

IL SILENZIO CASTO E FECONDO DI DIO: LO SPIRITO SANTO

FRANCESCO LAMBIASI

L'amara metafora tracciata da Beckett, in *Aspettando Godot*, per significare la condizione umana, è una delle parabole più trasparenti, e insieme più desolate, della paralisi dell'umanità post-moderna, bloccata dall'incomunicabilità più assurda, dopo il diluvio di tante parole logore e smarrite. Rianchiamo alla scena del dramma di Beckett: contro l'orizzonte vuoto e sconfinato si staglia un albero quasi secco e lì accanto due poveracci, Vladimiro ed Estregone, occupati a scambiarsi brandelli di discussioni su una rapa, sulla melodia di una canzoncina, su una vecchia scarpa, discussioni che non hanno né capo né coda, per cui i due sono tentati di andarsene, di abbandonare la scena, di sparire. Ma quando sembra che stiano per andarsene, si ricordano di Godot e della sua promessa di venire; questa attesa costringe i due ad aspettare. Essi non sanno chi sia esattamente questo Godot, e non sanno neppure quando precisamente verrà. Uno pensa che verrà di sabato, ma non sa di quale sabato si tratti. E così, con un'enorme voglia di andarsene, i due poveracci ammazzano il tempo come possono. Infine, disperati, gridano: andiamocene, andiamocene! Ma rimangono lì sulla scena, come inchiodati.

Il mondo contemporaneo appare segnato da una contraddizione paralizzante: sperimentiamo da una parte un bisogno prepotente di comunione, dall'altra l'esperienza frustrante di quel male oscuro che è l'incomunicabilità. Mai come oggi è stata così forte, avvertita e diffusa la fame di vivere relazioni di prossimità amicale, mai come oggi si sono avuti tanti mezzi e

tante possibilità di soddisfare questa fame; ma mai come oggi l'uomo si è sentito come rinchiuso in un immenso carcere, bloccato da una collettiva incapacità di realizzare una comunione piena e appagante. Il fenomeno dei mass-media è emblematico: fatti per facilitare e intensificare la comunicazione, sembrano in realtà riflettere una umanità immersa in un « immenso acquitrino delle parole inutili in cui ogni rana butta fuori della voce senza mai ascoltare quella degli altri, e la radio, la televisione e i giornali e i juke-box ci riversano nelle orecchie questo immenso gracidio sociale a torrenti, a oceani » (Claudel).

Leggendo di Vladimiro ed Estregone, viene in mente un'altra coppia: Abramo e Sara. Anche Abramo e Sara sono, all'origine, come la coppia di Beckett: condannati alla sterilità, segnati dalla morte; ma viene detto loro dalla Voce di « uscire », di camminare in avanti, anche senza sapere dove andare (Gn 12,1-4; Ebr 11,8). Dunque è possibile leggere l'attuale situazione di incertezza e di squilibrio, aperti alla speranza; anzi cogliere proprio nei segni di frammentazione e di disgregazione del nostro tempo delle occasioni propizie in cui decifrare i segnali lancinanti di una possibile rinascita. Il pessimismo non è lo stile dei credenti. E il Papa a ricordarcelo: « Dalle tinte fosche della civiltà materialistica e, in particolare, da quei *segni di morte*, che si moltiplicano nel quadro socio-logico-storico in cui essa si è attuata, non sale forse una nuova invocazione, più o meno consapevole, allo Spirito che dà la vita? » (*Dom. et Viv.* 57).

Siamo così ricondotti a parlare di quello che Bouyer chiama « il problema principale per la teologia »¹ e cioè dello Spirito Santo. Ma è possibile parlare dello Spirito? Di fronte a lui il teologo si trova in una tensione lacerante: dello Spirito è « impossibile parlare, impossibile tacere »². Impossibile parlare: come dire della sua luminosa profondità, del suo splendente silenzio, del suo abisso di grandezza? Lo Spirito sta lì

¹ L. BOUYER, *Il Consolatore*, Roma 1983, p. 16.

