricchezza del mistero.

La teologia medioevale approfondì, poi, la riflessione sulla processione dello Spirito, in termini di fecondità e di amore. In particolare spiccano l'analisi di Riccardo di S. Vittore e quella di Tommaso. Si metterà in evidenza il valore eccezionale per la storia del pensiero dell'affermazione dell'Aquinate, alla fine della sua vita, che *Verbum* è nome solo nozionale e non essenziale, a differenza di quanto aveva sostenuto nelle sue prime opere. Questo passo è fondamentale per una piena comprensione delle relazioni tra la seconda e la terza Persona, ed in particolare per cogliere tutta la portata del *Verbum spirans Amorem*. La dottrina di quest'ultimo sulla Persona divina intesa come *relatio subsistens* e sulla pericorese aprirà il passo ad una comprensione di tutta la realtà in termini di ontologia trinitaria, in modo tale da cogliere i limiti di alcune riflessioni teologico-filosofiche sia moderne che contemporanee, che non hanno colto appieno la portata della connessione pneumatologica tra Spirito e Vita. Si farà in modo di mettere particolarmente in evidenza la differenza rispetto alla concezione vitalistica e volontaristica di Nietzsche. Questa connessione esige una lettura in termini di fecondità e di libertà, che si esprime in una nuova visione ontologica e gnoseologica, che attualmente è al centro dell'attenzione teologica.

La conclusione del corso consisterà in una presentazione di Maria nel suo rapporto unico e singolare con le tre Persone divine, ed in particolare con lo Spirito Santo, la cui fecondità è fondamento dello stesso essere filiale, materno e sponsale della Vergine.

Il percorso ideale muove, dunque, dalla vita identificata dalla filosofia come pensiero nel primo principio dell'ontologia aristotelica, per mostrare come, grazie alla Rivelazione, si assiste ad una presa di coscienza del ruolo della volontà come principio metafisico, in modo tale che la dottrina trinitaria si costituisce proprio nel riconoscimento della perfetta divinità dello Spirito Santo. Quest'ultimo passo verrà associato ad una processione che è analoga a quella della volontà e dell'amore. Ma ciò implicherà un cambio radicale della visione del mondo, fondato ora sulla relazione, il cui valore ontologico è riconosciuto compiutamente proprio grazie alla terza Persona. In questa prospettiva, infatti, la relazione non può più essere letta nel senso di rapporto necessario come avveniva con il *logos* greco, ma può essere colta solo in chiave di amore e libertà. Da qui sorge, quindi, una nuova visione ontologica, che dà il primato alla relazione e alla comunione, fondata sulla vita vera comunicata all'uomo dallo Spirito. Così, dopo essere partiti da un'ontologia della vita come pensiero, si torna, grazie alla scoperta pneumatologica del valore assoluto della

volontà e della relazione, ad una ontologia della vita come pensiero e amore, cioè ad un'ontologia autenticamente trinitaria.

Il risultato a cui si aspira è presentare il ruolo chiave della pneumatologia per la comprensione della dottrina trinitaria, in un processo come a ritroso rispetto alla sviluppo della comprensione storica⁸, presentata qui come progressiva presa di coscienza del valore ontologico della libertà e della volontà dell'uomo, fondamento della sua infinita dignità. Nello stesso tempo, ciò può aiutare a mettere in evidenza la posizione centrale del dogma trinitario per la storia del pensiero e per una comprensione dell'uomo rispettosa della sua suprema vocazione alla vita, una vocazione percepita anche a livello filosofico e storico-religioso.

Se il progetto genealogico nietzschiano mirava a dimostrare come tutti i concetti dell'uomo fossero stati forgiati dalla storia, attraverso le influenze socio-culturali e la lotta generata dalla volontà di potenza, la riflessione pneumatologica proposta vuole mostrare come proprio osservando la storia e pensando la rivelazione nel contesto del pensiero dell'uomo, sull'esempio dei Padri della Chiesa, si possa scoprire che proprio il dono di Dio nella storia è fonte di novità radicali che rispondono ai più profondi desideri dell'uomo e che l'uomo stesso non sarebbe mai stato capace di forgiare da solo. In questo senso, il corso si propone un fine esplicitamente apologetico ed ecumenico nel metodo come nello spirito, in quanto solo il ricorso ai Padri comuni e alla storia comune dei figli può aiutarci a rispondere al relativismo imperante, che minaccia la vita e ed il futuro dell'uomo di oggi.

⁸ Ha scritto L.F. Mateo-Seco: "Estimo que desde hace años la situación teológica está madura para el surgimiento de la pneumatología como un tratado *a se*. Este hecho está relacionado con la sintonía que la teología actual, especialmente en los tratados sobre Dios, tiene con los primeros escritos cristianos en torno a la Trinidad y, más en concreto, con los escritos sobre el Espíritu Santo" (L.F. MATEO-SECO, *El Espíritu Santo en los recientes tratados de Dios uno y trino: líneas de una pneumatología*, in J. JOSÉ ALVIAR, *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, Pamplona 2006, p. 43)

2. DIO COME VITA, SPIRITO E LOGOS NEL MONDO GRECO

I filosofi

“La maggior parte dei filosofi antichi pensarono che la natura (φύσις), ossia il cielo e la terra, in rapporto alla vita, anzi il cosmo stesso sembra un essere vivente”⁹. Questa vita è spiegata principalmente in termini di λόγος, ma anche, soprattutto nell'ambito stoico, in termini di πνεῦμα. Per questo può essere interessante, per inquadrare lo studio della terza Persona della Trinità dal punto di vista dell'attributo divino Vita, ripercorrere brevemente il pensiero greco alla luce di questi concetti.

La vita è, dunque, legata ad una organicità data al mondo da un λόγος che regge ogni cosa, in quanto rapporto tra le diverse parti e i diversi elementi. A prescindere dalle difficoltà interpretative dovute alla scarsità delle testimonianze pervenuteci, Eraclito sembra affermare che gli uomini, nonostante ogni cosa accada secondo questa misura (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον), non sanno rendersene conto¹⁰. Le trasformazioni dell'eterno divenire obbediscono a questa misura di proporzione necessaria¹¹. Sembra che tutto il cosmo sia un vivente tenuto insieme da un λόγος interno che è come il respiro che lo anima e lo conduce nelle continue mutazioni¹².

Platone, nella sua opera di purificazione razionale della tradizione religiosa, spiega nel Timeo che la causa e l'origine del mondo è il Bene e la bontà del Demiurgo, il quale, volendo che il mondo visibile fosse bello, “infondendo l'intelligenza nell'anima, e l'anima nel corpo, fece l'universo, in modo tale che la sua opera fosse la più bella possibile e la più buona. Quindi, secondo un ragionamento verisimile bisogna affermare che questo mondo è un vivente con anima ed intelletto, veramente generato dalla provvidenza di dio”¹³. Così l'essere deve avere come caratteristiche movimento, vita, anima e intelligenza¹⁴ ed il cosmo deve essere unico per essere costituito secondo l'esemplare, che ha a sua volta un vivente perfetto (τῷ παντελεῖ ζῳῳ) come sua immagine materiale ed unigenita (μονογενής)¹⁵.

Aristotele riformulerà questa concezione in termini di atto, mettendo al vertice della scala ontologica un primo principio vivo in quanto è pensiero. Il libro XII della *Metafisica* è uno dei momenti più fondamentali del pensiero umano, in particolare laddove la Divinità è presentata

⁹ M. SÁNCHEZ SORONDO, Introduzione a IDEM (Ed.), *La vita. Storia e teoresi*, Roma 1998, p. ix.

¹⁰ ERACLITO, *Frammento* DK 1. In DK 72 si usa l'espressione equivalente: ᾧ λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι.

¹¹ πῦρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμισυ γῆ, τὸ δὲ ἡμισυ πρηστήρ ... θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ (ERACLITO *Frammenti*, DK 31)

¹² La mitologia si è fatta testimone di questa concezione cosmologica. Ne è un esempio evidente, anche se in un contesto diverso e posteriore, l'opera di Ovidio sulle *Metamorfosi*: citiamo solo la storia di Perimela, che era una ninfa amata dal fiume Archelòo, che fu gettata in mare dal padre che si opponeva all'amore. Nettuno, obbedendo ad una preghiera di Archelòo, la trasformò in isola, in modo tale che l'amato potesse continuare ad abbracciarla.

¹³ νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνεται, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. (PLATONE, *Timeo*, 30.b.4-30.c.1)

¹⁴ κίνησιν καὶ ζῶην καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἣ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελεῶς ὄντι μὴ παρεῖναι (IDEM, *Sofista*, 248.e.6-249.a.1)

¹⁵ IDEM, *Timeo*, 31.b.1-3.

come Motore Immobile¹⁶. Dal movimento circolare e costante del primo cielo, si risale alla sua eternità e, quindi, alla necessità di una realtà che sia causa di questo movimento. Ma la realtà, che muove perché è mossa, è riconosciuta come un intermediario (μέσον), che richiama necessariamente una realtà ultima che muova senza essere mossa (ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ), in quanto è eterna e, allo stesso tempo, sostanza ed atto (ἄϊδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα)¹⁷. Aristotele risale la catena delle cause e dei motori, fino a giungere al Primo Motore, che tutto muove. Questo movimento è ricondotto sia a ciò che è oggetto di desiderio (τὸ ὀρεκτόν), sia a ciò che è oggetto di pensiero (τὸ νοητόν), ma la realtà che sta alla radice di ogni desiderio si identifica con quella che sta alla radice di ogni pensiero (τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά). Infatti, si desidera ciò che si manifesta come bello, ma si vuole veramente ciò che in senso proprio è bello (ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν), poiché si deve dire che si desidera una cosa perché appare bella, e non che è bella perché la si desidera (ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα). Tutto questo significa che *il principio è il pensiero* (ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις)¹⁸: il passo è di somma importanza, perché il principio della volontà è ricondotto al principio del pensiero e risolto in esso. Il ragionamento di Aristotele si basa sulla considerazione della causa finale: il Motore Immobile, infatti, deve possedere la causa finale come proprietà intrinseca, poiché non comunica il movimento in quanto mosso, come tutte le altre realtà, ma piuttosto perché è amato (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ)¹⁹. Il ricorso al verbo ἐράω è estremamente significativo, perché richiama esplicitamente la riflessione platonica su Eros che tiene unito l'universo²⁰. Ciò ricollega la riflessione aristotelica al procedimento seguito da Platone per giungere al Primo Amico (πρῶτον φίλον) nel *Liside*²¹, risalendo la catena del desiderio fino ad una sorgente eterna di ogni desiderio, procedimento parallelo all'analisi della catena dei movimenti nelle *Leggi*²², grazie alla quale si scopre l'anima come primo motore e la vita come capacità di muovere sé stessi.

Il riferimento ad Eros, rappresentato da Platone come tendenza a generare nel bello per raggiungere l'eternità²³, richiama immediatamente la dimensione della vita. E Aristotele perviene all'acme della sua riflessione proprio presentando il Primo Motore come vita, simile a quella che per l'uomo è, pur per breve tempo, la più elevata (διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν). Dio, infatti, il cui atto è nello stesso tempo piacere (ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου), si trova eternamente in quello stato che costituisce il più elevato ed il più piacevole per l'uomo. Il pensiero ha essenzialmente per oggetto la realtà in assoluto più elevata, così che il pensiero è tanto più veramente pensiero, nella misura in cui il suo oggetto è più autenticamente il più elevato. Il pensiero è, dunque, tale nella misura in cui possiede in atto l'intelligibile, così che intelletto ed intelligibile giungono a identificarsi. Quest'atto è ciò che di divino ha l'intelletto, che si realizza in massimo grado nella contemplazione, vertice del piacere stesso (καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ

¹⁶ Si può dire che proprio lo studio del greco è fondamentale per la teologia, in quanto esso permette di cogliere il rapporto tra natura e soprannatura: la più alta riflessione filosofica, previa al cristianesimo, fu, infatti, realizzata in greco e successivamente la rivelazione neotestamentaria fu trasmessa ancora una volta, in greco. Per l'ebraico, si può dire che non è mai esistita una fase della sua storia che possa essere letta a prescindere dal dato rivelato, in quanto è l'Alleanza stessa che ha costituito il popolo come popolo.

¹⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072.a.21-26.

¹⁸ *Ibidem*, 1072.a.26-30.

¹⁹ *Ibidem*, 1072.b.1-4.

²⁰ PLATONE, *Simposio*, 202e, 1-7.

²¹ IDEM, *Liside*, 219.d.

²² IDEM, *Leggi*, 893.b-896.a.

²³ IDEM, *Simposio*, 206.e; 208.ab.

ἄριστον)²⁴: “E questo suscita ancora più meraviglia se Dio si trova eternamente in quello stato di beatitudine che per noi è solo momentaneo. E se lo stato di beatitudine di Dio è maggiore, anche la meraviglia è ancora maggiore. Ma Dio è in tale stato. E sussiste come vita (καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει): infatti, l’atto dell’intelletto è vita (γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ) e Dio è l’atto. Il suo atto, allora, è per essenza vita ottima ed eterna (ἐνέργεια δὲ ἡ καθ’ αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου). Allora diciamo che Dio è un vivente ottimo ed eterno (φαιμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶντα αἰδίου ἀριστον), così che in Dio sussiste una vita continua ed eterna. Ciò, infatti, è Dio (ὁ θεός)”²⁵.

Il passo è di grande bellezza: E. Berti sottolinea opportunamente che solo alla fine del ragionamento viene introdotto il nome di Dio (ὁ θεός)²⁶. Merita di essere messo in evidenza come Aristotele cerchi di ricondurre la contemplazione umana a quell’atto che è la vita divina. L’affermazione teologica è di enorme portata, tanto da costituire, forse, il limite estremo al quale si può elevare la ragione umana priva della Rivelazione. La beatitudine della contemplazione intellettuale permette all’uomo di risalire a Dio, che è vivo in quanto pensa identificandosi con il pensiero stesso. In questo modo l’ontologia aristotelica si presenta come un’ontologia della vita che è un’ontologia del pensiero²⁷.

Gli dèi

Il riconoscimento greco della priorità dell’intelletto e del suo rapporto intrinseco con la vita può essere riletto in termini mitici: in particolar modo nel *Simposio*, Platone reinterpreta la figura di Eros in chiave di relazione tra Dioniso ed Apollo. Il pensiero greco è stato spesso interpretato a partire da questi due dèi, poiché essi possono essere ricondotti ai due elementi antropologici fondamentali della volontà e dell’intelletto²⁸. In un certo senso, la parabola della cultura greca è segnata dalla tensione fra questi due elementi: la sua stessa dimensione tragica non è altro che il segno del loro conflitto.

Platone, nel *Simposio*, narra la nascita di Eros, riconducendosi ad un contesto esplicitamente misterico grazie al ricorso alla figura della sacerdotessa Diotima di Mantinea. Nell’ambito del banchetto in onore di Eros, Socrate sorprendentemente ricorre a questa fonte di estrazione religiosa per affermare che Eros stesso non è un dio, bensì un demone, in quanto figlio di Penia, cioè la povertà, e di Poros, dio dell’abbondanza. In questo senso Eros non è né bello né beato, ma piuttosto

²⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072.b.14-24.

²⁵ *Ibidem*, 1072.b.24-30.

²⁶ E. BERTI, «Per i viventi l’essere è il vivere» (Aristotele, *De anima* 415.b.13), in M. SÁNCHEZ SORONDO (ed.), *La vita*, Roma 1998, p. 29.

²⁷ *Ibidem*, p. 30.

²⁸ In questo senso, la lettura qui presentata si discosta essenzialmente dall’analisi nietzschiana, che tuttavia rimane sullo sfondo, come si può cogliere da numerosi elementi, p.e. l’importanza della vita nella sua riflessione, il ruolo giocato dalla figura di Socrate, l’importanza accordata alla tragedia. Tuttavia, ciò avviene essenzialmente in negativo, per la concezione antimetafisica e nichilista che contraddistingue il pensiero di F. Nietzsche. Infatti, l’elemento apollineo e dionisiaco sono da lui significativamente ridotti ad impulsi (*Triebe*), secondo una concezione che non può essere più lontana dalla considerazione teologica e metafisica di intelletto e volontà proposta in questo studio (cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Milano 1978, p. 21). Nello stesso tempo la fortuna della filosofia di F. Nietzsche non fa altro che svelare, in negativo, il grande desiderio di Dio che non può essere soffocato dall’indifferenza borghese: “La obsesiva presencia de Nietzsche en el pensamiento actual es un signo de que temas tales como el sacrificio, el deseo, la violencia y – en último término – la religión se hallan lejos del olvido” (A. LLANO, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Pamplona 2004, p. 130).

è un essere intermedio tra un dio ed un mortale, costantemente in tensione; eppure proprio per questo egli è il mediatore (μεταξύ) che tiene unito l'universo e che svolge un compito propriamente religioso, legato al concetto di pietà, in quanto interpreta e porta agli dèi le orazioni e i sacrifici degli uomini, riportando poi le risposte e le ricompense degli dèi agli uomini. Egli sta nel mezzo (ἐν μέσῳ) tra mortali ed immortali, li porta a completezza (συμπληροῖ) e dà unità in sé all'universo (ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι)²⁹.

In apparenza Eros dovrebbe essere messo in relazione con Dioniso³⁰, dio del piacere e dell'ebbrezza, che domina i discorsi nel *Simposio*: essi si svolgono in un contesto religioso, legato ai misteri di Dioniso stesso, in onore del quale i convitati fanno libagioni ed innalzano canti all'inizio del banchetto³¹, fino al parossismo dell'ingresso di Alcibiade, ubriaco, alla conclusione del discorso di Socrate. Invece, Platone, sorprendentemente chiama Eros *filosofo*³², attributo che richiama piuttosto Apollo, dio della filosofia stessa. Il finale del dialogo, dove Alcibiade riconosce la grandezza del filosofo Socrate, rivela la vittoria di Apollo su Dioniso, rappresentata dalla sottomissione del poeta tragico e del poeta comico al filosofo, poeta del vero³³. Si noti che è proprio Eros che tiene unito l'universo e, quindi, che il dio legato all'amore e alla generazione è reinterpretato in termini di *logos* e posto a fondamento del reale: egli è definito come tendenza a generare nel bello e ad essere in possesso del bene per sempre³⁴. Il tutto si offre naturalmente ad una riformulazione in termini di vita eterna.

Queste considerazioni possono essere lette come traduzione a livello mitico e religioso della risoluzione metafisica, in Aristotele, della volontà nel pensiero, vertice della riflessione greca. Di fatti, Dioniso rappresenta la volontà sfrenata, che cerca il piacere e manifesta il mistero di una forza vitale incontrollabile. A questo principio, si opponeva il pensiero, sempre alla ricerca della proporzione e della misura, che riconduce all'ordine sotto l'egida di Apollo, evitando la dissoluzione dell'uomo stesso trascinato dalla frenesia dionisiaca. La grandezza di Platone ed Aristotele fu proprio il ricondurre la vita al pensiero, risolvendo la tensione mortale tra Dioniso ed Apollo in favore del secondo. Affermare la vita significava, filosoficamente, risolvere il primo nel secondo.

La questione era, infatti, essenziale per la coscienza greca, segnata fin dai suoi albori dalla tragedia di Troia. L'Iliade testimonia come la cultura dell'Ellade nasca quasi come rimorso, di fronte al dolore per la terribile vittoria riportata. La guerra, con il suo triste seguito, manifestò il potere della violenza, che riproduce sé stessa: "Il vero eroe, il vero argomento, il centro dell'*Iliade*, è la forza"³⁵. Ogni uomo ed ogni realtà vi è sottomesso, tanto che, ogni volta che i contendenti pensano di porre fine a tale dolore, un dio interviene per provocare ancora alla lotta: i greci proiettavano sugli dèi stessi il meccanismo di cui erano schiavi, in quanto non potevano sottrarsi alla necessità di rispondere alla violenza con la violenza. Il circolo infernale non poteva essere spezzato dall'interno e nessuno poteva sfuggire all'imperio della forza, "un imperio che arriva lontano quanto quello della natura"³⁶.

²⁹ Cfr. PLATONE, *Simposio*, 202e, 1-7.

³⁰ Cfr. S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Roma 1999, p. 136. Questo studio è particolarmente interessante per cogliere la concezione greca. L'autrice è imbevuta dello spirito mistico che caratterizza il platonismo e presenta una lettura estremamente suggestiva e profonda del mondo religioso.

³¹ PLATONE, *Simposio*, 176.a.

³² *Ibidem*, 204.ab.

³³ Cfr. G. REALE, *Eros demone mediatore*, Milano 2005, pp. 246-253.

