

**Michael Böhnke**

**NEL NOME  
DELLO SPIRITO**

**Un profilo della Trinità  
in chiave di pneumatologia pratica**

**QUERINIANA**

# 1.

## OBLIO DELLO SPIRITO E CRISI DI DIO

Lo Spirito costituisce primariamente la realtà della vita dei cristiani  
e solo secondariamente è oggetto di dottrina  
(Wolf-Dieter Hauschild).

In quanto, nell'amare e nell'essere amati,  
prepariamo lo spazio e l'atmosfera  
in cui il Signore stesso  
possa essere in mezzo a noi,  
opera in noi e risplende in noi  
il suo santo Spirito  
(Klaus Hemmerle)<sup>1</sup>.

Il Dio che viene è Spirito santo  
(Klaus Berger).

Dio è come mostra di essere.  
Egli mostra di essere colui che si dona.  
Il suo Spirito è lo Spirito della dedizione.  
Nel donarsi all'altro,  
Dio si manifesta come fedeltà assoluta:  
«Tu, Dio della fedeltà»  
(*Sal* 31,6).

<sup>1</sup> Questa citazione si trova in Hemmerle in un contesto trinitario: «In quanto diciamo il sì di Dio al nostro prossimo con la gratuità e la radicalità dell'amore di Gesù, che si spinge fino alla fine, partecipiamo alla paternità di Dio; in quanto, nel ricevere questo amore, lo ricambiamo e lasciamo che l'essere amati diventi amore, viviamo il mistero del Figlio; in quanto, nell'amare e nell'essere amati, prepariamo lo spazio e l'atmosfera in cui il Signore stesso possa essere in mezzo a noi, opera in noi e risplende in noi il suo santo Spirito. Nel comandamento nuovo, la nostra vita diventa un "gioco di ruolo trinitario", che rende visibile la realtà di Dio annunciata dalla parola e comunicata dal sacramento» (K. HEMMERLE, *Pilgerndes Gottesvolk - geeintes Gottesvolk. Eine Weg-Skizze*, in E. KLEINDIENST – G. SCHUTTERMAYR (edd.), *Kirche im Kommen* (FS J. Stimpfle), Frankfurt - Berlin 1991, 349-374, qui 365; il testo è disponibile anche su: [http://klaus-hemmerle.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=530&catid=23&Itemid=33&limitstart=4](http://klaus-hemmerle.de/index.php?option=com_content&view=article&id=530&catid=23&Itemid=33&limitstart=4)).

## 1. La confessione di fede cristologica come sfida pneumatologica e problema ermeneutico

«Nessuno che parli sotto l'azione dello Spirito di Dio può dire: "Gesù è anàtema!"; e nessuno può dire: "Gesù è Signore!", se non sotto l'azione dello Spirito santo» (1 Cor 12,3). Paolo si sentì in obbligo di dare ai Corinzi, spiritualmente dotati ma divisi tra loro, un criterio essenziale per il discorso teologico. Esso consiste nel riconoscere che il Crocifisso è il Signore. Paolo presuppone che almeno su questo ci dovrebbe essere consenso tra i destinatari della sua lettera. Egli lo può supporre sulla base della prassi culturale<sup>2</sup>, in cui Gesù è invocato come il Signore e coloro che credono in lui si sottomettono alla sua signoria. Paolo presenta il proprio giudizio con una rivendicazione normativa. Il suo scopo è appianare le contese e porre fine alle divisioni all'interno della comunità. Esso deve valere per tutti allo stesso modo.

Il criterio, così determinato e in grado di mantenere l'unità, per parlare sotto l'azione dello Spirito, se deve valere per tutti allo stesso modo, si deve basare su fatti verificabili. Se fosse un criterio scelto arbitrariamente da Paolo, difficilmente sarebbe sostenibile nei termini della sua pretesa di validità normativa. Il consenso che esso presuppone difficilmente reggerebbe a uno scrutinio critico. Prima o poi, tale consenso si rivelerebbe fragile. Resta, quindi, da chiedersi fino a che punto il criterio dello Spirito possa essere «plausibilmente radicato nel messaggio di un Crocifisso che è chiamato col titolo di "Cristo"»<sup>3</sup>. Paolo non risponde a questa domanda. Il suo giudizio contiene una sfida pneumatologica di prim'ordine!