² K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Milano 1974, p. 654.

a ricordarci più imperiosamente che Dio è il mistero. Eppure è impossibile tacere di lui: « Inaccessibile per natura, egli si lascia comprendere a causa della sua bontà »³. Il mondo certo, lo ignora (Gv 14,17); l'uomo « naturale » (*animalis*) non lo comprende, eppure guai a tacere di lui: « sventurati coloro che tacciono di Te, poiché sono muti ciarlieri! »⁴. Ma allora « la grazia dello Spirito è davvero necessaria se vogliamo trattare dello Spirito santo: non perché possiamo parlare adeguatamente di lui, cosa questa impossibile, ma perché possiamo attraversare questa materia senza danno »⁵.

UNO SPIRITO TOTALMENTE-ALTRO

Ma di quale Spirito stiamo parlando?

Si provi ad aprire un vocabolario alla voce « spirito ». Il nuovo Zingarelli cita almeno diciassette significati diversi: lo s. del risorgimento, della foresta, del soldato, di contraddizione ecc. Questo « spirito » dai mille volti e dalle mille funzioni sembra dar ragione a Karl Gutzkow: « Spirito è un camaleonte o uno di quei pesci strani e delicati dell'antichità che, stuzzicato e molestato, assumeva cento colori diversi »⁶.

Dopo venticinque secoli di filosofia quasi esclusivamente idealista, il pensiero occidentale dovrebbe saper dire ormai che cosa è lo Spirito. Sta di fatto che la nostra filosofia ha raccolto come eredità la nozione dello Spirito greco più che lo Spirito biblico. Ora, oltre il contatto semantico tra il senso primario di *pneuma* e quello fondamentale di *ruach*, e cioè soffio, vento, sembra difficile poter andare. Il *pneuma* greco è energia impersonale (è sempre un neutro!) e immanente: è sostanza aerea, ma sempre materiale, che anima la vita e il

³ BASILIO DI CESAREA, *De Spir. S.*, 9.

⁴ « *Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt* »: S. AGOSTINO, *Confessiones*, I, 4, 4.

⁵ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Cat.* 16,1.

⁶ Citato in W. KASPER - G. SAUTER, *La chiesa luogo dello Spirito*, Brescia 1980, p. 77.

mondo (si pensi al *pneuma* « anima mundi » del panteismo stoico). Ma c'è di più: la scoperta e l'esplorazione del mondo dello spirito sono costantemente condotte dal pensiero greco nell'orizzonte della sola ragione, di una ragione che è insaziata ricerca della tranquillità, dell'immobilità, della coerenza, dell'armonia; in breve, di ciò che è « uno e sempre identico ». Il mondo della differenza e della sofferenza, non potendo essere controllato nei recinti sicuri delle mappe metafisiche, è semplicemente negato: il corpo, microcosmo del sensibile e del divenire, causa di lacerazione e di morte, è considerato maledetto. Lo stesso termine « spirito » viene così progressivamente a depotenziarsi fino ad indicare semplicemente « immaterialità », con una inflessione di astrattezza e di evanescenza. È vero che nella filosofia moderna lo spirito è la categoria onnicomprensiva del reale (tutta la realtà è manifestazione dello spirito), ma si conosce l'esito della filosofia dello spirito che finisce per sfociare ben presto nel materialismo e nel determinismo dove al contrario è lo spirito la sovrastruttura del reale, fino a rovesciarsi nel nichilismo che vede in ogni idea o ideale una maschera ideologica per coprire interessi individuali o collettivi.

Lo Spirito biblico è diverso: è « come un torrente che straripa » (Is 30,28), è forza traboccante che procede da Dio e stabilisce una relazione tra il finito e l'Infinito; deriva dall'alto, ma è come calamitato dalla carne: nel mito di Er (*Rep.* X), disgustato dai rischi dell'incarnazione, Ulisse sceglie la vita più tranquilla e pacifica possibile. Cristo invece sceglie gratuitamente l'incarnazione che lo conduce alla croce per amore.