³⁴ Cfr. PLATONE, *Simposio*, 205.b-206.a.

³⁵ S. WEIL, *o.c.*, p. 9.

³⁶ *Ibidem*, p. 14.

La coscienza greca si trovava di fronte all'indebolimento della natura umana dovuta al peccato originale, percepita come schiavitù della volontà. Dioniso rappresentava la forza, nello stesso tempo, vitale e mortale³⁷: il principio della volontà che porta all'essere ed alla vita, corrotto dal peccato originale, veniva letto come principio di morte e di violenza. La tragedia stessa, vera chiave del pensiero ellenico, mostra lo scontro dell'intelletto con la volontà, della necessità che regge il cosmo e la storia con l'io individuale, che cerca di emergere con la propria coscienza, ma viene sconfitto tragicamente dal fato. Basti pensare alla pietà di Antigone oppure a Prometeo, dio che ruba il fuoco agli dèi per farne dono agli uomini e viene eternamente punito per questo dono che rompe la legge della proporzione. In questo senso, le opere di Eschilo e di Sofocle possono essere considerate vera continuazione dell'epopea omerica³⁸.

E si potrebbe anche dire che la stessa riflessione filosofica non è altro che l'estrema risposta della ragione a questo problema, se è vero, come afferma V. Solov'ev, che la filosofia di Platone nasce dal dramma esistenziale causato in lui dalla morte di Socrate: "La tragedia qui non è né personale né soggettiva, non sta nel distacco del discepolo dal maestro, del figlio dal padre. Socrate, comunque, aveva ormai pochi giorni da vivere. La tragedia sta nel fatto che la migliore società umana del tempo, Atene, non aveva potuto sopportare il principio nudo e semplice della giustizia; che la vita sociale si era rivelata incompatibile con la coscienza personale"³⁹.

Socrate, in un certo senso, incarna la filosofia stessa, in quanto giusto sofferente⁴⁰, che subisce la violenza di coloro che sono accusati dalla sua stessa ricerca del vero: l'estremo compito della filosofia è realizzato nel morire come capro espiatorio, opponendo tragicamente il pensiero alle volontà inferocite⁴¹.

La storia del Logos

Il termine λόγος lungo i secoli è giunto ad essere considerato quasi una definizione del pensiero greco. Come si è visto, è solo la ragione a poter difendere la vita, anche se la dimensione tragica è ineludibile, in quanto la ragione si limita a riconoscere la legge necessaria che unisce il Primo Principio ed il mondo.

Proprio per questo, risulta estremamente interessante studiare questo termine e ripercorrere succintamente la sua storia, per poter poi accostare i risultati al termine πνεῦμα, che interessa direttamente la nostra ricerca.

Il sostantivo λόγος deriva dal verbo λέγειν, il cui significato più radicale è quello di *raccogliere*; da qui derivano poi il *contare* ed il *raccontare*, cioè il *dire*, che è il significato più comune assunto infine dal verbo. Da qui derivano le quattro accezioni fondamentali del termine λόγος:

1. il *conto* o il *racconto*, inteso come risultato dell'azione
2. il *calcolo*, inteso come atto del contare
3. il *rapporto necessario* o la *proporzione*, intesi come fondamento oggettivo dell'azione

³⁷ Basti pensare che Dioniso è ritenuto responsabile della follia delle donne di Argo che finiscono per divorare i figli e di quella di Licurgo che uccide il proprio figlio Driante (cfr. APOLLODORO DI ATENE, *Biblioteca*, III, 5, 1-2, in P. SCARPI [ed.], *Apollodoro. I miti greci*, Milano 1996, pp. 206-208).

³⁸ S. WEIL, *o.c.*, p. 32.

³⁹ V. SOLOV'EV, *Il dramma della vita di Platone*, in *Opere I: Il Significato dell'amore ed altri scritti*, Milano 1988, p. 195.

⁴⁰ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 361.e-362.a.

⁴¹ Ciò spiega l'avversione di Nietzsche per Socrate e per il Crocifisso.

4. la *ragione* intesa come la capacità dell'uomo di cogliere tutto ciò, intesa come fondamento soggettivo e potenziale dell'azione stessa.

È importante notare che il racconto cui fa riferimento il λόγος non rimane sul piano dell'opinione e del μῦθος, ma riguarda l'essere stesso delle cose. Si tratta, quindi, del fondamento del pensiero scientifico, come si vede dalla discussione nel *Teeteto* di Platone, dove il termine λόγος è spiegato a partire da una scala ascendente di significati in relazione alla vera scienza: pensiero espresso che manifesta un'opinione corretta, descrizione analitica e individuazione della differenza specifica⁴².

Nelle *Leggi*, poi, Platone chiarisce il suo pensiero rispetto al mito, quando commenta l'immagine dell'uomo come mirabile burattino, costruito dagli dèi non si sa se per gioco o per qualche altra ragione più seria: le passioni sono come le funi che tirano da una parte e dall'altra, verso il vizio e verso la virtù. La filosofia mira a mostrare la convenienza di lasciarsi guidare sempre solo da uno di questi fili, ed in concreto dal sacro filo aureo della ragione (τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσοῦν καὶ ἱερὰν), che è il più flessibile proprio perché è d'oro. Questo filo ha bisogno di essere difeso, perché la ragione è sempre per natura pacifica ed aliena dalla violenza: per questo lo stato, che conosce quel filo grazie alla rivelazione di un dio o grazie al filosofo, dovrà proteggere la ragione attraverso la legge⁴³.

Proprio il λόγος come rapporto necessario è il significato più fondamentale da un punto di vista filosofico; infatti, come mostra l'esempio dei burattini appena citato, il rapporto tra il divino ed il mondo è concepito in termini di determinazione. Per Platone, ad esempio, il λόγος è la proporzione fissa in cui si combinano gli elementi fisici fondamentali nella generazione del corpo del mondo, che avvenne secondo analogia⁴⁴. E questa analogia, che qui significa proporzione necessaria, si estende a tutte le cose: Plotino poi sarà particolarmente chiaro nell'esprimere ciò, quando scrive che l'universo è un essere animato (ζῶου δὴ ὄντος τοῦ παντός), nel quale tutti i contrari sono collegati insieme da una provvidenza che solo Dio può realizzare, collegando secondo analogia il mondo celeste e quello terrestre. Ciò rende possibile la previsione degli eventi futuri osservando il movimento del cielo, poiché le realtà celesti agiscono su quelle terrestri secondo l'analogia come interagiscono fra di loro le parti di un animale, in cui nessuna parte genera l'altra, poiché sono tutte generate insieme. E ciò mostra che la ragione è unica (οὕτω γὰρ καὶ λόγος εἷς)⁴⁵.

Il λόγος greco è, dunque, estremamente diverso dalla parola intesa in senso personale, come tendiamo a concepirla oggi, a seguito dei tanti secoli di cultura e di civiltà cristiana. Si tratta piuttosto della scoperta della struttura necessaria intellegibile del reale, che l'uomo può cogliere grazie alla facoltà razionale, in modo tale da riconoscere la sua posizione nel cosmo, sempre inteso in senso finito nel mondo greco, e agire di conseguenza. Si tratta di una concezione geometrica dell'esistenza, inquadrata in una visione della storia intesa come eterno ritorno e nella ricerca del principio metafisico ultimo che possa mostrare la relazione (necessaria) di ogni parte con il tutto. La vita come chiave di lettura dell'intero universo è concepita proprio a partire da questo λόγος.

Se si studia la storia del concetto ed il suo sviluppo, il momento iniziale è il pensiero di Eraclito, cui si è già accennato, per la sua concezione del λόγος come legge profonda delle continue trasformazioni che caratterizzano il mondo, che l'uomo è chiamato a cogliere per comprendere la propria posizione nel mondo.

Il λόγος è, quindi, estremamente prossimo, come concetto, a quello di legge, nel caso specifico

⁴² Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 206d-210a.

⁴³ Cfr. IDEM, *Leggi*, 644d-645b.

⁴⁴ Cfr. IDEM, *Timeo*, 32bc.

⁴⁵ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III, 3, 6.

legge del movimento. Così il termine indica anche la mediazione, nel senso più ampio: tra le diverse componenti di quell'enorme organismo vivente che è l'universo, tra l'uomo ed il mondo e, infine, tra l'uomo ed il divino.

Particolarmente interessante, in questo percorso, è la critica sofista, che separò il significato di λόγος come legge necessaria da quello di parola: i sofisti erano, infatti, abili nella parola, e negavano ogni fondamento predeterminato del mondo, per affermare solo l'interesse di chi era più abile nel discorso. Socrate e Platone reagiscono proprio a questa concezione individualistica del λόγος, realizzando un approfondimento essenziale per lo sviluppo del pensiero umano.

Infatti, Platone ammonisce a non perdere fiducia nei ragionamenti, in quanto la sfiducia in essi nasce allo stesso modo della sfiducia negli uomini: come la delusione di fronte al tradimento di persone che si credevano amiche non deve spingere a credere che tutti gli uomini siano cattivi, così lo stesso avviene con i ragionamenti.⁴⁶ Invece, la filosofia è possibile perché la legge che regola il rapporto dell'uno e dei molti è sempre la stessa, nel presente come nel passato, in modo tale che ciò che dà valore ai ragionamenti sempre permane⁴⁷.

Nel *Sofista*, Platone risponde, proprio grazie alla concezione del λόγος come mediatore universale, ad una critica che sorge naturalmente dall'affermazione che l'essere vero deve caratterizzarsi come movimento, vita, anima e intelligenza⁴⁸, come già si detto all'inizio del capitolo: movimento ed eternità sembrano non potersi raccordare, invece il ragionamento nasce dall'intreccio delle forme (διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν). I sofisti separano tutto da tutto, e distruggono il λόγος affermando che non c'è mescolanza alcuna di niente con niente (συνεχωρήσαμεν μηδεμίαν εἶναι μίξιμν μηδενὶ πρὸς μηδέν)⁴⁹.

Il λόγος nasce dunque dai rapporti delle forme che vengono riconosciute nelle loro relazioni reciproche, per questo il pensiero (διάνοια) ed il λόγος sono la stessa cosa, solo che il primo è interno, come dialogo dell'anima con sé stessa, mentre il secondo è espresso, ma in ogni caso il loro valore nasce dal cogliere correttamente i rapporti dell'oggetto conosciuto con le Forme⁵⁰. In questo modo si può parlare di un λόγος vero e di un λόγος falso, a seconda che dica come gli enti sono o meno⁵¹. In sintesi, per Platone la capacità di ragionare dell'uomo è fondata sul ruolo metafisico del λόγος inteso come rapporto che unisce l'uno ed il molteplice, riflettendo nell'armonia del mondo i rapporti delle Forme. In questo modo tutto il mondo è vivo e la vita vera consiste nel seguire la ragione, anche a costo della propria vita terrena, come fa Socrate.

Il contributo di Aristotele alla storia del termine λόγος si concentra principalmente su due aspetti, che approfondiscono, ed in parte criticano, l'eredità platonica: (a) il λόγος è la caratteristica distintiva dell'uomo nel mondo animale⁵²; (b) il λόγος è il fondamento dell'ἀρετή e quindi di tutta la ricerca morale dell'uomo, che ha per fine la perfetta felicità caratteristica del Motore Immobile, pensiero di pensiero. La costruzione metafisica dello Stagirita è estremamente solida, in quanto presenta il rapporto tra il divino ed il mondo dal punto di vista dell'atto. Questo porterà ad una visione unitaria che assegna un grande valore al mondo visibile e che permetterà gli sviluppi filosofici successivi.

Un passaggio essenziale nel progredire della dottrina sul λόγος si è realizzato, infatti, con lo stoicismo: esso viene compreso in modo sempre più immanente al mondo. Il cosmo stesso è retto

⁴⁶ Cfr. PLATONE, *Fedone*, 89d-90e.

⁴⁷ Cfr. IDEM, *Filebo*, 15d.

⁴⁸ Cfr. IDEM, *Sofista*, 248.e.6-249.a.1.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, 259e-260b.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, 263e-264b.

⁵¹ ὅς ἂν τὰ ὄντα λέγη ὡς ἔστιν, ἀληθής· ὅς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής (IDEM, *Cratilo*, 385b.7-8)

⁵² λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων (ARISTOTELE, *Politica*, 1253a.9-10)

dal λόγος, secondo l'espressione di Crisippo tramandata da Diogene Laerzio⁵³, con la sua provvidenza⁵⁴. A livello di religione popolare il λόγος è perfino identificato con Zeus, come si legge nell'inno a Cleante⁵⁵.

Per gli stoici esso è la forza immanente che fa del cosmo un essere vivente, che è come il corpo di un unico organismo, che si sviluppa a partire da un seme, una forza immanente, che viene identificata con il λόγος σπερματικός. L'uomo stesso è inserito con la sua ragione in questo insieme, come una sua parte e raggiunge la propria perfezione vivendo secondo natura, come avviene nel caso del saggio. Per gli sviluppi teologici cristiani sarà importante la distinzione che è sviluppata in questo contesto tra il pensiero immanente all'uomo e la sua espressione, che iniziano ed essere identificati attraverso le espressioni λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός, che poi ricorreranno negli scritti dei primi Padri della Chiesa per tentare di spiegare il rapporto del Figlio con la creazione.

È interessante notare che Crisippo indicherà la funzione del λόγος nel cosmo con una espressione che richiama il Simposio di Platone ed il ruolo di Eros. Infatti, afferma che il λόγος è il vincolo dell'universo, attribuendogli una funzione propriamente ontologica (Ὁ τε γὰρ τοῦ ὄντος λόγος, δεσμὸς ὧν τῶν ἀπάντων)⁵⁶. Rispetto alla concezione platonica, qui non si tratta più di un mediatore tra il mondo ideale, che è quello vero, ed il mondo materiale, segnato dall'apparenza e dalla contingenza. Il mondo è concepito, invece, come un unico organismo divino dotato di corpo ed il λόγος è la sua misura e la sua forza dinamica.

Nel neoplatonismo l'accostamento tra λόγος e ζωή è ancora più evidente e raffinato⁵⁷. Il λόγος è come un raggio di luce che è emanato dall'Intelligenza (νοῦς) in sé e dall'anima (ψυχή) pura: "l'Intelligenza e l'anima e l'anima che si conforma all'Intelligenza generano questa Ragione che è vita la quale possiede segretamente una ragione"⁵⁸. Questa Ragione (λόγος) procede dall'Intelligenza una e dalla Vita una, che sono entrambe perfette, ma non è in sé una vita una né un'Intelligenza una e non è del tutto perfetta, perché non si dà alle realtà a cui si dà tutta intera, ma oppone fra loro le parti creandole, per questo, difettose e producendo un motivo di lotta e di guerra⁵⁹. L'unità che risulta da questa ragione è quella del dramma e della musica, dove l'armonia è raggiunta attraverso l'accostamento di contrari: l'armonia è dunque intesa come *un rapporto più grande* (λόγον μείζονα), che si ritrova nell'universo, il quale, pur contenendo parti in lotta fra loro, è un unico organismo vivente. In questo senso, dice Plotino che "È necessario che quest'unità della Ragione derivi dai contrari, in quanto questo essere contrari le conferisce la sua consistenza e quindi il suo essere. Se essa non fosse molteplice non sarebbe né un tutto né una ragione. In quanto è Ragione è differenziata in sé e la massima differenza è proprio l'essere contrari"⁶⁰.

Così tutta la natura è λόγος e tutto ciò che in essa è contenuto è λόγος, come era per gli stoici, ma l'origine di questo λόγος è posta nel mondo intellegibile: il passaggio è estremamente importante ed avrà un grande influsso sulla teologia cristiana, per la cultura neoplatonica che caratterizzava i

⁵³ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται (DIOGENE LAERZIO, *Vitae philosophorum*, 7.149.6)

⁵⁴ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων (CRISIPPO, *Fragmenta logica et physica*, 913.6)

⁵⁵ ὥσθ' ἕνα γίνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἔόντα (STOBAEUS, *Anthologium* 1.1.12.23)

⁵⁶ CRISIPPO, *Fragmenta logica et physica*, 719.1-2 (citato da FILONE, *De Fuga et inventione*, 112, Vol. 3, p. 133, 26)

⁵⁷ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI, 7, 11.

⁵⁸ νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ ψυχῆς κατὰ νοῦν διακειμένης γεννησάντων τὸν λόγον τοῦτον ζῶν λόγον τινὰ ἡσυχῇ ἔχουσιν (IDEM, *Enneades*, 3.2.16.15-17)

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, 28-35.

⁶⁰ ἀνάγκη καὶ τὸν ἕνα τοῦτον λόγον ἐξ ἐναντίων λόγον εἶναι ἕνα, τὴν σύστασιν αὐτῷ καὶ οἷον οὐσίαν τῆς τοιαύτης ἐναντιώσεως φερούσης. Καὶ γὰρ εἰ μὴ πολὺς ἦν, οὐδ' ἂν ἦν πᾶς, οὐδ' ἂν λόγος λόγος δὲ ὧν διάφορός τε πρὸς αὐτόν ἐστι καὶ ἡ μάλιστα διαφορὰ ἐναντιώσις ἐστίν· (*Ibidem*, 3.2.16.49-54).

Padri della Chiesa soprattutto nel sec. IV. Infatti, “dall'Intelligenza procede la ragione e procede sempre, fino a quando l'Intelligenza sia presente negli esseri”⁶¹. Quest'unità perfetta originaria si scompone nella molteplicità del mondo materiale, così come dall'unità del seme nasce il corpo composito, nel quale le diverse parti si ostacolano a vicenda. Infatti, “questo universo non è Intelligenza e ragione, come quello superiore, ma solo partecipa di Intelligenza e ragione”⁶², in quanto l'Intelligenza è mischiata alla necessità, che porta il mondo verso il male e verso l'irrazionalità. Invece, “il mondo intellegibile è pura ragione e non potrebbe nascerne un altro che fosse solo ragione. Se ne nascesse un altro, questo sarebbe per forza di cose inferiore e non ragione. E nemmeno sarebbe materia, poiché è disordinato. Sarebbe, invece, un mistura di entrambi.”⁶³ Questo testo rivela tutta la profondità ed i limiti della concezione neoplatonica: il λόγος è introdotto nel mondo intellegibile a pieno titolo, con un passo estremamente rilevante per la dottrina trinitaria cristiana, ma nello stesso tempo la molteplicità del mondo materiale è spiegata con un processo di degenerazione, che spingerà a ricercare non una salvezza *del* mondo, secondo il Vangelo, ma una salvezza *dal* mondo.

Lo stoicismo aveva una concezione estremamente più positiva del mondo materiale, ma nello stesso tempo non poteva collocare il λόγος nel cuore del mondo intellegibile, come fa Plotino. Quest'ultimo introduce l'idea che il λόγος procede dal νοῦς, secondo una concezione che sarà poi trasfigurata dal cristianesimo e riformulata in termini di libertà, di perfezione del dono e di filiazione.

È prova dell'importanza di Plotino l'accostamento dell'affermazione che *il principio è λόγος e tutto è λόγος* (Ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος)⁶⁴ con l'*incipit* del prologo del IV vangelo. Plotino completa il percorso iniziato da Aristotele, il quale aveva scritto nella *Metafisica* che *principio è il pensiero* (ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις)⁶⁵. Ma Giovanni potrà distinguere perfettamente il λόγος eterno e personale, che ha conosciuto nella carne, dal mondo creato, riconducendo ogni cosa al primo, senza introdurre nessuna derivazione necessaria e corruttrice. E tutto ciò per l'affermazione del valore della libertà, della volontà e del dono costituita dalla rivelazione.

La storia del Pneuma

Si può dire che nel mondo greco il termine πνεῦμα non riveste la stessa importanza che assume nel contesto ebraico e neotestamentario. “Indica la forza elementare della natura e della vita – sostanza ed atto insieme – di cui l'effetto esterno e interno si può ravvisare nella corrente d'aria, nel soffiare del vento, nell'ispirazione e nell'espiazione e, in senso traslato, nell'*alito dello spirito* che ispirando riempie ed afferra con la forza dell'entusiasmo”⁶⁶. Assume cinque significati fondamentali:

1. Lo spirare fisico del vento (materia sottile)

⁶¹ Τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος, καὶ ἀεὶ ἀπορρεῖ, ἕως ἂν ἡ παρῶν ἐν τοῖς οὔσι νοῦς. (*Ibidem*, 3.2.2.17-18)

⁶² Ἔστι γὰρ τὸ πᾶν τόδε οὐχ ὥσπερ ἐκεῖ νοῦς καὶ λόγος, ἀλλὰ μετέχον νοῦ καὶ λόγου. (*Ibidem*, 3.2.2.31-33)

⁶³ Ὁ μὲν γὰρ νοητὸς μόνον λόγος, καὶ οὐκ ἂν γένοιτο ἄλλος μόνον λόγος· εἰ δέ τι ἐγένετο ἄλλο, ἔδει ἔλαττον ἐκείνου καὶ μὴ λόγον, μηδ' αὖ ὕλην τινά· ἄκοσμον γὰρ μικτὸν ἄρα. (*Ibidem*, 3.2.2.36-39)

⁶⁴ *Ibidem*, 3.2.15.13-14.