<sup>2</sup> Con questa formula Paolo riflette sull'«inclusione di Gesù nel culto del Dio d'Israele» (H.-U. WEIDEMANN, *Jesus ist der Herr. Die Christologie der Urkirche*, in *Welt und Umwelt der Bibel* 2 [2013] 18-25, qui 25). Weidemann sottolinea con forza il collegamento della confessione di Gesù come Signore con il culto. «Nel ricostruire i contorni della testimonianza resa a Cristo dalla chiesa primitiva, la ricerca non parte più dalle formule confessionali o dai titoli di Cristo (Figlio dell'uomo, Figlio di Dio, Messia, Signore, Profeta, Salvatore, *Lógos* ecc.), che venivano applicati a Gesù e la cui storia concettuale, presa isolatamente, dice poco. Invece, è sempre più al centro dell'attenzione la pratica del culto reso Gesù, con le espressioni inglesi *worship of Jesus* e *Jesus devotion* (secondo Larry W. Hurtado *et al.*). Essa è posta in primo luogo e al di sopra dello studio dei singoli titoli cristologici o delle formule confessionali» (*ibid.*, 19s.). Cf. ID., *Jesus ist der Herr. Vorbemerkungen zur Christologie der „Urgemeinde“*, in G. AUGUSTIN – K. KRÄMER – M. SCHULZE (edd.), *Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden*, Freiburg i. Br. 2013, 43-69, spec. 57ss.

<sup>3</sup> H. SCHERER, *Geistreiche Argumente. Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe*, Münster 2011, 140.

Una possibile risposta a questa sfida si trova nella prassi di Gesù descritta nel Nuovo Testamento. Se era lo Spirito del Signore, lo Spirito santo, e non un qualche altro *pneûma*<sup>4</sup> a essere percepito nella proclamazione e nell'azione di Gesù e a essere ricordato come tale, allora Gesù di Nazaret può essere a buon diritto chiamato Signore. La pericope sulle tentazioni di Gesù (*Mc* 3,22-27) e gli esorcismi sui demoni descritti nei vangeli mostrano che una tale interpretazione si è formata nel conflitto delle interpretazioni circa l'autorità di Gesù ed è quella che ha prevalso nel Nuovo Testamento<sup>5</sup>. Gli scrittori del Nuovo Testamento, in ogni caso, sottolineano più volte, e con una chiarezza difficilmente superabile, «da quale spirito» provenisse Gesù di Nazaret (*cf. Lc* 9,55<sup>6</sup>).

Per confermare il valore normativo rivendicato dall'interpretazione paolina del Crocifisso come Signore, ciò che gli scrittori del Nuovo Testamento hanno percepito nelle azioni di Gesù doveva, comunque, determinare non solo la vita pubblica di Gesù, ma anche la sua sofferenza pubblica sulla croce. Per essere considerato Signore, Gesù doveva essere stato segnato dallo Spirito del Signore nelle proprie azioni e nella propria sofferenza sulla croce. La croce non poteva etichettarlo come maledetto. L'accettazione del fatto che anche la sofferenza sulla croce era stata segnata dallo Spirito di Dio è chiaramente presupposta da Paolo nei destinatari della propria lettera. Essi, per poter fondatamente seguire l'argomentazione paolina, avrebbero dovuto identificare lo Spirito che ha plasmato le azioni e la sofferenza di Gesù come l'unico e medesimo Spirito del Signore.