Trascendente, ma non evanescente; immateriale, ma non impassibile, lo spirito non è il « sole pallido, diffuso, senza tempo della ragione illuminata »⁷, è la forza creatrice e vivificante di Dio, è la forza motrice della storia. S. Tommaso ama sottolineare questo aspetto dello Spirito come energia potente e iniziativa irresistibile, ricordando come il termine stes-

⁷ H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della chiesa*, Brescia 1968, p. 149.

so di « spirito » indichi movimento, impulso⁸. È quanto ribadiva il card. Daniélou: « Quando parliamo di "spirito", quando diciamo che 'Dio è spirito', che cosa vogliamo dire? Parliamo greco o ebraico? Se parliamo greco, diciamo che Dio è immateriale ecc. Se parliamo ebraico, diciamo che Dio è un uragano, una tempesta, una potenza irresistibile. Da ciò tutte le ambiguità quando si parla di spiritualità. La spiritualità consiste nel diventare immateriali o nell'essere animati dallo Spirito santo? »⁹.

IL SOFFIO DELLA PAROLA

Non è difficile ripercorrere in diagonale tutta la Bibbia e comporre un dossier di testimonianze sul rapporto Spirito-Parola. Lo esamineremo tra poco. Ma prima pare più opportuno andare al centro della storia salvifica, all'evento pasquale: il vero punto di partenza per una teologia che voglia dirsi cristiana non può che essere il Cristo morto e risorto, pena lo scadimento della teologia a speculazione filosofica sulla divinità o a rivestimento più o meno colorito di elucubrazioni razionali sulla religione.

È sulla croce che Gesù porta a compimento l'« esegesi » del Padre (cfr. Gv 1,18). Finora egli ha rivelato con parole e gesti il nome del Padre suo; ora, per narrare « *usque in finem* » come Dio ha amato il mondo, la Parola di Dio si lascia consumare fino al silenzio della non-parola: l'ultima espressione del crocifisso è un grido inarticolato e il suo estremo respiro diventa una consegna d'amore: al Padre (Lc 23,46), ai fratelli (Gv 15,13).

Nell'icona martoriata di quel corpo esangue, attraverso il silenzio di quel cuore squarciato, quanto restava ancora da sa-

⁸ S. Tt. I, q. 36, a.l.: « *Nomen spiritus impulsionem quamdam et motionem significare videtur* ».

⁹ J. DANIELOU, *L'horizon patristique*, cit. in Y.-M. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, I, Brescia 1981, p. 18.

pere circa i segreti più intimi del cuore di Dio, ci è stato detto e attestato: « Da questo abbiamo conosciuto l'amore... » (IGv 3,16). Nel dono silenzioso dello Spirito la parola di Dio si è consegnata tutta intera agli uomini. « Il tempo della morte e del silenzio diventa la suprema espressione dell'amore offerto all'umanità »¹⁰. « Fin dall'inizio del mondo (Gesù) fece risuonare nei suoi membri redenti una sola voce, che gradualmente intensificò il suono finché raggiunse la più alta tonalità in Lui stesso, allorché Egli rimise al Padre il suo Spirito. (...) Dopo che questa voce per il corso di interi secoli era andata crescendo... alla fine assunse forma d'uomo e al termine di una lunga serie di modulazioni, formate da insegnamenti e miracoli, che ci dovevano mostrare come tra tutte le cose terribili la più terribile doveva esser scelta dall'amore, la morte sensibile: emise un gran grido e si spense »¹¹.

Ma può la morte inghiottire la Parola? Sì, ma finendo per cambiare di segno, perché è vero che « forte come la morte è l'amore » (Ct 8,6), ma la morte del figlio di Dio scelta per amore, diventa per la potenza dello Spirito, la morte della morte: « grazie al suo Spirito che non poteva morire, (Gesù) uccise la morte che uccideva l'uomo »¹². Se il venerdì santo la Parola si era spenta nel gran gemito inesprimibile e nel silenzio dell'ultimo Soffio, ora, nel cuore della notte di Pasqua è il Soffio che ridà vita alla Parola: Cristo, « messo a morte nella carne, ma reso vivo nello Spirito » (1Pt 3,18) diviene « spirito datore di vita » (1Cor 15,45); ai suoi riuniti la sera di Pasqua, Gesù alita e dona lo Spirito (Gv 20,22): come nella prima creazione Dio aveva alitato nell'uomo uno spirito di vita (cfr. Gn 2,7 LXX), così ora il risorto, nel momento della nuova creazione, porta agli apostoli lo Spirito santo mostrando le mani e il costato, « quasi attraverso le ferite della sua crocifissione » (*Dom. et Viv. 24*).