⁶⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072a.30.

⁶⁶ H. KLEINKNECHT, voce πνεῦμα in GLNT, VI, 776

2. Il fiato, valore fisiologico (anche per musica)
3. L'alito di vita (e quindi la vita stessa)
4. L'anima (contrapposta al corpo, l'elemento del cielo)
5. L'ispirazione (contrapposta al νοῦς razionale)

A questi va aggiunto un sesto significato di origine non greca, cioè quello che lega gli spiriti ai dèmoni e agli angeli. Nell'ambito presocratico non si ha nulla di rilevante da segnalare, mentre fin da subito lo πνεῦμα è posto in relazione con l'unità del cosmo, come testimonia l'accostamento tra la sua funzione rispetto al mondo e l'anima come principio di unità dell'uomo in Anassimene⁶⁷. La stessa idea si trova nella scuola di Pitagora e di Empedocle⁶⁸. Il concetto assume un'importanza particolare nella medicina greca a partire da Ippocrate, conformemente alla concezione unitaria di scienza naturale e pensiero filosofico che caratterizza la cosmovisione greca segnata dal dominio della necessità⁶⁹. Ciò che balza alla vista è la dimensione corporale e materiale dello πνεῦμα, che contrasta con la nostra concezione attuale. Platone⁷⁰ e Aristotele⁷¹ rimangono in questa linea che possiamo dire medica. È interessante segnalare il ruolo giocato dallo πνεῦμα nella mantica, tema appartenente alla tradizione religiosa che è approfondito da Platone: ne è esempio l'oracolo di Delfi, dove si svolgeva il culto ad Apollo, dio del λόγος, e la Pizia veniva rapita dallo spirito del dio, che si univa a lei sotto forma di esalazioni che si innalzavano da una fenditura della terra, presso la quale era posto il tripode su cui era seduta la profetessa. Si trattava di una specie di nozze sacre (ἱερός γάμος) e di un raptus estatico che privavano la Pizia della propria ragione, per trasformarla in voce del dio. Ciò permetteva di conoscere il destino, in quanto, con il bel verso di Euripide, è in questi momenti "che spirano i destini fatidici del dio"⁷². Il rapporto tra πνεῦμα e λόγος è presentato, dunque, in termini di necessità.

Ma è nello stoicismo che il concetto di πνεῦμα assume un valore centrale sia a livello fisico, che antropologico, cosmologico e perfino metafisico-teologico⁷³. Si tratta del principio di unità del mondo, che lo rende un unico organismo vivente e divino. In questo modo esso viene approssimato proprio al λόγος, cioè alla legge immanente che regge ogni cosa. Crisippo dice, infatti: "Il fato che con ordine regge l'universo è una forza spirituale (δύναμις πνευματική)"⁷⁴. Il riferimento al λόγος è esplicito: "Il logos di Dio (λόγος τοῦ θεοῦ) che scende fino agli uomini, anche ai più piccoli, altro non è che uno spirito corporeo (πνεῦμα σωματικόν)"⁷⁵. Si scorge qui in tutta la sua chiarezza la visione immanente degli stoici, che giungono ad affermare: "Dio è corpo, pur essendo pneuma intelligente (πνεῦμα νοερόν) ed eterno"⁷⁶.

La posizione neoplatonica è invece più negativa, anche se subisce un'evoluzione. Plotino è

⁶⁷ οἶον ἢ ψυχὴν, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει (ANASSIMENE, *Fragmenta*, 2, 3-5)

⁶⁸ ἐν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διήκον ψυχῆς τρόπον τὸ καὶ ἐνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα. (EMPEDOCLE, *Fragmenta*, 136, 4-5)

⁶⁹ Basti pensare che il termine ἱστορία significa sia storia che scienza naturale.

⁷⁰ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 84d.

⁷¹ ARISTOTELE, *De motu animalium*, 703a.

⁷² ὅταν θεοῦ μαντόσυννοι πνεύσωσ' ἀνάγκα. (EURIPIDE, *Iphigenia Aulidensis*, 760-1)

⁷³ Cfr. H. KLEINKNECHT, voce πνεῦμα in GLNT, VI, 833.

⁷⁴ δύναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἰμαρμένης, τάξει τοῦ παντὸς διοικητικὴν. (Crisippo, *Fragmenta logica et physica*, 913, 1-2).

⁷⁵ καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ὁ μέχρι ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐλαχίστων καταβαίνων, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ πνεῦμα σωματικόν (*Ibidem*, 1051, 9-10).

⁷⁶ θεὸς κατ' αὐτοῦς σῶμα, πνεῦμα ὦν νοερόν τε καὶ ἀίδιον (*Ibidem*, 310, 6-7).

nettamente critico ed attribuisce allo $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ un ruolo esclusivamente negativo, in esplicita opposizione a Crisippo⁷⁷. Porfirio dice che viene dalle regioni eterree ed ha forma di luce immateriale, anche se mutevole e perituro⁷⁸, e Giamblico afferma che i corpi degli eroi e dei dèmoni posseggono natura pneumatica⁷⁹.

La situazione cui si giunge alla fine di questi essenziali tratti storici è che, mentre gli stoici uniscono la riflessione del $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ e quella del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, però all'interno della loro concezione materiale, i neoplatonici li criticano, attribuendo allo $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ un ruolo diverso rispetto al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, comunque segnato dalla molteplicità e materialità del mondo.

In sintesi, le caratteristiche e differenze essenziali rispetto al concetto di $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ come è presentato nell'ambito della Rivelazione sono⁸⁰:

- 1) nel mondo filosofico greco lo $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ è corporeo, anche se sottile ed efficace. In questo si differenzia chiaramente da $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ e $\psi\upsilon\chi\eta$, che indicano la dimensione propriamente spirituale ed intellettuale;
- 2) questa differenza è particolarmente evidente nell'ambito mitologico e poetico, dove il termine indica l'ispirazione e la mania, quindi l'invasamento estatico che è dono degli dèi, ma che non tocca l'ambito intellettuale della persona;
- 3) in tutti gli ambiti, lo $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ svolge una funzione di mediazione tra opposti (corpo e anima, caldo e freddo, centro e periferia), sintetizzando in sé le caratteristiche degli estremi congiunti, in particolare per quanto riguarda il mondo materiale e quello immateriale. Dal punto di vista della nostra analisi, è particolarmente rilevante il fatto che si tratti di un mediatore che unisce l'interno e l'esterno.

Alla fine di questa carrellata della storia dei termini $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ e $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, si scopre che questi due termini hanno dei tratti comuni:

1. Ad entrambi è ricondotta la vita del cosmo
2. Ad entrambi è attribuito il ruolo di dare unità all'universo, in quanto mediatori di questa vita.

In un certo senso anche lo $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ ha i tratti di Eros, soltanto che ne rappresenta l'aspetto materiale. Il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, invece, costituisce l'aspetto intellettuale di questo principio di unità inteso come proporzione. Si tratta in entrambi i casi di due figure che rappresentano la mediazione tra il primo principio ed il mondo, unificati in un unico principio immanente, nel caso degli stoici, o uniti da una scala ontologica necessaria, nel caso dei neoplatonici.

La Rivelazione veterotestamentaria farà saltare questa concezione del rapporto tra Dio e la creazione, permettendo una spiritualizzazione del termine $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ ed una reinterpretazione del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ in chiave personale, che avvicinerà i due concetti su un piano non materiale, ma puramente spirituale. Terminologicamente è essenziale il fatto che nella traduzione dei LXX e nel libro della Sapienza *Spirito* di Dio e *Parola* di Dio vengono tradotti con le espressioni $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ e $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Il pensiero di Filone, filosofo ed ebreo, compirà questa opera di spiritualizzazione, giungendo in alcuni aspetti praticamente a identificare lo $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ e il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$

⁷⁷ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, IV, 7, 4.

⁷⁸ Cfr. PORFIRIO, *Sententiae*, 29.

⁷⁹ Cfr. GIAMBILICO, *De mysteriis*, 2, 3.

⁸⁰ Cfr. H. KLEINKNECHT, voce $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ in GLNT, VI, 841-848.

Pochi aspetti della teologia di Filone sono stati studiati più della sua dottrina sul λόγος e, nello stesso tempo, pochi sono rimasti più oscuri⁸¹.

Il λόγος è unito a Dio, in quanto “non è in nulla simile alle realtà sensibili, ma è lui stesso immagine di Dio, la più antica di tutte le realtà intelligibili, che sta senza alcuno spazio intermedio (μεθόριος) a fianco del solo che veramente è”⁸². Si tratta di una realtà divina, che è unita a Dio e che svolge una funzione di mediazione.

Si noti come le espressioni che lo descrivono ricordano il ruolo cosmico di Eros: “E il Padre che ha generato ogni cosa ha dato al Logos arcangelo antichissimo un dono eccellente: stare sulla frontiera (μεθόριος) per separare la creazione dal Creatore. Egli sempre intercede presso Colui che è incorruttibile in favore della razza mortale, che è esposta ad afflizione e miseria. Ed è anche l'ambasciatore inviato da Colui che è Signore alla natura inferiore. Ed il Logos esulta nel dono, lo annuncia dicendo: *io stavo nel mezzo tra il Signore e voi* (Dt 5, 5), senza essere increato come Dio, né creato come voi, ma intermedio (μέσος) tra gli estremi, concorde con entrambi”⁸³.

Questo ruolo cosmico è evidenziato anche nel *De plantatione*, dove si dice: “Nulla di ciò che appartiene al mondo materiale è tale da poter portare il peso del cosmo. Ma il Logos eterno di Dio l'eterno è il resistentissimo ed il solidissimo sostegno dell'universo. Egli, infatti, si estende dal centro alle estremità e dalle estremità al centro, correndo invincibilmente la corsa della natura, riunendo e assicurando tutte le parti. È Lui che il Padre Creatore ha reso legame (δεσμὸν) intangibile dell'universo”⁸⁴

Importante per la comprensione della peculiarità della dottrina di Filone è la citazione di Crisippo, cui già si è accennato, che l'Alessandrino inserisce nel *De fuga et inventione*: “Il λόγος dell'Essere, che è il legame, (δεσμός) dell'Universo, ne conserva tutte le parti e le unisce, impedendo ad esse di dissolversi e di disarticolarsi”⁸⁵. Il contesto è particolarmente rilevante perché il testo è applicato a Mosé come uomo saggio è conformato al λόγος, tanto da svolgere la sua stessa funzione di unire il mondo a Dio. È connesso anche al sigillo (σφραγίς) che è inciso sul pettorale del gran sacerdote (cfr. Ex 28, 29-32), che richiama il fatto che il λόγος stesso, in quanto immagine ed idea di Dio, è il sigillo posto dal Creatore sulla sua creazione⁸⁶. In questo senso è ricondotto a dei simboli di

⁸¹ Cfr. J. DANIÉLOU, *Filone d' Alessandria*, Roma 1991, p. 177.

⁸² μηδενὶ τῶν κατ' αἴσθησιν ἐμφερῆς ὄν, ἀλλ' αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ, τῶν νοητῶν ἅπαξ ἀπάντων ὁ πρεσβύτατος, ὁ ἐγγυτάτω, μηδενὸς ὄντος μεθορίου διαστήματος, τοῦ μόνου, ὃ ἔστιν ἀψευδῶς (FILONE, *De fuga et inventione*, 101, 2-5)

⁸³ τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἔδωκεν ἐξαίρετον ὅ τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γινόμενον διακρίνη τοῦ πεποιοηκότος. ὁ δ' αὐτὸς ἰκέτης μὲν ἔστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος αἰεὶ πρὸς τὸ ἀφθαρτον, πρεσβευτῆς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ καὶ σεμνυνόμενος αὐτὴν ἐκδιηγεῖται φάσκων· καγὼ εἰστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν (Deut. 5, 5), οὔτε ἀγένητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε γενητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὀμηρεῦων, (IDEM, *Quis rerum divinarum heres sit?*, 205.1-206.4)

⁸⁴ οὐδὲν τῶν ἐν ὕλαις κραταῖον οὕτως, ὡς τὸν κόσμον ἀχθοφορεῖν ἰσχυσαί, λόγος δὲ ὁ αἰδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιοτάτον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἔστιν. οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεῖς δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων· δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄρρηκτον τοῦ παντός ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ. (IDEM, *De Plantatione*, 8,2-9,4)

⁸⁵ ὁ τε γὰρ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἀπάντων, ὡς εἴρηται, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει κωλύων αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι· (IDEM, *De fuga et inventione*, 112, 1-3)

⁸⁶ Cfr. IDEM, *De migratione Abrahami*, 103, 2 – 104,1; *De somniis*, II, 45, 2 – 46,1.

mediazione che poi saranno attribuiti allo Spirito Santo dalla teologia cristiana, come avviene quando il λόγος è definito ombra di Dio⁸⁷.

Filone ha interpretato il Logos biblico sotto le diverse influenze della filosofia del tempo⁸⁸:

1. il suo ruolo di intermediario con il mondo in quanto pensiero che unisce ogni cosa è di origine platonica;
2. aristotelico è, invece, il ruolo assegnatogli in rapporto a Dio, in quanto Filone identifica λόγος e νοῦς;
3. Infine, stoica è la concezione che vede il λόγος anche immanente al mondo, per l'identificazione con la ψυχή;

La fede monoteistica di Filone lo spingeva ad un processo di spiritualizzazione radicale, che poneva la ragione del mondo materiale solo in Dio. Il problema del rapporto tra il primo principio ed il mondo è risolto proprio attraverso lo sviluppo della dottrina del λόγος che viene posta al centro, poiché ad essa vengono ricondotti i principali contributi delle filosofie antiche.

Queste conclusioni sono molto interessanti se lette alla luce del concetto di πνεῦμα. Innanzitutto è essenziale notare che la traduzione greca della bibbia ebraica utilizza queste due espressioni per indicare la Parola e lo Spirito di YHWH, figure di mediazione che si identificano spesso con lo stesso YHWH. Ciò ha una ricaduta su tutta la concezione filoniana.

Anche questo aspetto del pensiero di Filone è piuttosto oscuro e le posizioni in bibliografia sono molteplici⁸⁹. Si possono individuare quattro significati fondamentali di πνεῦμα nell'opera di Filone⁹⁰:

1. l'aria
2. il legame attivo degli elementi
3. l'anima umana
4. l'influsso profetico

Per quanto ci riguarda evidenzieremo due aspetti che mostrano l'approssimarsi dello πνεῦμα al λόγος: (a) il riferimento alla sua azione di nesso di ogni cosa e (b) l'accostamento dell'aggettivo λογικός a πνεῦμα, che Filone per primo realizza, sotto la spinta della creazione ad immagine e somiglianza.

(a) Filone sembra riprendere lo stoicismo, quando definisce lo πνεῦμα vincolo più connaturato di tutti (συμφυέστατος δεσμός)⁹¹ e quando gli attribuisce un movimento di andata e ritorno tra il centro e la periferia⁹². Ma per comprendere questo parallelismo, bisogna considerare il punto seguente.

(b) Dell'accostamento dell'aggettivo λογικός a πνεῦμα è esempio il passo delle *Quaestiones in Genesis*: "Ma secondo il teologo (Mosè), lo Spirito divino è sostanza dell'anima razionale (λογικῶν), dice, infatti *soffiò nel suo viso lo spirito di vita* (Gn 2, 7, LXX)"⁹³. Si vede come tutto è

⁸⁷ σκια θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν (IDEM, *Legum allegoriarum*, III, 96, 2).

⁸⁸ Cfr. J. DANIÉLOU, *Filone d' Alessandria*, Roma 1991, p. 186.

⁸⁹ A. LAURENTIN, *Le Pneuma dans la doctrine de Philon*, EphThLo 27 (1951) p. 390.

⁹⁰ Cfr. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Louvain 1945, pp. 236-260.

⁹¹ Cfr. FILONE, *Quis rerum divinarum heres sit?*, 242, 6 – 243, 1.

⁹² Cfr. IDEM, *Deus immutabilis*, 35-36.

⁹³ Τοῦ μὲν οὖν λογικοῦ τὸ θεῖον πνεῦμα οὐσία κατὰ τὸν θεόλογον φησὶ γὰρ ὅτι ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοήν ζωῆς. (FILONE, *Quaestiones in Genesis*, II, 59, 6-8)

ricondotto all'origine della vita. La rivelazione, in particolare la creazione ad immagine e somiglianza, è qui essenziale, infatti mente l'essenza della facoltà irrazionale che accomuna l'uomo e gli animali è ricondotta al sangue, quella razionale: "essa, essendo sgorgata dalla fontana razionale (λογικῆς) [ha come fondamento] lo spirito e non aria in movimento, ma un tipo ed una rappresentazione della potenza divina, che Mosè chiama con nome proprio immagine, mostrando che Dio è l'archetipo della natura razionale, e che l'uomo è immagine formata secondo il modello"⁹⁴. Si noti qui uno dei testi più interessanti per la storia dell'analogia psicologica della Trinità, che a suo tempo sarà ripresa.

L'origine divina del πνεῦμα è qui evidente e questo è dovuto al fatto che ogni cosa, e la vita in particolare, hanno origine nella trascendenza. L'ottimismo stoico a proposito del mondo materiale, che era stato in contrasto con il pessimismo neoplatonico, viene ora fondato in una autentica trascendenza, poiché tutto ciò che esiste è stato creato da Dio e deve essere buono. "Lo spirito è l'espressione dell'atto creatore. Questo concetto è legato a un concetto di Parola, che suppone Dio fuori dal mondo, indipendentemente dal mondo ed infinito in rapporto al mondo. Così l'ordine creato può sussistere e vivere di un'indissolubile unità, grazie all'azione creatrice. Il pneuma è un aspetto di tale azione."⁹⁵

Per questo Filone considera lo πνεῦμα immateriale e lo riveste degli attributi di semplicità e di immortalità che caratterizzano Dio⁹⁶. E per la teologia della creazione, il termine passa a significare la parte più nobile dell'anima umana. E la conoscenza di Dio è possibile proprio grazie alla sua mediazione (διὰ τοῦ μέσου πνεύματος), in quanto viene soffiato dal Creatore sul volto del primo uomo, rendendolo capace di innalzarsi con la mente fino all'altezza della natura divina, che mai avrebbe potuto raggiungere se Dio non avesse preso l'iniziativa con il dono delle sue potenze⁹⁷. Così, sia dalla nostra analisi che dalle opinioni in letteratura, si osserva un accordo su due dati:

1. πνεῦμα e λόγος si approssimano notevolmente nel pensiero di Filone
2. e nello stesso tempo essi vengono spiritualizzati.

E questi due dati sono legati l'uno all'altro. Per quanto riguarda il primo rapporto, Verbeke nota il ruolo del δεσμός nel parallelismo tra πνεῦμα e λόγος⁹⁸, così come A. Laurentin, che afferma: "Termini e funzioni si applicano in modo identico a Dio, al Logos e allo spirito"⁹⁹. H. Leisegang afferma addirittura che πνεῦμα e λόγος sono concetti intercambiabili (*Wechselbegriffe*) nell'ambito mistico e speculativo¹⁰⁰.

⁹⁴ ἡ δὲ ἐκ τῆς λογικῆς ἀπορρυστα πηγῆς τὸ πνεῦμα, οὐκ ἀέρα κινούμενον, ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτηρὰ θείας δυνάμεως, ἣν ὀνόματι κυρίῳ Μωσῆς εἰκόνα καλεῖ, δηλῶν ὅτι ἀρχέτυπον μὲν φύσεως λογικῆς ὁ θεὸς ἐστὶ, μίμημα δὲ καὶ ἀπεικόνισμα ἀνθρώπου (IDEM, *Quod deterius potiori insidari soleat*, 83, 2-5)

⁹⁵ A. LAURENTIN, *Le Pneuma dans la doctrine de Philon*, EphThLo 27 (1951) 429.

⁹⁶ Cfr. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Louvain 1945, pp. 245-9.