La possibilità di questa identificazione, tuttavia, è essa stessa subordinata alla ricezione dello Spirito. Nessuno che non abbia ricevuto lo Spirito può riconoscere Gesù come Signore! Si tratta di una tesi molto forte. Paolo pre-

<sup>4</sup> Il Nuovo Testamento menziona, accanto allo Spirito santo, anche altri «spiriti (malvagi) e intende con questo i demoni (πνεῦμα [*pneûma*, spirito], πνεῦμα ἀκάθαρτον [*pneûma akátharton*, spirito impuro], πνεῦμα πονηρόν [*pneûma ponêrón*, spirito malvagio], in *Marco* anche πνεῦμα ἄλαλον [*pneûma álaalon*, spirito muto], negli *Atti degli apostoli* πνεῦμα πύθων [*pneûma pýthōn*, spirito che dà oracoli]). φάντασμα [*phántasma*, fantasma] si trova una volta sola» (C. WETZ, *Dämonen, Dämonenbeschwoerung (NT)*, articolo reperibile all'url: [www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/neues-testament/daemonen-dae-monenbeschwoerung-nt](http://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/neues-testament/daemonen-dae-monenbeschwoerung-nt)). I demoni e gli spiriti immondi erano considerati la causa di tutti i mali nel Giudaismo all'epoca di Gesù. Oggi, in modo più illuminato, non parleremmo più di demoni. Ma conosciamo il detto secondo cui l'azione umana è guidata da un certo spirito, per esempio quello dell'amicizia o dell'ostilità.

<sup>5</sup> Cf. K. ERLEMANN, *Unfassbar? Der Heilige Geist im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2010, 47.

<sup>6</sup> [Böhneke si riferisce qui a un'espressione presente solo in una parte della tradizione manoscritta di *Lc* 9,54s.: «Giacomo e Giovanni dissero: "Signore, vuoi che diciamo che scenda un fuoco dal cielo e li consumi?". Si voltò e li rimproverò [e disse: voi non sapete da quale spirito provenite; il figlio dell'uomo non è venuto a perdere le anime degli uomini, bensì a salvarle]» (*N.d.T.*)].

suppone la ricezione dello Spirito nei propri entusiasti destinatari<sup>7</sup>. Egli non ha alcun dubbio al riguardo né, evidentemente, ne hanno essi. Così come egli rivendica di aver ricevuto lo Spirito del Signore, i Corinzi rivendicano la medesima cosa per se stessi. Affinché i destinatari della lettera potessero riconoscere il Crocifisso come il Signore, bisognava, senza dubbio, che essi avessero ricevuto lo Spirito del Signore (1 Cor 2,12) – e non un altro spirito – e si lasciassero guidare da lui nel proprio «dire» (cf. 6,17). In tal caso, però, secondo Paolo, essi non avrebbero potuto fare altro che procedere insieme con lui e riconoscere in Gesù crocifisso il Signore (2,10s.).

La circolarità dell'argomentazione di Paolo salta agli occhi. L'affermazione che il Crocifisso è il Signore e non un maledetto – cioè l'affermazione della divinità di Gesù – diventa il criterio decisivo, in base al quale si può riconoscere un discorso come proveniente dallo Spirito *di Dio*. Solo chi afferma che il Crocifisso è il Signore parla sotto l'azione dello Spirito santo. D'altra parte, si può anche dire che solo nello Spirito santo il Crocifisso può essere riconosciuto come il Signore. Solo nello Spirito santo può essere portata la prova della veridicità dell'affermazione che il Crocifisso è il Signore. Solo in lui l'affermazione diventa conoscenza. Per poter riconoscere la verità di Gesù nello Spirito, bisogna aver ricevuto lo Spirito *di Dio* – e non un qualche altro spirito. Il riconoscimento del fatto che è lo Spirito di Dio quello che si è ricevuto – e non un qualche altro spirito – presuppone, però, a propria volta l'affermazione che «Gesù è il Signore». In altre parole, la prova che lo Spirito, sotto l'azione del quale uno parla, è lo Spirito di Dio dipende dall'affermazione che si riconosca il Crocifisso come Signore. E la prova che il Crocifisso è il Signore dipende dal fatto che si riconosca lo Spirito ricevuto come Spirito di Dio. Paolo presuppone, quindi, l'identità dello Spirito ricevuto come una cosa che dovrebbe prima essere dimostrata attraverso l'identità del Crocifisso e viceversa.