¹⁰ H.U. VON BALTHASAR, « Dieu a parlé un langage d'homme », in *Parole de Dieu et liturgie*, Paris 1958, p. 90.

¹¹ NICCOLÒ CUSANO, *Excit.* 1,3.

¹² MELITONE, *Sulla Pasqua*, 66.

Così, contemplando il crocifisso-risorto, possiamo dire con il Damasceno che « noi abbiamo appreso che lo Spirito è colui che accompagna la parola »¹³.

La vicenda pasquale può essere dunque siglata nel circuito di un dialogo d'amore: se l'ultima parola del Figlio nell'atto della morte è *Abba* (cfr. Lc 23,34), nel mattino di pasqua la prima parola con cui il Padre risuscita il Figlio, come rigenerandolo, è « Figlio mio sei tu, io oggi ti ho generato » (At 13,33). Ora, è nello Spirito che si svolge questo dialogo d'amore: egli è il soffio della voce del Padre che eternamente dice al Verbo « Figlio mio! »; è il soffio della voce del Figlio che eternamente invoca il Padre e dice « Abbà! », ma lo Spirito stesso non ha una parola sua, non dice « io ». Egli è il silenzio della pienezza e della profondità.

Dal dialogo pasquale si può salire a ritroso e vedere come tutta la vicenda di Gesù si svolge nella presenza silenziosa e amorevole dello Spirito: si pensi al battesimo, dove il Figlio compie la scelta del servo obbediente e, mentre lo Spirito scende come colomba, il Padre proclama: « Tu sei il Figlio mio prediletto, in te mi sono compiaciuto » (Mc 1,11). S. Ignazio di Antiochia va ancora più indietro e partendo dall'incarnazione, riassume in tre eventi gravidi di silenzio tutta la storia pre-pasquale: « Al principe di questo mondo rimase nascosta la verginità di Maria e anche il suo parto, e così pure la morte del Signore. Sono questi i tre misteri dall'alta voce che si sono compiuti nella quiete silente (*hēsukia*) di Dio »¹⁴.

Tutto questo — dice Paolo — è « la rivelazione di un mistero avvolto di silenzio (*sesighēmenou*) nei secoli eterni » (Rm 16,25; cfr. Ef 3,9), un mistero che « non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni, come al presente è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti *per mezzo dello Spirito* » (Ef 3,5).

Si può così risalire fino all'*incipit* assoluto, quando, prima ancora che l'uomo potesse sentire la parola, « la Parola

¹³ *De fide orth.* I,7.

¹⁴ IGNAZIO ANT., *Ad. Eph.* 19,1.

era presso Dio » (Gv 1,1), lui, il Figlio Gesù Cristo, il « Verbo eterno procedente dal silenzio »¹⁵.

Con espressione balenante S. Giovanni della Croce riassume: « Una parola ha detto il Padre, che è suo Figlio, e questa dice sempre in eterno silenzio, e in silenzio deve essere ascoltata dall'anima »¹⁶.

LO SPIRITO COME «EKSTASIS»

È possibile balbettare qualcosa di più sulla stupefacente meraviglia di questo misterioso Silenzio? Alla luce della rivelazione e della tradizione, sia orientale che occidentale, la teologia si avvicina in atteggiamento adorante alla nube luminosa dello Spirito con l'aiuto di tre povere parole: *estasi*, *kenosi*, *sintesi*.

Il carattere estatico (*ek-stasis*: uscir-fuori-di-sé) della persona e dell'opera dello Spirito è già incluso nel suo nome (*ruach*, *pneuma*) che sta ad indicare una dimensione essenzialmente dinamica, qualcosa che esce e si muove: è vento che non sai di dove viene e dove va, è respiro che ti strappa da te e ti decentra, è fuoco e burrasca, profumo che si espande, bellezza radiosa e raggiante.