⁹⁷ τεῖναντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου τίνος ἔνεκα ἢ ὅπως ἔνοιον αὐτοῦ λάβωμεν; ἐπεὶ πῶς ἂν ἐνόησεν ἡ ψυχὴ θεόν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἤψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν; οὐ γὰρ ἂν ἀπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν, ὡς ἐνῆν ἀνθρώπινον νοῦν ἀνασπασθῆναι, καὶ ἐτύπωσε κατὰ τὰς ἐφικτὰς νοηθῆναι δυνάμεις. (FILONE, *Legum allegoriarum*, I, 37, 5-39,1)

⁹⁸ Cfr. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Louvain 1945, p. 241.

⁹⁹ A. LAURENTIN, *Le Pneuma dans la doctrine de Philon*, EphThLo 27 (1951) 406. Si veda anche VERBEKE, p. 241.

¹⁰⁰ Cfr. H. LEISEGANG, *Pneuma hagion*, Leipzig 1922, p. 62.

Questo è possibile perché lo πνεῦμα “viene spiritualizzato e proiettato nel trascendente, diventa qualcosa di *spirituale e divino sui generis*, indipendente, sopramondano e soprasensibile, qualcosa di puramente spirituale, pensato come vivente e operante in maniera personale, un'entità cosmologico-soteriologica di grado sia supremo che inferiore, e viene ipostatizzato e personificato”¹⁰¹. In questo modo esso può venire identificato con il λόγος divino in radicale opposizione alla concezione immanente di marca stoica¹⁰². Da un punto di vista trinitario è estremamente interessante che questo processo di identificazione si basa sul fatto che entrambi i concetti vengono intesi come relazioni con Dio.

Conclusioni

G. Verbeke ha studiato l'evoluzione della dottrina del πνεῦμα dalla filosofia antica fino ai primi pensatori cristiani. La sua analisi mette in evidenza come si sia trattato di una vera rivoluzione, in quanto la spiritualizzazione del concetto che si costata leggendo i testi non può essere spiegata come sviluppo graduale interno. Né il platonismo, né lo stoicismo, né il neoplatonismo possono rendere conto del cambiamento radicale. Solo la dottrina biblica dell'origine di ogni cosa da Dio puro spirito può spiegare la novità pneumatologica presentata nel libro della Sapienza e negli scritti di Filone¹⁰³. In particolare la riflessione di quest'ultimo autore, secondo quanto abbiamo visto, raccorda la dottrina del λόγος con quella del πνεῦμα, fornendo la base di partenza della pneumatologia cristiana. E tutto ciò a partire dalla connessione di questi due termini con la vita. Essi sono infatti mediatori della vita stessa.

In particolare è essenziale l'affermazione della pura trascendenza divina e della spiritualità dell'anima umana. Buon esempio può essere l'ispirazione profetica: mentre l'ispirazione mantica privava l'indovino della ragione, il profeta viene illuminato dallo Spirito sull'essere stesso, perché attinge alla conoscenza che viene dal Creatore che ha fatto ogni cosa con la sua Parola. Il rapporto tra λόγος e πνεῦμα è fondato in Dio stesso, poiché lo Spirito divino conduce alla verità del Dio che è Colui che è ed ha creato ogni cosa, come nel caso di Mosé¹⁰⁴. Questo sarebbe altrimenti irraggiungibile. Il mondo e la storia hanno quindi una struttura *logica*, che il profeta coglie grazie al dono dello Spirito, cioè nella relazione personale con Dio. L'associazione tra λόγος, inteso come parola di YHWH, e πνεῦμα indica proprio questo passaggio alla dimensione del rapporto personale. Tutto è riletto in termini di libertà. Ed emerge il valore della volontà, in quanto la connessione ontologica tra il primo principio ed il mondo viene meno grazie alla Rivelazione.

La metafisica della creazione manifestò, infatti, la discontinuità ontologica autentica tra la Divinità e l'uomo. Il Dio della Bibbia, creando dal nulla, dimostra di volere l'uomo, il quale si scopre amato proprio perché l'origine del suo essere è il dono assoluto. In questo modo l'uomo scopre la radice della volontà nello stesso principio divino, in quanto volontà di vita. E nella creazione ad immagine comprende sé stesso come capace di amore. Nell'atto creativo originario si scorge, infatti, la dimensione ontologica della volontà stessa, che porta all'essere¹⁰⁵. Alla luce della

¹⁰¹ H. KLEINKNECHT, voce πνεῦμα in GLNT, VI, 789

¹⁰² Cfr. H. KLEINKNECHT, voce πνεῦμα in GLNT, VI, 884.

¹⁰³ Cfr. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Louvain 1945, pp. 535-543.

¹⁰⁴ Cfr. FILONE, *De vita Mosis*, II, 265, 2 – 266, 1.

¹⁰⁵ Di fatti, si può conoscere il male senza essere cattivi, mentre non si può volere il male senza diventare cattivi. In questo modo la volontà rivela la dimensione essenzialmente personale dell'agire, in quanto, a livello creaturale, il passaggio all'essere è sempre necessariamente legato alla dimensione storica ed all'io concreto. Si tenga presente che per l'etica greca il peccato è essenzialmente un problema conoscitivo.

Rivelazione diventa, perciò, chiaro all'uomo come la propria volontà sia essenziale, in quanto non basta conoscere il bene, ma bisogna volerlo, cioè *farlo essere* dicendo *sì* nella libertà. Fin quando l'uomo non risponde, il bene non passa dal piano conoscitivo a quello reale dell'essere. Così, nel mutuo rapporto di intelletto e volontà, la relazione tra il Creatore e la creatura si configura essenzialmente come dialogo. La Parola creatrice di Dio, non è infatti semplice pensiero, ma è Parola che esprime volontà ed amore, tanto da rivelarsi in Cristo come Verbo personale.

Gli esiti più elevati della riflessione greca non potevano, certo, cogliere l'essenziale irriducibilità metafisica della volontà come principio dell'agire e la possibilità dell'autentico amore oblativo¹⁰⁶. Aristotele concepisce, infatti, la volontà come desiderio e come appetito (ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις)¹⁰⁷, riproponendo a livello pratico l'analisi del movimento che permette di giungere al Motore Immobile¹⁰⁸. Come si è visto, la radice metafisica di questo movimento è Dio stesso, che muove ogni cosa in quanto genera il desiderio (κινεῖ ὡς ἐρώμενον) che, nella sua forma più elevata, coincide con il pensiero. Senza entrare in discussioni tecniche sul ruolo della volontà, e quindi della libertà, in Aristotele, la cui teoria psicologica presenta in questo ambito un grande progresso rispetto a Platone¹⁰⁹, è indubbio che l'affermazione della stessa possibilità di risalire la catena delle cause fino a Dio, identificato come puro pensiero, mette in ombra a livello ontologico il valore della volontà stessa. Aristotele non può sfuggire alla *legge della proporzione* che sostiene il pensiero greco, privo di un punto di riferimento esterno al cosmo, che permetta di conoscere la propria identità. Ne è testimone lo stesso parallelo tra la serie (ἐφεξῆς) delle figure geometriche ed i viventi del libro *Sull'anima*¹¹⁰.

In sintesi, dalla considerazione dei primi pensatori greci sulla vita e sul mondo come un essere vivo emergono i concetti di λόγος e di πνεῦμα. Entrambi svolgono un ruolo di mediazione e conferiscono unità al mondo, in quanto non c'è vita senza organicità e non c'è organicità senza un ordine con il rapporto (λόγος) tra i diversi elementi. Così, il λόγος, inteso come rapporto necessario, svolge la mediazione sul fronte del mondo intellegibile, mentre lo πνεῦμα compie la stessa funzione nell'ambito più materiale. La riflessione stoica li approssima, ma solo Filone giunge a riunificarli, perché è in grado di spiritualizzarli, grazie alla rivelazione veterotestamentaria che presenta la vita e la ragione come dono. Il rapporto tra Dio ed il mondo non può più, infatti, essere inteso in termini di necessità e di ascesa, ma è concepibile solo sotto il segno del libero donarsi di Dio all'uomo: ciò significa che la riflessione sulla vita è ricondotta non solo all'intelletto, ma anche alla volontà.

Così il terreno era stato preparato perché Cristo, il Λόγος incarnato, potesse parlarci dello Spirito di suo Padre e suo, lo Spirito che dà la vita (cfr. Gv 6, 63; Gal 6, 8; Rm 8, 10): dopo essersi riuniti grazie alla spiritualizzazione veterotestamentaria, il λόγος ed il πνεῦμα sono pronti per essere nuovamente distinti, in quanto rivelati come Persone, per essere, quindi, scritti con l'iniziale maiuscola.

¹⁰⁶ Si veda l'analisi del dono in M. MAUSS, *Saggio sul dono*, Torino 2002.

¹⁰⁷ ARISTOTELE, *Sull'anima*, 433.a.23.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 433.b.10-18.

¹⁰⁹ Cfr. A. BAUSOLA, *La libertà*, Brescia 1990, pp. 57-59.

¹¹⁰ ARISTOTELE, *Sull'anima*, 414.b.28-32.

3. GLI ATTRIBUTI DIVINI ALLA LUCE DELLA RIVELAZIONE: LA VITA ETERNA

Nel capitolo precedente si è visto come $\pi\nu\epsilon\ddot{\upsilon}\mu\alpha$ e $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ siano due termini connessi all'idea di vita, i quali, nel passaggio dalla filosofia greca alla riflessione sulla rivelazione, sono stati progressivamente accostati e spiritualizzati. Da questa prospettiva si può affermare, forse paradossalmente, che lo spirito è stato inteso in senso autenticamente *spirituale* solo grazie all'incontro con il Dio Vivo di Israele, che crea dal nulla con la sua volontà per pura liberalità e stabilisce una relazione con il popolo al quale chiede fedeltà. A differenza degli idoli, Yahvé è autore della vita e vuole che l'uomo viva. Lo stesso comando di rimanere nella relazione con Lui non è altro che la rivelazione del fatto che l'uomo dipende ontologicamente dal suo Creatore.

Per questo è importante affrontare lo studio degli attributi divini a partire dalle figure di mediazione dell'Antico Testamento, per poi rileggere l'unità e l'identità degli attributi a partire dalla Vita Eterna, che con tutta la sua concretezza mette immediatamente in evidenza la dimensione personale e concreta degli attributi stessi. Essi sono come le componenti della luce scomposta dal prisma della nostra ragione, che ha bisogno di separare per conoscere. Di fatto, però, si identificano con l'essenza divina. Nell'accostarsi ad essi, il percorso naturale è quello che va dall'onnipotenza all'amore, ma è poi necessario ritornare indietro per cogliere come l'onnipotenza divina non sia lo stesso di quella umana, ma è piuttosto l'onnipotenza dell'amore, la paradossale onnipotenza del Crocifisso. Si tratta, quindi, di elevarsi dagli attributi intesi filosoficamente ad una concezione propriamente teologica. Per questo, il riferimento alla Vita e all'Eternità è essenziale, come la storia stessa dimostra.

I testi sapienziali sulla Sapienza e la Parola di Dio

Il popolo ebraico, proprio per la difficoltà che sperimenta ad usare nozioni astratte, tende a *personalizzare* alcuni degli attributi divini. Ciò avviene particolarmente in alcuni passi della Sacra Scrittura con le espressioni *sapienza di Dio* e *parola di Dio*. Esistono motivi per questa personalizzazione speciale della sapienza e della parola: Dio fa tutte le cose accompagnato dalla sua sapienza; la parola di Dio è veramente efficace, poiché basta che la pronunci per il mondo scaturisca dal nulla.

Specialmente nei libri sapienziali, la sapienza appare elevata a categoria teologica. In questi libri esistono inni dedicati alla sapienza che la descrivono come qualcosa di divino e nei quali la sua personificazione è talmente accentuata che sembrano suggerire una sapienza come entità indipendente.

Così p.e., in Pr 8-9, la sapienza è presentata sotto un duplice aspetto. In primo luogo appare come una signora che invita gli uomini, esortandoli alla giustizia, alla bontà e alla prudenza. Si tratta di una sapienza che ha un evidente carattere etico. È la personificazione dell'arte di governare se stesso e di governare i popoli. *Il suo inizio è il timore del Signore* (Pr 8, 1-22). La personificazione della sapienza qui è così forte che troviamo frasi come queste: *Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin d'allora. Dall'eternità sono stata costituita, fin dal principio, dagli inizi della terra. Quando non esistevano gli abissi, io fui generata; quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua (...) Quando egli fissava i cieli, io ero là (...) Allora io ero davanti a lui con lui come architetto, ed ero la sua delizia ogni giorno, diletandomi in ogni istante* (Pr 8, 22-31). In questo passo, la sapienza di cui si sta parlando è la sapienza di Dio, quella che gli serve da *architetto* per la costruzione del mondo. Questa sapienza ha una tale *autonomia* da essere la delizia di Yahvé e da

dilettarsi in sua presenza su tutto l'orbe terrestre. *La Sapienza*, si dice un poco più avanti, *si è costruita la casa*, e invita tutti: *venite, mangiate il mio pane, bevete il vino che io ho preparato* (Pr 9, 1-6).

In *Sir 1,1-10*, la sapienza è descritta come proveniente da Dio e presente in tutte le opere della creazione. Essa è la prima creatura: *Ogni sapienza viene dal Signore (...) Prima di ogni cosa fu creata la sapienza (...) È il Signore che la creò e la distribuì (...) e la concesse a quelli che l'amano*.

In *Sap 7, 21-27* si trova la più bella personificazione della sapienza. Essa è uno spirito dotato di qualità splendide, che le fanno penetrare tutto e pervadere tutto; essa è un soffio della potenza divina, una emanazione della gloria di Dio, uno splendore della luce eterna; essa, rimanendo in se stessa, tutto rinnova: *Tutto ciò che è nascosto e ciò che è palese io lo so, perché mi ha istruito la Sapienza, artefice di tutte le cose. In essa c'è uno spirito intelligente, santo, unico, molteplice, sottile (...) onnipotente, onniveggente e che pervade tutti gli spiriti (...) È un'emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'Onnipotente (...) È un riflesso della luce perenne (...) Sebbene unica, essa può tutto (...) entrando nelle anime sante forma amici di Dio* (*Sap 7, 21-27*). La personificazione della sapienza qui è evidente. I tratti con cui viene descritta –partecipa alla creazione e al governo del mondo, santifica le anime rendendo gli uomini amici di Dio – fanno sì che questo passo sia sempre stato inteso come una *preparazione* alla dottrina trinitaria. Infatti questo passo si trova al fondo di alcuni testi giovannei e paolini (cfr. Gv 1; Col 1, 15) nei quali si parla di Cristo come Sapienza di Dio e dello spirito di Cristo come spirito santificatore.

Si tratta solamente di questo: di una personificazione poetica che sarà utilizzata nel Nuovo Testamento come veicolo per esprimere la dottrina trinitaria. Infatti, l'esame attento di ciascun testo dimostra che sono semplici *personificazioni* letterarie di una azione, manifestazione o qualità divina, senza che le si possa prendere nel significato preciso di persona o di realtà sussistente. E tuttavia si tratta di personificazioni che sono aperte ad essere intese con una consistenza che va al di là delle semplici immagini poetiche. "È necessario, anzi, riconoscere a questa sapienza, già nella concezione veterotestamentaria dell'epoca posteriore, un determinato grado di autonomia, anche se naturalmente in stretta aderenza e dipendenza da Dio. Indubbiamente non si può pensare di attribuirle una ipostasi nel significato in cui appare solo in seguito nel concetto della parola di Dio"¹¹¹.

Questa personificazione della sapienza fino al punto di accordarle una certa autonomia si deve considerare, quindi, solamente come una preparazione della rivelazione del mistero trinitario, e non come una prima rivelazione. Si tratta di una *preparazione*, non di un *inizio* della rivelazione di questo mistero, che avverrà solo nel Nuovo Testamento¹¹². Ma è preparazione autentica, poiché se tutto l'Antico Testamento è preparazione al Nuovo, come non è possibile pensare che questa preparazione è avvenuta per quello che è il centro di tutta la Sacra Scrittura, cioè per il mistero trinitario del Dio unico?

Funzione identica svolge tutto il tema biblico della *parola* con la quale Dio si è manifestato nella storia. La parola pronunciata da Dio non è un suono vano, ma una realtà operante ed efficace. È con la sua parola che Dio crea il mondo e governa i fenomeni della natura (cfr. p.e., Gen 1, 3; Sal 107, 25; 147, 15-18). È con la sua parola che Dio si manifesta ad Israele (Is 9, 7; Sal 46, 7; 106, 9). Si tratta di una parola che ha forza in se stessa e, pertanto, molte volte appare *personificata*, con azione

¹¹¹ R. Schulte, *Preparación de la revelación trinitaria*, in J. Feiner y M. Löherer (eds), *Mysterium Salutis II*, cit., 73.

¹¹² "Il mistero della Trinità non è stato rivelato nel AT. Gli uomini hanno preso coscienza di questo mistero solo mediante la missione del Figlio, che è entrato personalmente nella storia umana con la sua incarnazione e, poi, con la missione dello Spirito, promesso dal Figlio e inviato congiuntamente dal Padre e dal Figlio dopo la Pentecoste. Non c'è motivo, quindi, di cercare alcuna espressione di teologia trinitaria nel significato letterale dei testi biblici prima dei vangeli" (P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Paris 1962, 466).

propria: *Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare (...) così sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata* (Is 55, 10-11).

La parola di Dio viene descritta non solo come un *messaggio* intelligibile per gli uomini, ma anche come una realtà dinamica e potente che realizza immancabilmente i disegni divini. Si tratta di una realtà che è all'origine della creazione del mondo, della elezione del popolo di Israele e di tutto quanto accade nella storia. Una realtà che proclama sia la trascendenza di Dio – Dio crea solamente con la sua parola – sia la sua vicinanza al popolo: Egli è presente con la sua parola che chiama, insegna, riprende, perdona. Si tratta di una parola viva che, in quanto tale, agisce con potenza (cfr. p.e., Is 9, 7; 55, 10-11; Sal 107, 20; 119, 81). Nell'Antico Testamento assistiamo ad “una ipostatizzazione della parola realizzata con fermezza, anche se non così come la sapienza (...) Così Giovanni, sul fondamento di una nuova rivelazione, poté giungere a riunire tutti i tratti della natura del *debar* Yahvé dell'AT, incluse le affermazioni sulla sapienza, nell'unica parola che identificò con Cristo (cfr. Gv 1; 1 Gv 1, 1)”¹¹³.

La *personificazione* della sapienza e della parola di Dio dà luogo al fatto che appaiano descritte molte volte come *mediazioni* tra Dio e il mondo, come esseri appartenenti alla sfera divina e per mezzo dei quali Dio opera. Perciò si può dire che “la rivelazione della Trinità nel Nuovo Testamento è stata preparata dall'affermazione e dal sentimento vissuto della trascendenza di Dio, dalle misteriose *mediazioni* destinate ad unire questa trascendenza con la presenza di Dio al suo popolo; mediazioni attribuite ad esseri dotati di personalità, la cui personalità non è distinta da quella di Yahvé e che preparavano lo spirito del credente al riconoscimento di persone distinte in Dio. Questa rivelazione non è stata la rivelazione della personalità di Dio, poiché Dio si era già rivelato come essere personale. È stata la rivelazione del modo misterioso con cui Dio è personale”¹¹⁴.

Si tratta, infatti, di alcune *personificazioni* che alludono già alla ricchezza della vita intima di Yahvé e sono come una anticipazione della rivelazione del Nuovo Testamento, nella quale il Dio vivo e personale della storia mostra che la sua semplicissima unità è vissuta nella pienezza tripersonale di Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo. Come si è scritto, “L'immagine veterotestamentaria del Dio vivo, del Dio della storia, non è un'immagine conclusa e chiusa, ma aperta alla rivelazione definitiva di Dio. È solamente *l'ombra dei beni futuri* (Eb 10, 1)”¹¹⁵.

Gli attributi divini

Se Dio esiste ed è un essere personale, necessariamente – secondo il nostro modo d'intendere – deve possedere caratteristiche proprie che lo distinguano dagli altri esseri. Nella Sacra Scrittura si presentano alcuni tratti di come Dio è, tratti che lo distinguono da tutto ciò che è creato. Tuttavia in essa non si trova né una enumerazione sistematica di queste caratteristiche, attributi o perfezioni divine, né questi attributi si presentano come il risultato di una deduzione personale. Si presentano nella misura in cui si narrano gli interventi di Dio nella storia, perché è in tale misura che Dio si manifesta.

Occorre tenere presente che, data l'infinita perfezione e semplicità divine, gli attributi di Dio non sono distinti dalla natura divina. Ma l'uomo possiede solamente una conoscenza analogica di Dio:

¹¹³ R. Schulte, *Preparación de la revelación trinitaria*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds), *Mysterium Salutis* II, cit., 72.