Nella situazione concreta, Paolo ha potuto dissimulare la circolarità della propria argomentazione<sup>8</sup>, perché gli stessi Corinzi erano fermamente convinti di aver ricevuto lo Spirito di Dio. Tuttavia, la sfida ermeneutica costituita da un'interpretazione normativa di 1 Cor 12,3 è evidente. Essa è grande almeno quanto la sfida pneumatologica costituita dalla dimostrazione che questo criterio è plausibilmente radicato nel messaggio del Crocifisso. Entrambe le sfide devono essere affrontate.

<sup>7</sup> Cf. SCHERER, *Geistreiche Argumente*, cit., 95-100, 260.

<sup>8</sup> Anche Christian Danz rimane vincolato a questa circolarità nel proprio innovativo e utile profilo religioso-teologico di pneumatologia. Cf. C. DANZ, *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*, Tübingen 2019.

Paolo colloca il proprio giudizio nell'introduzione ai capitoli 12–14 della *Prima lettera ai Corinzi*, nei quali descrive i carismi che sono presenti nella comunità e sono in conflitto tra loro. Esso serve, quindi, come parametro per giudicare i carismi. Se qualcuno afferma che «Gesù è maledetto», non parla secondo lo Spirito di Dio. Solo chi afferma che «Gesù è il Signore» può rivendicare di aver ricevuto lo Spirito di Dio e di parlare nello Spirito di Dio. Paolo impegna così i membri della comunità ad attenersi a un denominatore comune. Ottenuto il consenso dei Corinzi, il suo giudizio avrebbe raggiunto il proprio scopo. Nel «contesto comunicativo originario»<sup>9</sup> della lettera alla comunità di Corinto, si potrebbe riconoscere al discorso di Paolo – malgrado la circolarità dell'argomentazione – una giustificazione ipotetica, limitata alla situazione.

Tuttavia, la pretesa collegata al giudizio di Paolo va al di là dello scopo situazionale. La formulazione «Nessuno può dire...» indica inequivocabilmente che non si tratta solo di un giudizio ipotetico, bensì piuttosto di un giudizio categorico. Ciò che Paolo ha presupposto nei propri destinatari, per poter riconoscere la divinità del Crocifisso, ossia che essi, nei racconti della passione di Gesù sulla croce, abbiano percepito lo Spirito di Dio e che i destinatari della sua lettera partano, come lui, dalla convinzione di aver ricevuto lo Spirito santo, dovrebbe potersi ricostruire al di là del contesto comunicativo originario, in modo tale che il giudizio paolino ottenga la validità universale rivendicata dall'Apostolo delle genti mediante la formulazione «Nessuno può dire...».

A causa dei suoi presupposti legati alla situazione concreta e della sua circolarità, la spiegazione paolina della connessione tra la conoscenza cristologica e le condizioni pneumatologiche che la rendono possibile non è evidente. La sua evidenza dovrebbe poter essere dimostrata praticamente, attraverso la percezione dello Spirito di Dio non solo nella condotta di vita di Gesù, ma anche nella sua Passione in croce: questa, al di fuori del contesto comunicativo originario, è la sfida pneumatologica; d'altra parte, poiché la divinità del Crocifisso può essere riconosciuta solo attraverso lo Spirito di Dio, nel soggetto umano che la riconosce dovrebbe essere presupposta la possibilità di accedere allo Spirito di Dio. In questo consiste il problema ermeneutico.

<sup>9</sup> SCHERER, *Geistreiche Argumente*, cit., 9. Secondo Scherer, il concetto di *pneûma* serve da «elemento costruttivo in un processo di costruzione della realtà e formazione di gruppi nelle comunità cristiane» (*ibid.*, 24).

I Corinzi non hanno visto né la sfida pneumatologica, né il problema ermeneutico. Sì, essi si sono fidati dell'autorità di Paolo e della plausibilità del suo giudizio, tanto quanto Paolo, rivolgendosi ai destinatari della propria lettera, si è affidato al consenso che fondava l'identità comune.