La rivelazione collega sempre lo Spirito all'intervento di Dio, fuori di sé, nella storia, sia nell'antica che nella nuova economia. Già nella prima creazione la Parola e lo Spirito agiscono insieme: il planare silenzioso della *ruach* sull'abisso primordiale (Gn 1,2) si accompagna alla parola creatrice e feconda: « Dio disse... e la luce fu » (Gn 1,3). Contemplando la suggestiva scena del creato, il salmista canterà: « Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni

¹⁵ Id., *Ad Magn.* 8,2.

¹⁶ S. JUAN DE LA CRUZ, *Mass.* 21, in *Dichos de luz y amor*, n. 99, in *Obras de San Juan de la Cruz*, a cura di M. DEL NIÑO JESUS e L. RUANO, Madrid 1978, p. 417.

loro schiera » (Sal 33,6; cfr. anche Gb 33,4). E allo sguardo trasognato di un altro salmista tutto il cosmo appariva sospeso a questo soffio vivificante: « Se nascondi il tuo volto, vengono meno, togli loro il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra » (Sal 104,29-30). « L'atto creatore è già una pentecoste, una prima, permanente effusione dello Spirito di vita »¹⁷.

Ma il campo privilegiato dello Spirito, più che il creato, è la storia: egli scende sulle guide del popolo (Gdc 3,10; 6,34; 13,25; 1Sam 16,13), sui profeti (Ez 3,12; Ne 9,30; Zc 7,12), sul messia (Is 11,1-4; 42,1ss; 61,1ss), su Maria (Lc 1,35), su Gesù (Mc 1,10), sugli apostoli (At 2,4), sui credenti (Gal 4,6).

« Amore che costruisce fisicamente l'Universo »¹⁸, lo Spirito « presente e, in certo senso, immanente » (*Dom. et Viv.* 24) in tutto il mondo, promuove dal di dentro la storia facendola lievitare verso l'avvento di Gesù fino a quella che un Padre chiama « l'estasi della croce », da cui è nata la nuova Eva¹⁹; fino alla Chiesa che, appunto in quanto creatura dello Spirito è realtà relazionale, ek-statica; fino al punto Omega, facendo passare « tutta la linfa del mondo in uno sforzo verso la divina Trinità »²⁰.

L'aprirsi estatico di Dio nella creazione e nella storia della salvezza ha il suo fondamento specifico nell'aprirsi sovrabbondante del Padre e del Figlio, nella processione eterna dello Spirito. « È il traboccare *ad extra* dell'*extasis ad intra* del Padre e del Figlio, che costituisce il mistero proprio dello Spirito »²¹. Lo Spirito è il dono ipostatizzato che il Padre e il Figlio si fanno reciprocamente: « si può dire che nello Spirito santo la vita intima del Dio uno e trino si fa tutta dono, scam-

¹⁷ F.-X. DURRWELL, *L'Esprit saint de Dieu*, Paris 1983, p. 30.

¹⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Esquisse d'un univers personnel*, (1936) in *Id.*, *Oeuvres*, Paris 1955-1965, VI, p. 90.

¹⁹ METODIO D'OLIMPO, *Simposio delle dieci vergini*, 3,8.

²⁰ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Mon univers*, (1924), in *Id.*, *Oeuvres*, IX, p. 90

²¹ C. NIGRO, *Paradosso e kenosi dello Spirito*, in *Credo in Spiritum Sanctum*, II, Città del Vaticano 1983, p. 957.

bio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito santo Dio 'esiste' a modo di dono. È lo Spirito santo l'espressione personale di un tale donarsi, di questo essere-amore » (*Dom. et Viv.* 10).

L'amore tra il Padre e il Figlio non è come quello tra due creature che amandosi si compiacciono l'una dell'altra e quindi si arricchiscono scambievolmente, perfezionandosi ognuna in se stessa; in Dio non si dà nessun profitto, nessun ritorno verso se stesso. Il Padre e il Figlio, amandosi, si distaccano completamente da se stessi e fanno diventare il loro dono d'amore una Persona distinta da essi. È per questo che, anche al di fuori di sé, Dio si comunica attraverso l'apertura dello Spirito santo, suscitando l'« altro-da-sé », e anche questa è un'estasi d'amore: Dio si apre ed esce da sé non come la creatura; questa si apre per mancanza di essere, Dio per sovrabbondanza di vita; la creatura per superare il limite del suo essere, Dio per comunicare il suo essere senza limite; la creatura per una libertà carente, Dio per una libertà inesauribile ed eccedente. L'andare oltre-se-stesso dello Spirito non è dunque necessità, ma grazia, puro dono, ben diverso da quell'illusorio uscire da sé, tipico del narcisismo mendace che è in realtà un ripiegare monotono e geloso sul proprio impenetrabile io.