¹¹⁴ J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 51-52

¹¹⁵ W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 278

Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore (Sap 13, 5) e, di conseguenza, non ha altro mezzo per parlare di come Egli è oltre all'enumerare le sue perfezioni. Questo avviene anche nella Sacra Scrittura, nella quale Dio parla agli uomini con linguaggio umano.

Orbene, nell'ambito creaturale, gli attributi o le proprietà delle creature indicano delle qualità che sono in esse come in un soggetto. Così si può dire che l'uomo *ha* vita, sapienza, amore. Queste stesse perfezioni si trovano in Dio in maniera molto diversa: non sono in Lui come in un soggetto, bensì Dio è tali perfezioni: Dio è la Vita, Dio è Amore, Dio è Sapienza. S. Agostino lo ha espresso nel modo seguente: "(Deus) quod habet hoc est"¹¹⁶; Dio è ciò che ha. Queste proprietà o attributi divini di cui parla la Sacra Scrittura sono realmente identici all'essenza divina – Dio non solo è buono, ma è la bontà –, e data la semplicità di Dio, sono anche identici tra loro: la santità di Dio è la sua giustizia; la sua giustizia è anche la sua misericordia. Ciò tuttavia non significa che, parlando di Dio, i nostri concetti sono tra loro identici, perché, anche se queste perfezioni si identificano realmente in Dio, quando parliamo di esse stiamo usando concetti umani, che sono limitati e, dato che sono limitati, queste perfezioni così concepite non possono essere identiche all'essere divino, né nel nostro pensiero e linguaggio soggettivi, e nemmeno nel loro significato oggettivo, che a sua volta è condizionato da noi uomini. Per questa ragione è universale l'affermazione che di Dio "non possiamo sapere ciò che è, ma piuttosto ciò che non è"¹¹⁷.

Questa è la ragione per cui è necessario rispettare la legge della analogia per non trasformare gli attributi divini in formule che pretendano di esprimere adeguatamente ciò che Dio è. "Infatti, è legittimo affermare *Dio è infinito*, ma la realtà infinita di Dio è solamente analoga *all'infinito* matematico: non è la medesima in-finitudine dei numeri o delle grandezze matematiche; è legittimo dire che Dio è eterno, ma l'eternità di Dio non equivale ad un tempo immensamente lungo, che non finirà mai (...). Perciò è pericoloso immaginare realtà teologiche senza tenere conto della analogia, con i suoi tre passaggi di *affermazione* di qualità in Dio; di *rimozione* di tutto ciò che è creaturale –limitato o imperfetto-, e di *eminenza*, atto dell'intelletto con il quale dichiariamo aperti e senza limiti i termini umani che designano qualità divine"¹¹⁸.

L'onnipotenza di Dio

L'onnipotenza di Yahvé viene evidenziata fin dai primi versetti del libro della Genesi. Infatti, già nella creazione del mondo si manifesta splendidamente il potere di Dio su tutte le cose, perché tutto ciò che esiste al di fuori di Lui è stato creato da Lui, e tutto ciò che esiste è conservato da Lui nell'essere (cfr. Gen 1; Sal 19; 33, 6; 104; Gb 38-40). Dio ha creato l'universo solamente con la sua parola onnipotente (Sal 33, 6); questa parola non ritorna mai a Lui senza effetto, perché raggiunge sempre il suo scopo (Is 55, 11). È Dio che dirige il mondo e lo conserva, perché *fa uscire in ordine l'esercito celeste e chiama ogni stella con il suo nome. Per la sua onnipotenza e il vigore della sua forza non ne manca nessuna* (Is 40, 26).

L'onnipotenza di Jahvé si rivela con speciale forza nel modo in cui salva il popolo eletto. Dio vince sempre – e senza sforzo – i nemici di Israele: *Il Signore è prode in guerra, si chiama Signore* (Es 15, 3); *Voglio cantare in onore del Signore: perché ha mirabilmente trionfato; ha gettato in mare cavallo e cavaliere* (Es 15, 1). Quando Dio interviene a favore del suo popolo, tutto si adegua alla sua volontà; la terra trema, si mettono a suo servizio perfino gli elementi come il mare, le nubi, il sole: *Signore, quando*

¹¹⁶ Agostino, *De civitate Dei*, XI, 1, PL 41, 317

¹¹⁷ Tommaso d'Aquino, *STh*, q. 3, intr.

¹¹⁸ J. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 331-332

uscivvi dal Seir, quando avanzavi dalla steppa di Edom, la terra tremò, i cieli si scossero, le nubi si sciolsero in acqua. Si stemperarono i monti davanti al Signore, Signore del Sinai, davanti al Signore, Dio d'Israele (Gdc 5, 4-5). Per la Bibbia, i miracoli dell'Esodo (p.e., la manna, le quaglie, l'acqua che scaturisce dalla roccia, le vittorie contro i nemici, cfr. Es 16-17) sono una grande dimostrazione dell'onnipotenza divina. Su questa potenza di Dio mediterà costantemente la letteratura sapienziale e profetica, esaltando il carattere illimitato della sua potenza.

Non c'è luogo dove non arrivi la potenza di Dio, fosse pure il più profondo abisso, lo *sheol*. Si tratta di una precisazione molto importante, che pone tutto l'insegnamento biblico agli antipodi del dualismo. Non c'è nulla –nemmeno le forze del male– che sfugge alla potenza di Dio: *I morti tremano sotto terra, come pure le acque e i loro abitanti. Nuda è la tomba davanti a Lui e senza velo è l'abisso. Egli stende il settentrione sopra il vuoto, tiene sospesa la terra sopra il nulla (...) Al suo soffio si rasserenano i cieli, la sua mano trafigge il serpente tortuoso. Ecco, questi non sono che i margini delle sue opere; quanto lieve è il sussurro che noi ne percepiamo! Ma il tuono della sua potenza chi può comprenderlo?* (Gb 26, 5-14). L'onnipotenza divina si manifesta in tutto ciò che Dio fa e abbraccia tutto: la creazione, il governo dei popoli, i giudizi sugli uomini, cioè tutto ciò che riguarda la natura e la storia. Si tratta di un potere che si esercita con sapienza, governando tutto *fortiter et suaviter*, con forza e dolcezza (cfr. Sap 8, 1). È Dio con la sua potenza che rende feconda Sara (Gen 18, 14) e che in seguito concederà a Santa Maria una maternità verginale (Lc 1, 37); Egli dà la vita e la morte, la salute e la malattia: *Ora vedete che io, io lo sono e nessun altro è dio accanto a me. Sono io che do la morte e faccio vivere; io percuoto e io guarisco e nessuno può liberare dalla mia mano* (Dt 32, 39; cfr. Os 13, 14; Is 66, 9). Perfino i cuori degli uomini sono nelle sue mani: *Signore, Signore re, sovrano dell'universo, tutte le cose sono sottoposte al tuo potere e nessuno può opporsi a te nella tua volontà di salvare Israele. Tu hai fatto il cielo e la terra e tutte le meraviglie che si trovano sotto il firmamento. Tu sei il Signore di tutte le cose e nessuno può resistere a te, Signore* (Est 4, 17b-c).

Nell'Antico Testamento l'onnipotenza divina viene indicata specialmente con le figure della *potenza della parola* che Dio pronuncia, sia riguardo alla creazione (Gen 1, 1-2; Sal 148, 5) sia riguardo alla storia (Is 55, 11); della *potenza del braccio* o *della mano* di Yahvé, che si estende a tutto (cfr. Es 15, 6; 32, 11; Sal 44, 2-4; Is 53, 1); del *soffio* o *spirito* di Yahvé che raggiunge tutto (cfr. Gen 1, 2), e dal quale è stato fatto il cielo e la terra (Sal 33, 6), con il quale ha annientato gli egiziani (Es 15, 10).

Nel Nuovo Testamento si continua ad affermare la totale onnipotenza divina, accogliendo tutta questa dottrina. Non c'è nulla di impossibile per Dio (cfr. Lc 1, 37). La sua potenza si manifesta specialmente nella guarigione degli ammalati e nella santificazione dei peccatori (cfr. Mt 19, 26; Mc 14, 36; 10, 27) che Cristo compie con l'autorità che ha ricevuto dal Padre suo (cfr. Gv 5, 19-22). Tale potenza si manifesta in una forma che sembra impotenza conforme allo *spogliamento* di cui si parla in Fil 2, 7. Cristo compie la redenzione anche con la potenza della sua parola (cfr. Mc 2, 1-12). L'uomo è nelle mani di Dio come l'argilla nelle mani del vasaio. Nessuno può resistere alla volontà di Dio (Rm 9, 14-23).

Eternità e fedeltà di Dio

Nel pensiero biblico, Dio è colui che non muore mai, cioè, colui che non è sottoposto al processo di logoramento proprio della creatura materiale. Egli è il creatore del cosmo, non una parte di esso: *Non sei tu fin da principio, Signore, il mio Dio, il mio santo, che non muore ?* (Ab 1, 12). Mentre nell'ambiente intorno ad Israele gli dei fanno parte del processo di nascita e morte, il divenire e il perire sono semplicemente categorie impossibili nella testimonianza dell'Antico Testamento su Dio. Su questo punto, il suo insegnamento si trova in contraddizione con tutti i miti teogonici e

specialmente con il mito del Dio che muore¹¹⁹.

Boezio ha definito l'eternità come *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*¹²⁰, un possesso totale e simultaneo della vita. Come ovvio, questo pensiero risulta astratto per gli scrittori sacri, che non hanno mai formulato l'eternità di Dio in questi termini né in questa prospettiva. Il concetto di eternità nella Bibbia si deve dedurre negativamente, astraendolo da limiti temporali, – cioè, affermando che non ha limite di tempo – perché non è concepibile positivamente come un *eterno presente*. Il Dio degli ebrei dominava la prospettiva del tempo e non era soggetto alla temporalità. Come scrive Schnakenburg, gli ebrei “non si raffigurano la *eternità* come un *diverso modo di essere*, ma prolungano indefinitamente la linea del tempo indietro e innanzi. Tutto rientra nella generazione e nella corruzione, eccetto la divinità. Con ciò si oppongono a tutte le concezioni dell'ambiente circostante che suppongono che gli dèi hanno avuto un inizio”¹²¹.

È chiaro che, nella Sacra Scrittura, Dio è anzitutto il *vivente* (cfr. Dt 5, 23; 2 Re 19, 4; Sal 42, 3). L'espressione *Dio vivente* o *Dio vivo* ha diversi significati secondo il contesto: talvolta significa la vitalità esuberante di Yahvé di fronte agli idoli, dèi *morti, impotenti e senza vita* (cfr. Is 44, 18; Sal 135, 15-17; Sap 15, 17); altre volte indica l'assistenza divina verso i devoti che confidano in Lui (cfr. Sal 42, 3; 84, 3). L'esistenza è congenita a tale essere misterioso che gli ebrei chiamavano El, Elohim, Yahvé. E proprio perché l'esistenza è qualcosa di inseparabile dalla divinità, gli autori biblici non pongono mai la questione dell'origine di Dio e danno come ovvia la sua preesistenza alla creazione. Ciò accade nel racconto della creazione: si dà per scontato che Yahvé è anteriore a tutto ed è al di sopra di tutte le cose. Egli è il *Dio eterno* (cfr. Gen 21, 33), per il quale il tempo non conta: *Prima che nascessero i monti e la terra e il mondo fossero generati, da sempre e per sempre tu sei, Dio (...)* *Ai tuoi occhi, mille anni sono come il giorno di ieri che è passato, come un turno di veglia nella notte* (Sal 90, 2-4). Gli anni di Dio durano di generazione in generazione (Sal 102, 25).

I profeti sottolineano questo attributo divino mentre indicano la fedeltà di Dio alle sue promesse. Infatti, questa fedeltà sarebbe impossibile se Yahvé fosse un Dio che potesse cessare di esistere. *Il Dio dei tempi antichi* – si afferma nel Deuteronomio – *è il tuo rifugio, e quaggiù lo sono le sue braccia eterne* (Dt 33, 27); *Chi ha operato e realizzato questo, chiamando le generazioni fin dal principio? Io, il Signore, sono il primo e io stesso sono con gli ultimi* (Is 41, 4). *Io sono il primo e io l'ultimo; fuori di me non vi sono dèi* (Is 44, 6; 48, 12). Le affermazioni riguardo l'eternità di Dio sono numerose e chiare nei profeti e nei libri sapienziali (cfr. p.e. Is 26, 4; 33, 14; 40, 28; Dn 12, 7; Sal 9, 8; 29, 10; 92, 9). *Il Signore, invece, è il vero Dio, egli è Dio vivente e re eterno* (Ger 10, 10). Si è fatto notare che in questo testo Yahvé appare con l'attributo di eterno in relazione alla sua vita. “La sua pienezza vitale, pertanto, è il fondamento interno della sua eternità, tutte le generazioni di Israele giurano per Yahvé, il *Dio vivo* (cfr. Gdc 8, 19; 1 Sam 14, 39), e riconoscono in tal modo che la sua vitalità è l'aspetto supremo e più elevato della sua essenza. Tale vita non può diminuire in nessun modo, neppure a causa del peccato (cfr. Gb 7, 20; 35, 6). È così smisuratamente ricca, che non può aumentare nemmeno mediante la giustizia dell'uomo (Gb 35, 6) (...) Partendo da questo punto di vista della vitalità di Dio indipendente dal mondo, l'Antico Testamento intende ciò che la dogmatica vuole affermare con l'*actus purus*”¹²².

¹¹⁹ A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis II*, cit., 205-206

¹²⁰ S. Boezio, *De consolatione*, V, PL 63, 858; cfr. PL 63, 724.

¹²¹ R. Schnakenburg, in J. B. Bauer, *Diccionario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1967, 278. Cfr. anche J. M. Casciaro, *El tiempo y la historia en San Pablo*, in Idem, *Estudios sobre la cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona 1982, 335-357.

¹²² A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis II*, cit., 206.

Così si mette in rilievo l'assoluta vitalità di Dio, in modo tale che quanto si dirà in seguito circa l'immutabilità divina non potrà mai confondersi con la *apatheia* di gran parte del pensiero greco. Tuttavia, come ovvio, l'eternità di Dio, la sua fedeltà all'Alleanza etc. parlano di permanenza e, pertanto, in tal senso indicano una certa immutabilità di Dio: *In principio tu hai fondato la terra, i cieli sono opera delle tue mani. Essi periranno, ma tu rimani, tutti si logorano come veste (...) Ma tu resti lo stesso e i tuoi anni non hanno fine* (Sal 102, 26.28). La sapienza divina, *pur rimanendo in se stessa, tutto rinnova* (Sap 7, 27). Proprio perché Dio non ha né inizio né fine, non è nemmeno suscettibile di mutamento nel suo essere. Egli permane sempre. Infatti, l'eternità, intesa come pienezza di vita, è legata al concetto di immutabilità, non in quanto questo concetto indica semplice assenza di mutamenti, bensì in quanto questo concetto viene compreso nella pienezza della vita. Si tratta di una vita che non diminuisce e che, essendo sempre piena, non è nemmeno cresciuta.

La fedeltà divina implica una certa immutabilità della volontà: *La parola del nostro Dio dura sempre* (Is, 40, 8) e *non rinnega le sue parole* (Is 31, 2). *I cieli si dissolveranno come fumo, la terra si logorerà come una veste, e i suoi abitanti moriranno come larve. Ma la mia salvezza durerà sempre, la mia giustizia non sarà annientata* (Is 51, 6). Questi testi e molti altri simili, che in seguito i teologi applicheranno all'immutabilità della volontà divina, coesistono nell'Antico Testamento con altri nei quali si attribuiscono a Dio pentimento e cambio di atteggiamento. Così, p.e., *cambia* la sua decisione di sterminare il popolo di Israele come castigo per l'adorazione del vitello d'oro di fronte alle preghiere di Mosé (Es 32, 10-14), o di infliggere altri castighi (cfr. Am 7, 3. 6; Os 11, 8-9). Si tratta di testi nei quali si vuole sottolineare l'infinita misericordia di Yahvé e il potere dell'orazione e dell'intercessione sul cuore di Dio. Gli ebrei, intimamente convinti dell'efficacia della preghiera e della misericordia divina, non si sono nemmeno posti il problema di conciliare queste verità di esperienza con l'immutabilità divina. Tuttavia, "il problema non è sfuggito completamente ad Osea, poiché cerca di spiegare l'incomprensibile misericordia di Yahvé, alla vista del suo popolo colpevole, mediante la santità di Yahvé, cioè mediante ciò che differenzia Dio dall'uomo e lo pone al di sopra di ogni essere creato. Il profeta ha sentito manifestamente il mistero di Dio, il mistero di Colui che, essendo totalmente diverso ed elevato al di sopra di tutto ciò che è oggetto di conoscenza da parte dell'uomo, può unire in se stesso attributi che sembrano inconciliabili"¹²³.

Questi antropomorfismi e antropatismi nel descrivere sentimenti di amore e di ira in Dio "nel loro genere risultano persino specialmente appropriati per farci vedere ciò che Dio ha voluto rivelarci al di là di ogni speculazione circa *l'actus purus*, iscrivendolo in certo senso nel cuore dell'uomo: la sua vitalità indistruttibile ed inesauribile, che internamente possiede un alto grado di dinamismo ed esternamente governa tutto"¹²⁴. Comunque, tali testi devono essere oggetto della stessa attenzione di quegli altri in cui si parla dell'immutabilità della volontà di Dio: *Dio non è un uomo da potersi smentire, non è un figlio dell'uomo da potersi pentire* (Nm 23, 19); la decisione di Yahvé permane eternamente.

Onnipresenza e sapienza di Dio

L'onnipotenza divina nella Sacra Scrittura è accompagnata da altri attributi senza i quali questa onnipotenza non sarebbe vera e reale: l'onniscienza, cioè, la conoscenza di tutte le cose, l'immensità, cioè l'incomprensibilità e onnipresenza di Dio. Infatti, solo chi conosce tutto ed è dappertutto e non può essere circoscritto da nulla ha realmente il potere su tutte le cose.

¹²³ P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, 95.

¹²⁴ A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis II*, cit., 206.

Implicitamente, l'esistenza di questi attributi in Dio risulta affermata in quei passi della Sacra Scrittura nei quali si afferma la trascendenza e onnipotenza divine, poiché l'idea di un Dio Unico, Signore del cosmo e della storia, implica l'affermazione della sua onniscienza e della sua universale presenza.

Nel nostro modo di parlare, l'onnipresenza di Dio si trova in stretta relazione con la sua trascendenza sul mondo e sulla materia, cioè con la sua *spiritualità*. Solo chi non è circoscritto in un luogo da una struttura materiale può essere presente in tutti i luoghi nello stesso tempo. Data la mentalità concreta degli israeliti, il pensiero della spiritualità di Dio non viene compreso facilmente e la religiosità popolare tende a *localizzare* Dio in alcuni luoghi. Ne consegue che, come avviene con tanti altri attributi divini, nella storia del popolo eletto, accanto all'insegnamento chiaro della Sacra Scrittura circa l'onnipresenza di Dio, appaiono particolari di una pietà popolare rudimentale, che tende a vincolare Dio a determinati luoghi.

Ma occorre tenere presente che, fin dal libro della Genesi, nel descrivere la potenza di Dio, lo si descrive mentre interviene nei diversi luoghi di cui si parla, dimostrando così che la sua potenza si estende a tutti quei luoghi: Dio chiama Abramo da Ur di Caldea, lo conduce alla terra di Canaan e lo protegge in Egitto (Gen 11-12); obbliga il Faraone a lasciare libere le tribù di Israele (Es 6-7); interviene con mano potente nel Mar Rosso (Es 15, 1-2); accompagna il popolo nella lunga traversata del deserto. Perciò, fin dalle prime manifestazioni della Sacra Scrittura, Yahvé appare come un Dio che non è legato esclusivamente ad un luogo concreto, ma che, pur presente in alcuni luoghi, p.e. a Sichem (Gen 12, 6), a Bersabea (Gen 21, 33) o a Ebron (Gen 13, 18), non è circoscritto da nessuno, ma si trova al di sopra di tutti. Yahvé non è mai stato un dio locale nel senso che si trovi circoscritto in un luogo determinato; e se è stato venerato specialmente in certi santuari, è a ricordo delle rivelazioni con le quali, secondo la tradizione, ha onorato gli antenati di Israele in quei luoghi¹²⁵.