La confessione cristologica di Paolo – nonostante gli apparentemente inevitabili problemi pneumatologici e la circolarità ermeneutica – può, al di fuori della situazione concreta della comunità paolina, essere considerata come *fattualmente* appropriata ed *epistemologicamente* fondata? Arrivati a questo punto, né un'irrazionale audacia nella fede, né una carente consapevolezza dei problemi o la fede nell'autorità che crea identità; né il riferimento alla croce come scandalo permanente, né l'entusiasmo spirituale o il ritrarsi nella situazione carismatica originaria della comunità, possono, credo, essere d'aiuto. Sono necessari buoni argomenti.

Per poter dimostrare nell'attuale contesto comunicativo la realtà dello Spirito di Dio nella passione di Gesù come appropriata alla logica dei fatti, è necessario dimostrare con metodo biblico-teologico che l'evento della croce – come conseguenza della *prassi* di vita di Gesù, del suo parlare, agire e comportarsi – è stato segnato dallo Spirito santo. In questo consiste la sfida pneumatologica. «Da quale spirito» provenga Gesù di Nazaret dev'essere percepibile in *tutte* le fasi della sua vita. Gli evangelisti ne parlano. Essi sono primariamente interessati alla prassi di Gesù. Di questa fanno parte l'origine di Gesù, la sua predicazione, le sue azioni e la sua Passione, il suo futuro. Di quale spirito recano l'impronta?

Paolo conosce uno stile di vita conforme allo Spirito, *katá pneûma*. Esso è in linea di principio possibile per tutte le persone. Secondo Paolo, lo Spirito sotto l'azione del quale le persone agiscono può essere colto nella loro condotta di vita (cf. *Gal* 5,16-25; *Rm* 6,10; 8,4.11). Paolo nomina dei criteri. Secondo lui, Dio è presente là dove si parla nella speranza, con franchezza e senza veli (2 *Cor* 3,12-16). È presente, dove le persone vivono e agiscono nel suo Spirito e dove c'è «giustizia, pace e gioia nello Spirito santo» (*Rm* 14,17). Ci si può agganciare a queste indicazioni. Bisognerebbe dimostrare che Gesù di Nazaret – come anche altre persone – ha vissuto la propria vita *katá pneûma*. Il fatto che Gesù sia vissuto sotto l'azione dello Spirito può essere visto come indizio della presenza di Dio nella vita e nella Passione di Gesù.

La *ricezione* dello Spirito, in virtù della quale si afferma come certa la presenza di Dio nel Crocifisso, presuppone, dal punto di vista epistemologico, la possibilità di un accesso al divino. Nel dare la prova razionale di questa possibilità consiste il problema ermeneutico. La ricezione dello Spirito presupposta da Paolo dovrebbe essere ricostruita antropologica-

mente. La ricostruzione potrebbe essere fatta – questa è la mia ipotesi di lavoro – dimostrando le condizioni di possibilità della fiducia nella promessa di una fedeltà incondizionata. Speranza e libertà come condizioni di possibilità della *decisione pratica* di lasciarsi determinare nella propria condotta di vita dalla fiducia nella promessa di una fedeltà incondizionata. Nella condotta di vita, poi, la fiducia stessa dovrebbe confermare la propria validità come opzione sensata, per dare forma a un'esistenza *katá pneûma*. In base a tale dimostrazione, la certezza basata sulla speranza e sulla libertà potrebbe essere riformulata come certezza della fiducia nell'incondizionatezza della fedeltà.