Questa è la ragione per cui il tempio di Gerusalemme appare come il luogo per eccellenza della presenza di Dio: Yahvé ha la sua residenza in Sion, il suo monte santo (Sal 46, 5; Am 1, 2; Is 2, 2; 11, 9; 48, 2), nel tempio di Gerusalemme (Is 2, 3; 64, 10; Ger 7, 10). La speciale presenza di Dio in mezzo al popolo era il maggior orgoglio e la maggiore sicurezza di Israele; ciò che dava significato alla sua unità e alla sua passione per la terra promessa¹²⁶. E nello stesso tempo, in testi appartenenti alla stessa epoca, si sottolinea la presenza di Dio in cielo (Sal 2, 4; 11, 4; 68, 6; Am 9, 6; Is 63, 15) in modo tale che, nell'affermare che si trova lì, si dice anche che si trova dappertutto, usando alcune espressioni poetiche che indicano l'onnipresenza di Dio: *il cielo è il mio trono e la terra lo sgabello dei miei piedi* (Is 66, 1; cfr. Ger 23, 24).

Nel pensiero biblico questa presenza simultanea di Dio in tutte le cose risulta legata al suo carattere di creatore. "Yahvé è realmente il signore di tutti gli spazi cosmici e perciò non è legato al cosmo sotto nessun aspetto. Le stesse forze celesti che agiscono sulle stelle –nel mondo antico si consideravano come gli dèi supremi– perdono in tal modo la loro categoria divina nella rivelazione dell'AT e restano talmente sottomesse ad Yahvé, che l'autore di Gen 1 chiama semplicemente *luminari* il sole e la luna, senza impiegare i loro nomi propri che recano il ricordo di tali divinità (...) Questa trascendenza di Yahvé in fondo ha le proprie radici nel suo carattere assoluto di creatore di fronte a tutti gli esseri, che non sono scaturiti per emanazione dalla sua essenza, ma che sono venuti all'esistenza come parola sua, in certo modo condensata, a partire dalla potenza originaria della sua volontà creatrice (Gen 1, 1ss; Is 42, 5; 45, 18; Sal 33, 6. 9; 148, 5)"¹²⁷.

¹²⁵ Cfr. A. Marangon, *Dios*, in P. Rossano, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, cit., 453-454

¹²⁶ Cfr. J. Guillet, *Temas bíblicos*, Madrid 1963, 197-213

¹²⁷ A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis II*, cit., 205.

L'immensità di Dio appare esplicitamente affermata nella preghiera di Salomone all'inaugurazione del tempio: *Ecco i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti, tanto meno questa casa che io ho costruita!* (1 Re 8, 27). I cieli e la terra sono pieni della gloria di Dio (cfr. Is 6, 3); è Dio stesso che riempie cieli e terra (cfr. Ger 23, 24); Dio è più alto dei cieli, più profondo dello sheol, più esteso della terra, più vasto del mare (cfr. Gb 11, 9-10). L'immensità divina si trova espressa splendidamente in queste parole: *Dove andare lontano dal tuo spirito, dove fuggire dalla tua presenza? Se salgo in cielo, là tu sei, se scendo negli inferi, eccoti. Se prendo le ali dell'aurora per abitare all'estremità del mare,, anche là mi guida la tua mano e mi afferra la tua destra* (Sal 138, 7-9). Nostro Signore, nel dialogo con la samaritana, risponde alla sua domanda su dove si deve adorare Dio ricordandole questa dottrina già conosciuta in Israele: Dio si deve adorare in ogni luogo (cfr. Gv 4, 20-24). Come risulta dai testi citati, questa presenza di Dio non è un semplice stare, ma la presenza propria di un essere personale, che conosce, che ama, che interviene.

L'affermazione dell'onniscienza divina è ancora più esplicita dell'onnipresenza. Fin dai testi più antichi si insegna che Dio conosce il futuro (cfr. p. e., Gen 25, 22; Es 18, 15; Nm 27, 21; Gs 9, 14; Gdc 1, 1; 18, 5; 1 Sam 9, 9; 10, 22). Dio conosce quello che avviene dappertutto: *In ogni luogo sono gli occhi del Signore, scrutano i malvagi e i buoni* (Pr 15, 3). Yahvé non ignora nulla di quanto accade sulla terra (Zc 4, 10). Gli occhi di Yahvé penetrano fin nello sheol (Pr 15, 11; Gb 26, 6) e nei cuori degli uomini (Pr 15, 11; Sal 11, 4; 33, 15). Dio conosce i pensieri umani, le intenzioni segrete (Sal 139, 1-4) e i piani segreti (Sal 44, 22; 139, 2). Il conoscere di Dio penetra fino ai reni e al cuore dell'uomo (Ger 11, 20; 17, 10). Come avveniva con l'onnipresenza, anche l'onniscienza divina risulta espressa nella Bibbia in stretta relazione con la sua azione come creatore. Perciò si prega nel Salmo: *Sei tu che hai creato le mie viscere e mi hai tessuto nel seno di mia madre (...) Tu mi conosci fino in fondo. Non ti erano nascoste le mie ossa quando venivo formato nel segreto (...) Ancora informe mi hanno visto i tuoi occhi e tutto era scritto nel tuo libro; i miei giorni erano fissati, quando ancora non ne esisteva uno* (Sal 139, 13-16). E Dio dice a Geremia nell'episodio della sua vocazione: *Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo* (Ger 1, 5).

Enfasi speciale viene data all'affermazione che Dio conosce da sempre tutti gli avvenimenti futuri, sia quelli degli uomini singoli (Sal 139, 15-16) sia quelli dei popoli (Am 3, 7; Is 5, 19; 14, 26; 19, 17). Infatti, il carisma profetico si fonda su questa conoscenza divina del futuro: il profeta conosce questi avvenimenti perché Dio glieli ha fatti conoscere, poiché Dio è l'unico che conosce il futuro da sé stesso: *Chi ha fatto sentire quelle cose da molto tempo e predetto ciò fin da allora? Non sono forse io, il Signore? Fuori di me non c'è altro Dio* (Is 45, 21; cfr 41, 23).

Dio quindi possiede la sapienza in assoluta pienezza. A questa qualità divina si riferisce già il libro della Genesi quando lo suppone possessore della scienza del bene e del male (Gen 3, 22). La sapienza è una delle qualità divine costantemente lodate dalla Sacra Scrittura (cfr. Is 28, 29; 40, 13-14; Dn 2, 20-23; Gb 9, 4; 11, 6-8). Si tratta di una sapienza insondabile (Is 40, 28; Gb 11, 6-9; Sal 92, 6; 139, 17-18) che Dio non ha ricevuto da nessuno (Is 40, 13-14) e che supera tutti i calcoli umani: *Perché i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie – oracolo del Signore. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri* (Is 55, 8-9).

Nel Nuovo Testamento, questo pensiero che la sapienza di Dio è molto al di sopra della sapienza degli uomini trova una formulazione radicale nella teologia della Croce. La sapienza di Dio non è stata ricevuta dalla sapienza degli uomini (cfr. Rm 1, 21-23); per questo la sapienza degli uomini è stata respinta, e la sapienza di Dio si manifesta ora nella Croce di Cristo in maniera chiara e incomprensibile: è follia per i greci, scandalo per i giudei, ma è potenza e salvezza per colui che

crede (cfr. 1 Cor 3, 19-20; 2 Cor 1, 12)¹²⁸.

Nell'Antico Testamento si insiste sul fatto che la sapienza di Dio si trova presente in tutte le sue opere: nella Legge (Dt 4, 5-6; Sal 19, 8), nella creazione e nel governo del mondo (Gn 1, 10; 1, 31; Gb 36-37; Sal 8; Pr 3, 19-20; Sap 7, 22-2). Se gli uomini raggiungono la sapienza è perché la ricevono da Dio (Gb 32, 8; Sap 7, 7; 9, 17). Nella letteratura sapienziale la sapienza di Yahvé – che lo accompagna in tutte le sue opere come attributo creatore e ordinatore dell'universo – appare descritta con tratti così forti e personali – con una personalizzazione talmente inconfondibile –, che tale personificazione poetica sembra talvolta indicare una vera ipostasi, precludendo così alla personificazione del Logos in San Giovanni.

Gli attributi morali di Dio

Tra gli attributi morali con i quali l'Antico Testamento descrive Dio risaltano quelli di verità, giustizia, fedeltà e amore. In seguito, nel Nuovo Testamento si affermerà con frase categorica che *Dio è amore* (1 Gv 4, 8) come il tratto fondamentale che riassume tutti gli attributi divini. In realtà tutti questi appellativi circa la bontà di Dio risultano talmente collegati che è difficile attribuire a ciascuno un significato adeguatamente distinto, perfettamente delimitato.

Così, p.e., con la *verità* di Dio si esprime frequentemente la sua fedeltà e la sua lealtà. Dio è vero, perché non mente mai; è sempre fedele alla sua alleanza. La fedeltà, a sua volta, suole essere unita alla bontà e si mette in risalto che nell'operare di Dio sono sempre unite la sua fedeltà all'alleanza e la sua benevolenza verso gli uomini. La bontà suole procedere unita a fedeltà e, soprattutto, alla misericordia¹²⁹.

a) Verità e fedeltà in Dio

Nell'Antico Testamento verità e fedeltà appaiono con significato praticamente intercambiabile (cfr. Sal 25, 10; 26, 3; 40, 11-12; 57, 4. 11; Sal 36, 6; 88, 12; 89, 2-3), indicando essere sempre certo, essere stabile, sicuro, che la persona è quello che deve essere. In tal senso, la veracità e la fedeltà di Dio corrispondono al fatto che Dio, supremo sovrano, è sempre colui che è fedele a ciò che deve essere. Si tratta di un concetto veterotestamentario chiave nel parlare dell'essere divino, dato che tutta la teologia dell'Antico Testamento ruota attorno all'idea di elezione e di alleanza. Ne consegue che la fedeltà di Yahvé e la sua veracità risaltano unite. Yahvé è colui che è sempre fedele, colui che sempre adempie ciò che ha promesso. Dio, infatti, non solo è sapiente e giusto, ma è un Dio della storia, che si è impegnato nella storia di Israele in ordine ad un misterioso disegno salvifico su tutta l'umanità. Egli ha promesso un Salvatore, il quale è la ragione d'essere del popolo ebraico, eletto come portatore della promessa.

Ne consegue che *émet* (verità, fedeltà, sicurezza) risulta unito così decisamente con *hesed* (bontà, grazia). Yahvé è ricco di *hesed* e *émet* (cfr. Es 34, 6), di pietà e verità; possiede in alto grado la bontà, la verità, cioè la veracità e la costanza; in una parola, la fedeltà; la sua fedeltà (*émet*) è uno scudo (Sal 91, 4), cioè una protezione sicura. Yahvé è una guida sicura (Sal 43, 3); tutti i suoi sentieri sono bontà e fedeltà (Sal 25, 10), cioè tutto il suo modo di operare si ispira alla benevolenza ed alla fedeltà alle sue promesse¹³⁰. Ciò che è più contrario a Yahvé è l'ingiustizia, l'infedeltà, la falsità. Yahvé è la verità: tutte le sue vie sono misericordia e verità (Tb 3, 2; Sal 24, 10); la misericordia e la verità lo precedono (Sal 88, 15); le opere delle sue mani sono verità e giudizio (Sal 110, 7); la verità

¹²⁸ Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática I*, cit., 576.

¹²⁹ Cfr. A. Aranda, *Dios en la Sagrada Escritura*, in Ger VII, 801-802

¹³⁰ P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, 107.

del Signore rimane per sempre (Sal 116, 2). Quando si dice di Nostro Signore che è pieno di grazia e di verità (cfr. Gv 1, 14), o egli in persona dice di se stesso che è la via, la verità e la vita (cfr. Gv 14, 6), è chiaro il riferimento ad attributi di Yahvé sottolineati in modo speciale dall'Antico Testamento.

Proprio perché questi concetti ruotano attorno alla grande realtà dell'alleanza e della promessa di Yahvé, l'idea di veracità, fedeltà e misericordia va unita indissolubilmente all'idea di *giustizia*, cioè all'idea di *salvezza*, perché nella prospettiva religiosa dell'alleanza, la fedeltà va unita all'ampiezza di visione della *giustizia* o della *salvezza* nei piani divini. Effettivamente, questi piani hanno come centro la promessa del Salvatore.

b) La giustizia divina

La giustizia di Dio (*sedeq*) è la conformità nell'operare secondo ciò che *deve essere*. La Bibbia presenta il Dio del popolo eletto, già fin dai tempi dei patriarchi, non come una forza cieca e incontrollata, ma come un potere onnipotente che opera sempre in conformità all'equità e alla giustizia. Dio è giusto in tutti i sensi, poiché " il Giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?" (Gen 18, 25). Nel pensiero biblico, il concetto di giusto ha sempre un forte significato religioso, dato che Yahvé è la fonte di ogni diritto. Per comprendere questo nelle sue esatte dimensioni, occorre tener presente l'idea di alleanza che è centrale in tutta la Bibbia: Yahvé è legato ad Israele da una alleanza concreta e ciò comporta conseguenze giuridiche ed esigenze reciproche. Per il fatto di essere il Giusto, colui che sempre rispetta l'alleanza, colui che sempre è verace e fedele, Yahvé è sempre la fonte di ogni diritto e, pertanto, colui che indica la linea del giusto secondo le sue proprie norme. La volontà divina è la regola suprema per quelli che credono nel Dio di Israele e, d'altra parte, la volontà divina si trova sempre in armonia con gli attributi di giustizia e misericordia.

Yahvé è il Dio di Israele che, *legato* dalla alleanza, rende giustizia ad Israele sui suoi nemici e stabilisce anche la giustizia tra i membri del popolo di Israele. Perciò gli israeliti concepiscono le loro vittorie sui nemici come atti di giustizia di Dio (cfr. Mi 6, 5; 2 Sam 18, 31). E nello stesso tempo concepiscono Dio come vendicatore di tutti quelli che sono oppressi entro il popolo stesso di Israele (cfr. Os 2, 21; 10, 12), poiché Yahvé castiga coloro che trasgrediscono la sua Legge (Am 5, 24; Is 5, 16). Di fronte ad ogni ingiustizia, Dio è il protettore dei deboli, come i poveri (Sal 139, 13), gli orfani e le vedove (Es 22, 22; Dt 10, 18; 27, 19).

Uno dei tratti distintivi del futuro Re messianico, sul quale si poserà lo spirito di Yahvé, è di esercitare santamente la giustizia e instaurare il diritto: *Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse (...) Su di lui si poserà lo spirito del Signore (...) Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire; ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese (...) Fascia dei suoi lombi sarà la giustizia, cintura dei suoi fianchi la fedeltà* (Is 11, 1-5). E nel Nuovo Testamento, il Messia stabilisce come legge fondamentale del suo regno la dottrina delle beatitudini, cioè un'affermazione della *giustizia piena*, che include la misericordia e il perdono dei nemici (Mt 5, 20-48).

Ne consegue che il concetto di *giustizia* applicato a Dio è in relazione con quello di santità. Ecco una descrizione di questo concetto nella sua varietà di sfumature: la giustizia "viene attribuita al Santo che non commette iniquità; che non lascia il malvagio senza castigo né il buono senza essere riconosciuto come tale; al Dio misericordioso e tardo all'ira, che non desidera la morte del peccatore, ma che si pente e viva; al Dio amoroso, che cerca la salvezza del suo popolo e che comunica la sua giustizia al peccatore e lo giustifica"¹³¹. Ne consegue pure che, nel Nuovo

¹³¹ G. Martin, *La notion de justice de Dieu dans l'Ancien Testament*, cit. da E. Jacob, *Théologie de l'Ancien*

Testamento, il vocabolo giustizia (*dikaioisyne*) sia nel contempo un attributo divino e un dono che Dio fa agli uomini, una grazia che concede *in* Cristo a coloro che hanno fede in Lui: *Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia* (Rm 3, 21-24). Cfr. anche 1 Cor 1, 30; 2 Cor 5, 21.

Nel leggere per la prima volta l'Antico Testamento può sorprendere il modo in cui talvolta si dice che Dio fa giustizia, soprattutto contro i nemici di Israele. È evidente che Yahvé agisce con parzialità a favore dei suoi eletti: a favore di Abramo (Gen 12, 10-20; 26, 6-10), a favore di Giacobbe (Gen 27), a favore delle tribù israelite che spogliarono gli egiziani (Es 3, 21-22; 12,35) e ordina la distruzione totale dei cananei (Dt 8, 1-11. 16). Questo *ordine* di distruzione totale va inteso secondo il diritto antico che considerava normale la distruzione totale delle città e che molte volte la esigeva come obbligatoria, al meno quando si trattava di una guerra sacra.

Insieme a queste considerazioni, occorre tenere presente qualcosa di molto importante: il modo particolare di parlare degli ebrei che attribuiscono a Dio ciò che è proprio delle cause seconde, senza distinguere ciò che Dio comanda, ciò che Dio vuole o ciò che Dio permette. Nel caso che ci interessa, si suole indicare che, "gli ebrei erano convinti di fare la guerra santa ai nemici di Yahvé e di essere gli strumenti delle sue vendette. Gli autori sacri esprimono questa persuasione nella forma di un ordine dato da Yahvé di distruggere i vinti. Lo fanno tanto più liberamente in quanto considerano poco le cause seconde e mettono in relazione con Dio, causa prima, tutti gli avvenimenti (p.e. Am 1, 4; 4, 7-10) e gli incidenti fortuiti (Es 21, 13). Questo è anche il motivo per cui dicono che Dio *eccita* al male (2 Sam 16,10; 24, 1; 1 Sam 26, 19) e che, d'altra parte, non lascerà impunito il cuore indurito del faraone (Es 4, 21; 7, 3) o del suo popolo (Is 6, 10)"¹³².

Occorre tenere presente, inoltre, che il fatto che un personaggio si distingue come scelto da Dio non implica che Dio approvi tutto quanto fa. Si pensi al caso paradigmatico del re Davide. A ciò si aggiunge che nemmeno Dio rivelò in un primo momento la pienezza della Legge, rivelazione che viene compiuta solo da Gesù Cristo. Per questo motivo, nello sviluppo della storia di Israele assistiamo a un processo di progressiva presa di coscienza di ciò che è buono e di ciò che è cattivo. "Sia in campo dogmatico che in campo morale, il processo di sviluppo è stato lento, e Dio ha rispettato la mentalità dell'ambiente, accondiscendendo a molte pratiche che positivamente non poteva né proporre né ordinare (...) Non tutto ciò che fanno i patriarchi e gli altri personaggi, scelti come strumenti nel processo della storia della salvezza, è accettabile nella visione spirituale e morale del Vangelo. Gesù stesso afferma che Mosé permise l'atto di ripudio *propter duritiam cordis eorum* (Mt 19, 8)"¹³³.

c) La misericordia e l'amore di Dio

Nella Bibbia la nozione di un Dio *misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia* (Es 34, 6) appare accompagnata frequentemente all'attributo di giustizia, evidenziando così che la giustizia divina, in primo luogo e soprattutto, è santità, e che la relazione primaria di Dio con gli uomini – specialmente con il popolo eletto- è una relazione di misericordia.

"L'israelita sa che può contare sull'assistenza e la bontà di Yahvé; l'invoca con fiducia, ma non la esige come qualcosa di dovuto (Sal 6, 5; 25, 6-7; 119, 149; 143, 12); sa pure che per ottenerla è obbligato a rispettare personalmente le condizioni dell'alleanza, cioè a osservare i comandi del suo

Testament, Neuchâtel 1968, 76.

¹³² P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, cit., 112.

¹³³ M. Garcia Cordero, *Teología de la Biblia I*, cit., 253-254

Dio (Es 20, 6; Dt 7, 12; 1 Re 8, 23; Os 10, 12, etc.). In ogni modo, ogni volta che Israele infrange l'alleanza, Yahvé non gli ritira la sua *hesed*, perché è un Dio misericordioso e pietoso, magnanimo, ricco di bontà (*hesed*) e fedeltà (*émet*), che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato (Es 34, 6-7; Nm 14, 18; Sal 86, 15; 103, 8; Gl 2, 13; Gn 4, 2; Ne 9, 17)¹³⁴.

Nella Scrittura Dio appare sempre come un Dio che non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva (cfr. Ez 33, 11). Quando Nostro Signore, nella parabola del figlio prodigo (Lc 15, 11-32) mostra le viscere di misericordia di Dio verso il peccatore sta portando alla sua piena espressione la verità già chiaramente affermata dall'Antico Testamento sulla misericordia divina. La misericordia di Dio si manifesta specialmente con i poveri, con quelli che soffrono, con i deboli (Sal 69, 17; 79, 8; 103, 13; 119, 77). Anche su questo punto, quando Gesù di Nazareth insegna che l'argomento principale del giudizio universale saranno le opere di misericordia si trova immerso nella lunga tradizione dottrinale dell'Antico Testamento (cfr. Mt 25, 34).

Si tratta di una misericordia che è efficace e che risulta legata al concetto di alleanza. Per questo motivo, i sentimenti di Yahvé "portano il sigillo della tenerezza familiare. Non si deve mai perdere di vista questo contesto della comunità del *berit*, o alleanza, che regge tutte le manifestazioni religiose degli agiografi. Yahvé non è una divinità astratta con alcuni attributi concreti, ma un Essere che si manifesta sempre nel contesto storico della problematica del popolo eletto (...) Solo in seguito, alla luce della riflessione profetica e sapienziale, apparirà il Dio di tutti i popoli e del cosmo, e allora i suoi attributi e sentimenti assumeranno una universalità al di fuori dell'ambito familiare dell'Israele storico"¹³⁵.

La misericordia divina, come ovvio, appare in stretta relazione con l'amore che Dio manifesta al suo popolo, agli uomini, alla creazione. Questo amore di Dio appare già nella *Genesi* rivolto al primo uomo (Gen 2, 8; 3, 21), a Noé e alla sua famiglia (Gen 7, 1 e 16), ai patriarchi (Gen 12, 2-3; 15, 1-18). Come è noto, nell'Antico Testamento, nel contesto dell'alleanza, l'amore di Dio viene descritto specialmente come l'amore dello sposo per la sposa o come l'amore del padre per il figlio. A partire dai profeti, specialmente Osea, Geremia, Ezechiele ed Isaia, l'alleanza di Yahvé con il popolo viene descritta come una alleanza sponsale; i peccati del popolo, di conseguenza, vengono descritti come una infedeltà a tale alleanza (cfr. p.e., Os 2-3; Ger 2, 1-36; Ez 16, 1-52).

Dio è anche padre del popolo, al quale rivolge cure paterne (cfr. Es 4, 22; Dt 14, 1; 32, 5). L'amore di Dio scaturisce dalla sua paternità divina (Cfr. Os 11, 1-9). Tra tutti i popoli, Israele è il suo primogenito (cfr. Es 4, 22; Ger 31, 9). Talvolta questo amore viene descritto con la tenerezza dell'amore materno: *Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai* (Is 49, 15). In continuità con questi pensieri, Nostro Signore spiegherà a Nicodemo che *Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito* (Gv 3, 16).

Conclusioni

Alla fine di questo percorso, che teoricamente potrebbe essere stato svolto anche in senso opposto, si è evidenziato come gli attributi filosofici devono essere sottoposti ad un processo di purificazione per essere applicati al Dio Vivo. Questa purificazione si realizza riconoscendo sempre più in profondità il ruolo essenziale giocato della *volontà* e della *relazione* secondo la

¹³⁴ P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, cit., 102.

¹³⁵ M. Garcia Cordero, *Teología de la Biblia I*, cit., 257.

Rivelazione. Gli attributi vengono teologizzati proprio venendo ricompresi alla luce di questi due categorie. Così Dio non è uno *nonostante* sia trino, ma è uno – di quell'unità che caratterizza solo il Suo essere, in quanto si identifica con la Sua essenza – proprio perché è trino, cioè perché è una natura e tre Persone, secondo quel mistero che è l'Amore stesso.

Il riferimento alla Vita Eterna permette di evidenziare il ruolo della volontà e della relazione, in quanto Dio è autore della vita. In questo senso, la teologizzazione degli attributi è legata ad una piena comprensione del ruolo dello Spirito Santo, che, come si vedrà, è la Persona che nella Trinità stessa unisce il Padre ed il Figlio, come Amore di entrambi, e nello stesso tempo, proprio per questo, fa sgorgare il dono della vita al di fuori dell'intimità divina.

4. I PRINCIPALI TESTI SCRITTURISTICI SULLO SPIRITO SANTO

Nella Sacra Scrittura, lo Spirito Santo è chiamato Spirito di Yahvé, Spirito di Dio, Spirito di Gesù Cristo, Spirito Santo¹³⁶. È stato scritto giustamente che lo Spirito Santo è la persona più misteriosa della Santissima Trinità, poiché come nell'uomo il suo spirito indica la sua intimità, così lo Spirito Santo esprime l'invisibilità di Dio, il suo profondo segreto e la sua incomprendibilità. Nello Spirito Santo ci troviamo di fronte al mistero più profondo della vita trinitaria, allo stesso modo in cui scopriamo ciò che è più segreto nell'uomo quando conosciamo il suo spirito e la sua anima¹³⁷. Non ha nulla di strano, quindi, il fatto che molte volte lo Spirito Santo sia stato definito come il *Grande Sconosciuto*¹³⁸. Già San Tommaso d'Aquino avvertiva che esiste una autentica povertà di vocaboli – *vocabulorum inopia* – per esprimere ciò che si riferisce all'Amore e, di conseguenza, per esprimere ciò che si riferisce allo Spirito Santo¹³⁹.

Anche se ciò è vero, lo Spirito Santo si trova costantemente presente in tutto il Nuovo Testamento¹⁴⁰. Il fatto è che l'insegnamento cristiano su Dio è, nel contempo, cristocentrico e trinitario¹⁴¹: è nel mistero di Cristo che ci si è rivelato il Padre in quanto Padre, ed è anche Cristo che ci rivela lo Spirito Santo; al tempo stesso è lo Spirito Santo che ci fa conoscere il mistero di Cristo e, di conseguenza, il mistero di Dio (cfr. p.e., Gv 14, 26).

Nel discorso di addio nell'Ultima Cena Gesù parla a lungo dello Spirito Santo: Egli è il Consolatore (*Paráclitos*) che sarà sempre con gli Apostoli, lo Spirito di verità che sarà inviato ai discepoli da Gesù e che li guiderà alla verità tutta intera (Gv 14, 16-17; 16, 7-13). «Così nel discorso pasquale di addio si tocca – possiamo dire – l'apice della rivelazione trinitaria. Al tempo stesso, ci troviamo sulla soglia di eventi definitivi e di parole supreme, che alla fine si tradurranno nel grande mandato missionario, rivolto agli apostoli e, per loro mezzo, alla Chiesa: "Andate, dunque, e ammaestrate tutte le nazioni", mandato che contiene, in certo senso, la formula trinitaria del battesimo: "Battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo" (Mt 28, 19). La formula rispecchia l'intimo mistero di Dio, della vita divina che è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, divina unità della Trinità. Si può leggere il discorso di addio come una speciale preparazione a questa formula trinitaria, nella quale si esprime la potenza vivificante del Sacramento, che opera la partecipazione alla vita di Dio uno e trino, perché dà la grazia santificante come dono soprannaturale all'uomo. Per mezzo di essa questi viene chiamato e reso

¹³⁶ Cfr. F. W. Horn, *Holy Spirit*, in *The Ancor Bible Dictionary*, III, cit., 265-266.

¹³⁷ L. Scheffczyk, *La Encíclica sobre el Espíritu Santo. Balance realista y mensaje de esperanza para el siglo que comienza*, in A. Aranda (ed.), *Trinidad y salvación. Estudio sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II*, Pamplona, 1990, 177.

¹³⁸ Cfr. p.e. San J. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, nn. 127-138.

¹³⁹ S. Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 37, in c.

¹⁴⁰ Come è stato fatto notare, "la discesa solenne dello Spirito il giorno di Pentecoste non fu un evento isolato. Quasi non c'è pagina degli Atti degli Apostoli in cui non si parli di Lui e dell'azione con cui Egli informa, dirige e vivifica la vita e le opere della comunità cristiana primitiva. E' Lui che ispira la predicazione di San Pietro (cfr. At 4, 8), che conferma nella fede tutti i discepoli (cfr. At 4, 31), che sigilla con la sua presenza la vocazione dei gentili (Cfr. At 10, 44-47), e che manda Saulo e Barnaba in terre lontane per aprire strade nuove all'insegnamento di Gesù (Cfr. At 13, 2-4). La sua presenza e il suo intervento, insomma, presiedono ogni cosa" (San J. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, cit., n.127).

¹⁴¹ Cfr. A. Dominguez, *La Teología del Espíritu Santo*, in A. Aranda (ed.), *Trinidad y salvación. Estudio sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II*, cit., 196.

“capace” di partecipare all’imperscrutabile vita di Dio»¹⁴².

Questo denso testo dell’Enciclica *Dominum et vivificantem* mette in risalto la stretta connessione che esiste tra la promessa dello Spirito e l’affermazione della “personalità” di questo stesso Spirito quale è contenuta nel mandato missionario. Questa rivelazione dello Spirito si inquadra nell’economia della salvezza: è lo Spirito colui che guida alla verità completa e colui che santifica gli uomini unendoli così intimamente con Dio da renderli partecipi della vita divina: la vita che ha la sua origine nel Padre, ci è offerta nel Figlio – per il nostro inserimento nel Figlio – e ci viene comunicata mediante lo Spirito Santo.

Lo Spirito di Yahvé nell’Antico Testamento

L’insegnamento del Nuovo Testamento sullo Spirito Santo evoca quanto è stato detto nell’Antico Testamento sullo Spirito di Yahvé. Quando nell’Ultima Cena Gesù annuncia l’invio di “un altro Paraclito” (cfr. Gv 14, 16-17), si sta riferendo allo stesso Spirito che già operò nella Creazione (cfr. Gn 1, 2), che parlò per mezzo dei profeti e che, a partire dalla glorificazione di Cristo, rimarrà vicino ai discepoli per guidarli verso la verità tutta intera¹⁴³.

Nella Sacra Scrittura, il significato primo di *spirito* è quello di vento. Il vento è di vitale importanza nella vita campestre. Ne consegue che, nell’Antico Testamento, non è considerato come una semplice forza naturale, ma come una forza che si attribuisce al Creatore e Conservatore della vita (cfr. Gn 1, 2; 8, 1). Questo significato è completato da un altro che gli è molto vicino: il *ruah* come soffio di vita, come la vita stessa, poiché chi respira vive e il cessare di respirare è segno di morte. Dio è colui che infonde il suo soffio nei viventi, specialmente nell’uomo (Gn 2, 7), così che nell’uomo questo soffio di vita appare come soffio di Dio. Perciò dice Giobbe: *finché ci sarà in me un soffio di vita e l’alito di Dio nelle mie narici, mai le mie labbra diranno falsità* (Gb 27, 3-4; cfr. Sal 104, 29). Da ciò si passa alla considerazione dello “spirito di Yahvé” come qualcosa personale di Dio. Si tratta di qualcosa di se stesso che Dio dà agli uomini come un dono, unendoli in modo speciale a sé. Così, p.e., per mezzo del suo Spirito, Dio crea un cuore nuovo nel popolo, donandogli un cuore di carne invece del cuore di pietra nel quale lo hanno trasformato i peccati (cfr. Ez 36, 26-27); lo Spirito di Yahvé santifica gli uomini, dona loro sapienza e conoscenza (cfr. Is 59, 21; Sap 1, 4; 9, 17)¹⁴⁴. Inoltre, alcuni personaggi – p.e. Giuseppe, Mosé, Giosué, Davide, Eliseo – ricevono lo spirito come un dono permanente di Dio, che li mantiene fedeli alla loro missione. Tra loro si distingue il Messia¹⁴⁵. Così viene profetizzato: *Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore del Signore* (Is 11, 2). Secondo le profezie, il Messia sarà portatore dello Spirito in tutta pienezza.

Non solo il messia è portatore privilegiato dello spirito di Yahvé, ma perfino i tempi messianici sono caratterizzati da una speciale effusione di questo spirito nel popolo. San Pietro lo ricorda nella sua predicazione il giorno di Pentecoste: *Questi uomini non sono ubriachi come voi sospettate, essendo appena le nove del mattino. Accade invece quello che predisse il profeta Gioele: Negli ultimi giorni, dice il Signore, io effonderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno (...) E anche sui miei servi e sulle mie serve in quei giorni effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno* (At 2, 15-18; cfr. Gl 3, 1).

Principali testi pneumatologici nel Nuovo Testamento

¹⁴² Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 18.V.1986, n. 9.

¹⁴³ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 243.

¹⁴⁴ Cfr. I. Hermann, *Espíritu Santo*, in *Conceptos fundamentales de Teología*, cit., II, 24-25.

¹⁴⁵ Cfr. J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, cit., 313-314.

I testi del Nuovo Testamento che parlano dello Spirito Santo si possono raggruppare in tre grandi blocchi: quelli che parlano dello Spirito di Dio come sua forza carismatica, quelli che parlano di Lui come forza divina che santifica i credenti e quegli altri nei quali questa forza divina appare descritta più nettamente come una persona divina.

a) Lo Spirito di Dio come forza carismatica

La concezione verginale di Gesù è opera dello Spirito Santo, che stende la sua ombra su Maria (cfr. Lc 1, 35). Perciò si dice che si trovò che Maria aveva concepito per opera dello Spirito Santo (cfr. Mt 1, 18). Questi testi e altri simili hanno come ambito di pensiero ciò che si afferma nell'Antico Testamento circa l'azione creatrice e vivificante dello Spirito di Dio (cfr. p.e., Gn 1, 2; Sal 104, 30; Sap 1,7) e la protezione di Yahvé sull'accampamento ebraico (cfr. Es 19, 16; 24, 16; 40, 36). Nel narrare la concezione di Gesù per opera dello Spirito si pone in risalto che Egli è il Messia e che in Lui culmina tutto il processo salvifico sviluppato lungo la storia: Gesù è concepito in modo eccezionale, come capolavoro dell'intervento carismatico di Dio nella storia. Perciò il figlio generato da Maria sarà chiamato in maniera esclusiva ed unica Figlio di Dio e Figlio dell'Altissimo (Lc 1, 32-35). Ecco perché Giovanni afferma di Gesù che può dare lo Spirito senza misura (cfr. Gv 3, 34).

Nel battesimo questo Spirito si manifesta discendendo su Gesù in maniera pure unica e totale, prendendo possesso di Lui per la sua manifestazione messianica (cfr. Lc 4, 1). Gesù è colui che è sempre condotto dallo Spirito di Dio (cfr. Lc 4, 1; Mc 1, 12; Mt 4, 1); colui che sempre si muove spinto dallo Spirito di Dio. Gesù battezza nello Spirito di Dio (cfr. Mt 3, 11); San Pietro dice di Lui che, unto da Dio con lo Spirito Santo e con potenza, passò beneficiando (At 10, 38).

Gesù richiama l'attenzione su una unzione messianica da parte dello Spirito, quando nella sinagoga di Nazaret applica a sé il testo di Is 61, 1-2: *Lo spirito del Signore Dio è su di me perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annunzio ai miseri...* (Cfr. Lc 4, 18-30). La predicazione di Gesù riceve la sua forza da questa unzione dello Spirito, poiché in essa si compie la profezia di Is 42, 1-2: *Ecco il mio servo che io ho scelto... Porrò il mio spirito sopra di lui e annunzierà la giustizia alle genti* (cfr. Mt, 12, 18-21). Gesù afferma che agisce con la potenza dello Spirito: *Se io scaccio i demòni per virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto fra voi il regno di Dio* (Mt 12, 28). Anche la resurrezione di Gesù è opera del Padre per mezzo dello Spirito Santo: *E se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti...* (Rm 8, 11).

b) La santificazione, opera dello Spirito

Già durante la vita terrena del Signore, i personaggi più legati alla sua missione messianica ricevono lo Spirito in modo speciale. Così avviene, p.e., con il Battista (cfr. Lc 1, 15), con Zaccaria (cfr. Lc 1, 67), con Simeone (cfr. Lc 2, 26), con Elisabetta (cfr. Lc 1, 41) e soprattutto con Santa Maria (cfr. Lc 1, 46-54). Nel lasciare questo mondo, Gesù invia il suo Spirito sugli Apostoli, che ora devono continuare la sua opera (cfr. Gv 20, 22). Perciò San Pietro, il giorno di Pentecoste, parlando della glorificazione di Cristo, dice: *Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire* (At 2, 33). Si compie così la profezia di Gioele relativa alla effusione dello Spirito nei tempi messianici (Cfr. At 2, 18; Gl 2, 28-32); si compie anche la promessa del Signore al momento della sua Ascensione: *Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi* (cfr. At 1, 8). La potenza dello Spirito Santo si manifesta frequentemente nell'attività apostolica (cfr. p.e. At 11, 15-16) a tal punto che la storia della Chiesa primitiva si potrebbe descrivere come l'epopea dello Spirito Santo, poiché la nascita delle Chiese locali fu accompagnata dall'effusione dello Spirito. Basti ricordare come nel concilio di Gerusalemme gli Apostoli parlano dell'azione dello Spirito nella Chiesa: *Abbiamo deciso, lo Spirito*

Santo e noi...(At 15, 28). L'elezione di Mattia (cfr. At 1, 15-26), quella di Paolo e Barnaba (cfr. At 13, 2), quella dei diaconi (cfr. At 6, 3-6), l'istituzione dei vescovi (cfr. At 20, 28; 2 Tm 1, 6) sono opera dello Spirito Santo. I cristiani sono chiamati templi dello Spirito Santo (1 Cor 3, 16-17; 1 Cor 6, 19); sono edificati come dimora di Dio per mezzo dello Spirito (cfr. Ef 2, 22).

I battezzati sono stati santificati nello Spirito del nostro Dio (1 Cor 6, 11). Si tratta della rigenerazione da acqua e da Spirito di cui già si parla in Gv 3, 5. Infatti i battezzati sono rigenerati per l'azione dello Spirito Santo che Gesù Cristo ha effuso abbondantemente su di noi (cfr. Tt 3, 6). È la presenza dello Spirito nell'anima del giusto che gli concede quello spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo *Abbá*, Padre (cfr. Rm 8, 15), poiché la grazia di Dio è stata riversata nei nostri cuori per mezzo della grazia dello Spirito Santo che ci è stato dato (Rm 5, 5). Di conseguenza, è necessario vivere secondo lo Spirito e non secondo la carne (cfr. Rm 8, 9-11).

c) Lo Spirito Santo come persona divina

In numerosi passi del Nuovo Testamento, lo Spirito Santo appare non solo come una forza divina che opera in Gesù Cristo, nella Chiesa o nei cristiani, ma viene inoltre descritto come "qualcuno" distinto dal Padre e dal Figlio ed in intima relazione con il Padre e il Figlio.

Nei sinottici appare con chiarezza in un passo che è fondamentale in materia cristologica e trinitaria: il Battesimo di Gesù. Infatti, in questi passi, lo Spirito Santo, che discende in forma di colomba, si distingue chiaramente dal Padre e dal Figlio prediletto (cfr. Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22). Questa distinzione personale appare con maggiore chiarezza nel mandato di battezzare nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (cfr. Mt 28, 19).

La presenza dello Spirito Santo è talmente costante negli *Atti*, che vengono considerati come il vangelo dello Spirito Santo. Infatti, il libro comincia con la Ascensione e la Pentecoste e contiene numerosi passi nei quali si parla dello Spirito come dono ricevuto per l'imposizione delle mani e come Colui dal quale scaturiscono i carismi dei fedeli. I discepoli sono descritti molte volte come pieni dello Spirito Santo. È lo Spirito Santo che suggerisce come si deve compiere l'espansione della Chiesa, p.e. indicando a Filippo di avvicinarsi all'eunuco della regina Candace (At 8, 29) o a Pietro di andare a casa del centurione Cornelio (At 10, 19-20); è lo Spirito che ispira agli Apostoli le parole che debbono dire quando sono giudicati dal Sinedrio (At 4, 8). La "personalità" dello Spirito Santo risulta chiaramente suggerita in At 1, 4-5; At 2, 33 dove si parla dell'invio dello Spirito e in At 19, 1-7, dove i battezzati con il battesimo di Giovanni rispondono a Paolo: *Non abbiamo nemmeno sentito dire che ci sia uno Spirito Santo*.

Risalto ancor maggiore hanno quei testi in cui lo Spirito appare come soggetto di verbi quali abitare, distinguere, volere (1 Cor 3, 16; Rm 8, 11.16; Gal 5, 17). E quegli altri testi nei quali appaiono formule ternarie. Eccone alcuni: *La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi* (2 Cor 13, 13); *Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio* (1 Cor 12, 46; cfr. Ef 1, 3-14).

Anche in San Giovanni si trovano riferimenti alla discesa dello Spirito su Gesù nel Battesimo (cfr. Gv 1, 32-33). Gesù è colui che battezza in Spirito Santo, si afferma in Gv 1, 33 forse con riferimento alla effusione dello Spirito che Gesù darà. Interpretazione simile può avere l'allusione al rinascere dallo Spirito di cui si parla in Gv 3, 5-6¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Sulla stessa linea si trova l'impressionante menzione dello Spirito che Gesù fa nella festa dei tabernacoli: *Chi ha sete venga a me e beva (...)* Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: *infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato* (Gv 7, 37-39). Lo Spirito che dovevano ricevere i credenti è una allusione giovannea alla forza divina che si manifesta negli Apostoli a Pentecoste.