Nonostante la figura della fiducia e il requisito della conferma della validità pongano limiti alla pretesa di validità rispetto a una certezza fondamentale assoluta, un'altra strada sembra difficilmente percorribile. L'opzione della certezza fondamentale assoluta si basa, per fondare l'argomento paolino, o su una comprensione metafisico-magica dell'*essere posseduti* dallo Spirito o su una comprensione elitaria del *possesso* soggettivo dello Spirito. Dal punto di vista teologico, sarebbe ben difficile giustificare entrambe queste posizioni; la comprensione metafisico-magica esclude la libertà. Non le si potrebbe dare l'assenso nemmeno nel caso in cui dovesse essere uno spirito buono a dominare l'umano – senza o contro l'insostituibile atto della libera autodeterminazione. La comprensione che dichiara il possesso dello Spirito esclude la speranza. Non le si potrebbe dare l'assenso nemmeno nel caso in cui non le fosse collegata alcuna pretesa di superiorità. L'incondizionatezza della fedeltà, in quanto garante della fiducia, rimane invece indisponibile.

## 2. L'oggetto della riflessione

Il confronto con la complessa costellazione appena descritta è l'oggetto delle riflessioni che seguono, con le quali vorrei presentare una dottrina dell'autorivelazione di Dio non dimentica dello Spirito, mediante la quale allo stesso tempo affrontare anche la tanto citata crisi di Dio nell'epoca moderna e contemporanea<sup>10</sup>. L'obiettivo è quello di elaborare e dimostrare

<sup>10</sup> Cf. per esempio J.B. METZ, *Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“*, in J.B. METZ – G.B. GINZEL – P. GLOTZ (edd.), *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76-92.



l'importanza costitutiva dello Spirito santo nell'evento e nella comprensione dell'autorivelazione di Dio.

Tale obiettivo, come detto, è collegato alla volontà di superare la crisi di Dio in epoca moderna e contemporanea. Se la via dello sviluppo di una dottrina della Trinità non dimentica dello Spirito possa essere all'altezza della pretesa di superare la crisi di Dio e possa esserlo forse anche meglio degli approcci – degni del massimo rispetto – che sono stati sviluppati a partire dalla preordinazione della pneumatologia alla cristologia nella teologia della grazia di Karl Rahner<sup>11</sup> e a partire dal teorema economico-salvifico dell'inversione trinitaria di Hans Urs von Balthasar – nomino come esempi l'approccio di Johann Baptist Metz, sensibile alla teodicea e critico rispetto alla trinitaria; l'approccio della teologia della croce di Jürgen Moltmann e di Eberhard Jüngel; quello di una teoria della libertà di Thomas Pröpper e quello fenomenologico di Josef Wohlmuth ed Erwin Dirscherl –, è lasciato al giudizio delle lettrici e dei lettori. Il presente profilo di una dottrina della Trinità non dimentica dello Spirito rappresenta una possibilità, biblicamente e teologicamente fondata e razionalmente giustificata, per la “comunicazione del Vangelo” dell'autocomunicazione di Dio in Gesù Cristo e nello Spirito santo, niente di più. Esso si ricollega all'ecclesiologia pneumatologica del 2013<sup>12</sup> e alla pneumatologia pratica del 2017<sup>13</sup>, in cui mi sono occupato del significato costitutivo dello Spirito santo nell'agire della chiesa e nell'agire umano.

<sup>11</sup> Più noto di questo mutamento di posizioni, intrapreso nel contributo di Rahner in *Mysterium salutis*, è diventato il suo equivalente antropologico, ossia la tesi, mirata all'esperienza interiore e rivestita in forma interrogativa, «che il cristiano del futuro o sarà un mistico o non esisterà affatto» (K. RAHNER, *Zur Spiritualität und Theologie der Pfarrseelsorge*, in ID., *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Zürich - Ein-siedeln - Köln 1980, 148-165, qui 161 [trad. it., *Sulla teologia e spiritualità della pastorale parrocchiale*, in ID., *Nuovi saggi VIII*, Edizioni Paoline, Roma 1982, 174-197, qui 191]).

<sup>12</sup> M. BÖHNKE, *Kirche in der Glaubenskrisse. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts*, Freiburg i. Br. 2013.

<sup>13</sup> ID., *Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie*, Freiburg i. Br. 2017 [trad. it., *Lo Spirito santo nell'agire umano. Per una pneumatologia pratica*, Queriniana, Brescia 2019].