È nel racconto giovanneo dell'Ultima Cena che incontriamo i testi più espliciti intorno allo Spirito Santo come Persona. Alcuni di tali testi sono già stati citati: *Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi* (Gv 14, 16-17). E un poco oltre: *il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome...*(Gv 14, 26). Si tratta di un secondo inviato: come il Padre ha inviato Gesù, così ora Gesù risuscitato invierà lo Spirito (cfr. Gv 16, 7), cioè si tratta di un inviato distinto dal Figlio.

Questa distinzione si manifesta con speciale chiarezza in Gv 15, 26: *Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza*. Nel testo si parla di invio e di processione; è il Figlio colui che invia – cosa che potrebbe intendersi solo di missione temporale –, mentre lo Spirito procede dal Padre, cosa che i teologi intendono normalmente come riferita ad una processione eterna, cioè come riferita all'origine dello Spirito Santo. Gli Ortodossi, che affermano che lo Spirito Santo procede solamente dal Padre, intendono questo testo nel senso che il Figlio si limita ad inviare lo Spirito Santo, senza essere anch'egli origine dello Spirito Santo. Per questo motivo si suole leggere tale testo unitamente a quest'altro in cui si manifesta con maggior chiarezza la relazione Figlio-Spirito Santo: *Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera (...) Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà del mio e ve l'annunzierà* (Gv 16, 13-15). I teologi fanno osservare che, affinché il Figlio possa inviare lo Spirito Santo, è necessario che il Figlio abbia una certa precedenza di origine rispetto a Lui¹⁴⁷. Infatti qui Cristo sta manifestando che lo Spirito Santo renderà testimonianza a Lui, perché *prenderà* del suo.

"Personalità" dello Spirito Santo

Come si è visto nei paragrafi precedenti, nella Sacra Scrittura si va progressivamente caratterizzando la natura dello Spirito Santo, come Persona in Dio, distinta dal Padre e dal Figlio. La sua "personalità" – la sua distinzione personale rispetto al Padre e al Figlio – è meno chiara per noi di quella del Figlio. Anche la sua missione è meno visibile della missione del Figlio. Tuttavia, l'insieme della Sacra Scrittura – specialmente le parole dell'addio di Gesù – sono sufficientemente esplicite per fondare la fede della Chiesa nello Spirito Santo come terza Persona della Santissima Trinità.

Lo Spirito che già appare come forza divina santificatrice di Maria (cfr. Lc 1, 35), che si manifesta all'inaugurazione del ministero pubblico di Gesù nel battesimo (cfr. Mc 1, 9-11), che lo accompagna costantemente durante questo ministero a tal punto che contraddire l'opera di Cristo significa bestemmiare contro lo Spirito (cfr. Lc 12, 10), viene descritto negli *Atti* come Colui che santifica la Chiesa ed i fedeli (cfr. p.e., At 1, 8; 2, 14 etc.).

Specialmente importanti per parlare della "personalità" dello Spirito Santo sono i testi della promessa dello Spirito già citati: Gv 14, 15-17; 15, 26; 16, 14. Gli altri testi, letti alla luce delle parole di addio del Signore, ricevono una luce nuova e molti di essi si possono intendere come riferiti alla Persona dello Spirito Santo in quanto opera con la sua potenza santificatrice nella storia della salvezza.

Si trova una forte allusione alla "personalità" dello Spirito Santo in quei passi in cui si parla delle sue azioni. Si dice dello Spirito Santo che dimora nei discepoli (Gv 14, 17); che sarà con loro (Gv 14, 17); che viene (Gv 16, 7-13); che riceve ciò che è di Gesù (Gv 16, 14); che procede dal Padre (Gv 15, 26); che ode (Gv 16, 13); che insegna (Gv 14, 26); che annunzia (Gv 16, 13); che rivela (Gv 16, 13);

¹⁴⁷ Cfr. San Tommaso d'Aquino, STh III, q. 37, a.1, ad 3.

che glorifica Gesù (Gv 16, 14); che guida alla verità tutta intera (Gv 16, 13); che rende testimonianza (Gv 15, 26); che convince quanto al peccato (Gv 16, 8); che è dato (Gv 14, 16); che è inviato (Gv 14, 26; 15, 26; 16, 7); che intercede per noi davanti a Dio (Rm 8, 26); che attesta al nostro spirito (Rm 8, 16); che distribuisce i carismi come vuole (1 Cor 12, 11); che parla negli scritti dell'Antico Testamento (Eb 3, 7; 1 Pt 1, 11; 2 Pt 1, 21), etc.¹⁴⁸.

Si tratta di un linguaggio e di alcune espressioni fortemente personalizzanti che, insieme alla professione di fede trinitaria che si compie nel battesimo (cfr. Mt 28, 19), portarono la Chiesa dei primi secoli ad una comprensione sempre più nitida della personalità dello Spirito Santo. Ecco come San Gregorio di Nazianzo riassume il cammino percorso dalla pedagogia divina nella rivelazione della "personalità" dello Spirito Santo: «L'Antico Testamento proclamava chiaramente il Padre, più oscuramente il Figlio. Il Nuovo ha manifestato il Figlio, ha fatto intravedere la divinità dello Spirito. Ora lo Spirito ha diritto di cittadinanza in mezzo a noi e ci accorda una visione più chiara di se stesso. Infatti non era prudente, quando non si professava ancora la divinità del Padre, proclamare apertamente il Figlio e, quando non era ancora ammessa la divinità del Figlio, aggiungere lo Spirito Santo come un fardello supplementare, per usare un'espressione un po' ardita... Solo attraverso un cammino di avanzamento e di progresso "di gloria in gloria", la luce della Trinità sfogorerà in più brillante trasparenza»¹⁴⁹.

Le teofanie trinitarie

a) Il Battesimo di Gesù

I primi testi espliciti che nominano simultaneamente le tre Persone si trovano nella narrazione del Battesimo del Signore (Mt 3, 13-17; Mc 1, 9-11; Lc 3, 21-22; Gv 1, 32-34). In questi passi, si attesta di Gesù che è figlio di Dio in senso reale e pieno, si nomina il Padre, la cui voce risuona dal cielo e appare lo Spirito Santo che discende su Cristo. Mentre Gesù usciva dall'acqua, si aprirono i cieli e si vide lo *Spirito di Dio* (Mt) o lo *Spirito Santo* (Lc) scendere su di lui in forma di colomba, e si udì una voce dal cielo che diceva: *Tu sei il mio Figlio prediletto, in te mi sono compiaciuto*. Nel momento in cui sta per iniziare la sua predicazione pubblica come Messia, Gesù riceve questa dichiarazione solenne che lo consacra davanti al Battista e ai presenti come colui che battezzerà in Spirito Santo e fuoco (Mt 3, 11 e Lc 3, 16).

Qui le tre Persone si manifestano come distinte. Non c'è dubbio che colui che parla e colui al quale si rivolge sono nella relazione di Padre-Figlio, mentre lo *Spirito Santo*, che scende *in forma di colomba* (Lc 3, 22) è anzitutto a servizio della proclamazione del Messia e allude all'unzione di lui da parte dello Spirito (cfr. Is 11, 2; At 10, 38; Lc 4, 18)¹⁵⁰.

b) Il mandato missionario di Mt 28, 19

Nei vangeli sinottici il testo più esplicito circa il mistero trinitario è la formula battesimale contenuta in Mt 28, 19: *ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo*. In questo testo si manifesta con chiarezza la distinzione delle persone poiché i nomi Padre, Figlio e Spirito Santo hanno ciascuno l'articolo che li personalizza. La contrapposizione tra il *Padre* e il *Figlio* ci dà la chiave per comprendere lo *Spirito Santo* in senso personale stretto, cioè come contrapposto al Padre e al Figlio. L'espressione *battezzare nel nome* è una chiara indicazione

¹⁴⁸ Cfr. Y. Congar, *El Espiritu Santo*, Barcelona 1983, 82-85. Cfr. anche W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, cit., 243.

¹⁴⁹ San Gregorio Nazianzeno, *Orationes Theologicae*, 5, 26: PG 36, 161C. Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica* n. 684.

¹⁵⁰ Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática*. II, *Dios, Uno y Trino*, Barcelona 1988, 179.

dell'essere personale. E siccome si designano le tre Persone in modo uguale, si fa comprendere che le tre Persone sono uguali¹⁵¹.

Questo testo, così importante in quanto sintesi esplicita del mistero trinitario, oggi è considerato dalla maggioranza degli esegeti come un testo nel quale si compendia la pratica battesimale della Chiesa primitiva, una pratica guidata dallo Spirito di Gesù Cristo e, pertanto, autorizzata da Gesù. In realtà, il testo non rappresenta nessuna novità, ma compendia la struttura trinitaria della tradizione sinottica e di tutto il Nuovo Testamento; quindi esprime la totalità dell'azione soteriologica che ci viene applicata nel battesimo: siamo resi figli di Dio nel Figlio per mezzo dello Spirito Santo¹⁵².

Dal punto di vista del contenuto teologico i passi del battesimo di Gesù e del mandato missionario si illuminano reciprocamente. Entrambi additano il battesimo cristiano. Occorre inoltre tenere presente che, nell'adempimento del mandato missionario, il battesimo di Gesù ha avuto un significato esemplare per il battesimo cristiano. Ecco perché, a sua volta, il battesimo di Cristo viene illuminato a partire dal mandato missionario. Le prime testimonianze del battesimo cristiano che si raccolgono nel Nuovo Testamento lo descrivono come battezzare nel nome di *Gesù Cristo* (cfr. At 2, 38; 10, 48) o nel nome del *Signore Gesù* (At 8, 16; 19, 5; cfr. 1 Cor 13-15). Tra questa formula e quella più esplicita di battezzare nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo non c'è differenza essenziale, poiché il battesimo nel nome di Gesù pone il neofita in relazione indissolubile non solo con il Signore Gesù Cristo, ma anche con Dio e con lo Spirito Santo. Di conseguenza, la formula battesimale trinitaria si può intendere benissimo come "sintesi della catechesi battesimale che amplifica e arricchisce l'invocazione originaria del nome di Gesù mediante le idee della filiazione divina e, correlativamente, della paternità di Dio e della invocazione dello Spirito. Tra la formula battesimale così intesa ed il racconto battesimale dei sinottici esiste una connessione a livello della storia della tradizione"¹⁵³.

c) La Trasfigurazione

Anche la scena della Trasfigurazione del Signore appare collegata alla teofania trinitaria del battesimo (Mt 17, 1-13; Mc 9, 1-12; Lc 9, 28-36). In essa, per un istante, Gesù manifesta la sua gloria nello stesso tempo in cui mostra la sua condizione di servo di Yahvé: il volto e le vesti di Gesù divennero folgoranti come la luce, Mosé ed Elia apparvero parlando della sua dipartita da questo mondo (cfr. Lc 9, 31), si udì una voce dal cielo che diceva: *Questi è il Figlio mio, l'eletto; ascoltatelo* (Lc 9, 35). Si tratta di una espressione simmetrica a quella che troviamo nel passo sul battesimo e che indica l'unione – e distinzione – tra Padre e Figlio. La nube allude alla presenza dello Spirito Santo. Perciò anche in questo passo tradizionalmente si è vista una rivelazione della Santissima Trinità. Come scrive San Tommaso, "si è manifestata tutta la Trinità: il Padre nella voce, il Figlio nell'uomo, lo Spirito nella nube luminosa"¹⁵⁴.

Tra il Battesimo e la Trasfigurazione di Gesù esiste, inoltre, una chiara relazione teologica: alla soglia della vita pubblica si colloca il Battesimo; alla soglia della Pasqua, la Trasfigurazione. Con il battesimo di Gesù fu manifestato il mistero della prima rigenerazione, cioè il nostro battesimo; con

¹⁵¹ Il mandato di fare discepoli e battezzarli, "contiene, in certo senso, la formula trinitaria del battesimo: *"Battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo"*. La formula rispecchia l'intimo mistero di Dio, della vita divina che è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, divina unità della Trinità" Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 18.V.1986, n. 9).

¹⁵² Cfr. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1982, 280.

¹⁵³ F. J. Schiere, *Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium salutis*, II, Madrid 1977, 120.

¹⁵⁴ San Tommaso d'Aquino, *STh III*, q. 45, a. 4, ad 2.

la Trasfigurazione si manifestò la nostra seconda rigenerazione, cioè la nostra risurrezione¹⁵⁵.

Lo Spirito Santo inviato dal Padre e dal Figlio

Come abbiamo visto, gran parte dei passi del Nuovo Testamento che parlano dello Spirito Santo ne parlano narrando il suo invio sugli Apostoli e sulla Chiesa. In questi passi, alcune volte si attribuisce questo invio al Padre e altre volte al Figlio. Inoltre, nel modo di questo invio, di questa missione, si riflettono le caratteristiche personali dello Spirito Santo. Come si dice nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, “L’origine eterna dello Spirito si rivela nella sua missione nel tempo. Lo Spirito Santo è inviato agli Apostoli e alla Chiesa sia dal Padre nel nome del Figlio, sia dal Figlio in persona, dopo il suo ritorno al Padre (Cfr. Gv 14, 26; 15, 26; 16, 14). L’invio della Persona dello Spirito dopo la glorificazione di Gesù (cfr. Gv 7, 39) rivela in pienezza il Mistero della Santa Trinità”¹⁵⁶.

Ciò si vede, p.e., in questo passo, dove si attribuisce al Padre l’invio dello Spirito: *Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre (...) Il Consolatore, lo Spirito Santo, che il Padre manderà nel mio nome, egli v’insegnerà ogni cosa (Gv 14, 16-17. 26)*. Lo Spirito Santo, che rimarrà eternamente con e negli Apostoli, è qui descritto come *Spirito di Verità*, che guida l’uomo alla conoscenza della profondità di Dio – Dio è la Verità – ed è inviato dal Padre nel nome del Figlio.

Nel seguente passo, invece, l’invio dello Spirito è attribuito al Figlio: *Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza (Gv 15, 26)*. Questo invio dello Spirito da parte di Gesù dà adito a pensare che lo Spirito Santo procede anche da Lui come si afferma nel testo precedentemente citato: il Padre invia lo Spirito che procede da Lui.

Indicando che Gesù invia lo Spirito, “Giovanni recupera la verità tradizionale fin da Isaia secondo la quale lo Spirito è il dono proprio del Messia che porta la giustizia alle isole senza venir meno e abbattersi, ma senza spezzare la canna incrinata e senza spegnere il lucignolo ancora fumigante”¹⁵⁷. *Vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò. E quando sarà venuto...* (Gv 16, 7-8).

Il Figlio invia lo Spirito, che appare descritto con i tratti propri di una persona. Infatti, nonostante che *pneuma* sia neutro, di questo *pneuma* si parla al maschile: *E quando Egli sarà venuto...*¹⁵⁸. Il fatto, così carico di significato, di usare il maschile invece del neutro per riferirsi allo Spirito Santo si ripete in Gv 16, 13 e 14, 26¹⁵⁹.

L’invio dello Spirito da parte del Padre e da parte del Figlio addita la verità che lo Spirito non procede solo dal Padre, ma dal Padre e dal Figlio. Le formule con cui si esprime questo inviare, come abbiamo appena visto, sono diverse, ma da esse si deduce la comunione del Padre e del Figlio nell’origine dello Spirito. “Lo Spirito sarà inviato dal Padre nel nome di Gesù. La formula indica la perfetta comunione tra il Padre e il Figlio nell’invio dello Spirito. Il Padre è, senza dubbio, l’origine di questa missione: perciò il Figlio invierà lo Spirito dal Padre (Gv 15, 26). Ma anche il

¹⁵⁵ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 554-556.

¹⁵⁶ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 244

¹⁵⁷ J. M. Rovira Beloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 492.

¹⁵⁸ “Lo Spirito Santo, come rappresentante e vicario di Cristo nella Chiesa viene qui presentato con carattere così personale che appare come egli –al maschile- (ekéinos, Gv 16, 8. 13) nonostante che *pneuma* sia neutro” (P. van Imschoot, *Espíritu de Dios*, in H. Haag, *Diccionario de la Biblia* 1963, 619).

¹⁵⁹ Cfr. J. M. Rovira Beloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 492.

Figlio è principio di questo invio: perciò il Padre lo invierà nel nome del Figlio¹⁶⁰.

La missione congiunta del Figlio e dello Spirito

La salvezza degli uomini si realizza nella loro incorporazione a Cristo per mezzo dello Spirito. Si può affermare con altre parole: la salvezza consiste nel fatto che siamo figli di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito Santo. La missione dello Spirito Santo è così strettamente legata al mistero dell'Incarnazione – alla missione del Figlio – che talvolta si definiscono le due missioni come un'unica missione. Così fa il Catechismo della Chiesa Cattolica: "Quando il Padre invia il suo Verbo, invia sempre il suo Soffio: missione congiunta in cui il Figlio e lo Spirito Santo sono distinti ma inseparabili. Certo, è Cristo che appare, egli, l'Immagine visibile del Dio invisibile, ma è lo Spirito Santo che lo rivela. Gesù è Cristo, "unto", perché lo Spirito ne è l'Unzione e tutto ciò che avviene a partire dall'Incarnazione sgorga da questa pienezza (Cfr. Gv 3, 34). Infine, quando Cristo è glorificato (Gv 7, 39), può, a sua volta, dal Padre, inviare lo Spirito a coloro che credono in lui: comunica loro la sua Gloria (cfr. Gv 17, 22), cioè lo Spirito Santo che lo glorifica (cfr. Gv 16, 14). La missione congiunta si dispiegherà da allora in poi nei figli adottati dal Padre nel Corpo del suo Figlio: la missione dello Spirito di adozione sarà di unirli a Cristo e di farli vivere in lui"¹⁶¹.

Commentando Gv 16, 12-14, Giovanni Paolo II scrive: «Tra lo Spirito Santo e Cristo sussiste, dunque, nell'economia della salvezza, un intimo legame, per il quale lo Spirito opera nella storia dell'uomo come "un altro Consolatore", assicurando in maniera duratura la trasmissione e l'irradiazione della Buona Novella, rivelata da Gesù di Nazaret (...) La suprema e completa autorivelazione di Dio, compiutasi in Cristo, testimoniata dalla predicazione degli Apostoli, continua a manifestarsi nella Chiesa mediante la missione dell'invisibile Consolatore, lo Spirito di verità. Quanto intimamente questa missione sia collegata con la missione di Cristo, quanto pienamente essa attinga a questa missione di Cristo, consolidando e sviluppando nella storia i suoi frutti salvifici, è espresso dal verbo "prendere": *Prenderà del mio e ve l'annuncerà* (Gv 16, 14)»¹⁶².

Data questa stretta relazione dello Spirito con il Padre e con il Figlio, nella Sacra Scrittura lo Spirito viene talvolta designato come Spirito del Padre o che procede dal Padre (cfr. Mt 10, 20; Gv 15, 26-27) ed anche come Spirito del Figlio (cfr. Gal 4, 6), Spirito di Cristo (cfr. Rm 8, 11), Spirito del Signore (2 Cor 3, 17). Altre volte lo si designa come Spirito di Dio (Rm 8, 9. 14; 1 Cor 6, 11; 7, 40). Infine riceve come proprio il nome di Spirito Santo. "La Chiesa ha ricevuto questo nome dal Signore e lo professa nel Battesimo dei suoi nuovi figli (cfr. Mt 28, 19). Si tratta del nome che è il più usato nel libro degli *Atti* e nelle *Lettere degli apostoli*"¹⁶³.

Il contenuto delle due ultime sezioni – l'invio da parte del Padre e del Figlio e la missione congiunta – servono proprio per cogliere appieno il legame tra lo Spirito e la Vita, quella Vita che eternamente fluisce tra il Padre ed il Figlio e che viene comunicata all'uomo. Lo Spirito è così inconcepibile a prescindere dalla generazione della seconda Persona. Inoltre, il dono che Egli ci comunica è la vita stessa del Figlio. Per questo tutta la vita del Cristo deve essere considerata anche dal punto di vista pneumatologico, secondo una lettura che evidenzia l'inseparabilità di cristologia e teologia trinitaria.

¹⁶⁰ Cfr. J. A. Dominguez, *La Teología del Espíritu Santo*, in A. Aranda (ed.), *Trinidad y salvación. Estudio sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II*, citr., 224.

¹⁶¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 689-690.

¹⁶² Giovanni Paolo II, *Enc. Dominum et vivificantem*, cit., n.7

¹⁶³ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 691-693.