Estasi radicale e totalmente disinteressata, lo Spirito fa uscire Dio verso l'uomo dando a Dio una carne umana (incarnazione), e fa uscire l'uomo incontro a Dio dando all'uomo uno spirito divino (divinizzazione). In Gesù lo Spirito fa incontrare Dio e l'uomo in modo ipostatico; il Cristo è il volto divino dell'uomo e il volto umano di Dio: « Il Verbo e il Figlio del Padre unito alla carne, è divenuto carne, uomo completo, perché gli uomini uniti allo Spirito, diventassero un solo Spirito. Egli è Dio portatore della carne (*sarkoforos*) e noi uomini portatori dello Spirito (*pneumatoforo*) »²².

²² ATANASIO, *De incarnatione Verbi et contra Arianos*, 8.

LO SPIRITO COME «KENOSIS»

A differenza dell'uomo che si trascende elevandosi, Dio si trascende abbassandosi; come Gesù è il Verbo che spoglia se stesso, svuotandosi della sua gloria divina (*kenosis*, dal greco *kenoō*, vuotare: cfr. Fil 2,6-11), anche lo Spirito si rivela nascondendosi: l'estasi dello Spirito è la sua kenosi.

È, questa, la debolezza dell'amore: mentre l'egoismo narcisista è un amarsi possedendo, l'amore vero è un perdersi donando: « Se il chicco di grano... » (Gv 12,24). L'estasi dello Spirito sta lì a dire che si è persona solo nella misura in cui si va al di là di se stessi, si è in sé solo quando ci si apre all'altro da sé: « Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà... » (Mc 8,35).

Nell'abisso senza fondo del Dio trinitario lo Spirito santo appare come la Persona che non ha nemmeno un nome proprio. Già S. Agostino aveva rimarcato questa « anonimia » dello spirito; anche per S. Tommaso la processione dello Spirito è « innominata », « non ha un nome proprio »²³. Anzi, tentando di avvicinarci alla soglia del mistero, si può dire che nel suo « essere-per » lo Spirito osa spingersi fino al punto da sembrare quasi di perdere il suo carattere ipostatico, rasentando la « impersonalità »: « la sua ipostasi sembra essere una anipostasi »²⁴. « Egli è la fecondità divina eppure nessuna Persona procede da lui. Egli è la chiave che apre Dio, ma è il Figlio che è generato e che si incarna, ed è all'immagine del Figlio che il mondo è creato. Lo Spirito è la rivelazione del Padre e del Figlio, ma lui stesso rimane indicibile »²⁵.

Anche nella vicenda della comunicazione salvifica lo Spirito vive una continua, irreversibile kenosi. Nell'AT egli si rivela come lo spirito e la forza di Dio, e sempre attraverso im-

²³ AGOSTINO, *De Trin.* V,12,13: « *Non ei videtur vicissim respondere vocabulum eius ad quem refertur* »; per S. TOMMASO, cfr. S. Th. I, q. 36, a.1c; q. 40, a.4c; *Comp. Theol.* 59.

²⁴ S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1987, pp. 483 e 569-592.

²⁵ DURRWELL, *L'Esprit saint de Dieu*, p. 171.

magini impersonali (soffio, acqua, fuoco), ma non come una persona. Nel NT ci è rivelata la kenosi del Figlio nell'incarnazione e la kenosi dello Spirito nella pentecoste: nel Figlio la divinità è nascosta dietro l'umanità, nello Spirito è la persona che è nascosta dietro la divinità. Fino alla parusia, lo Spirito santo prolunga la kenosi del Cristo, adattandosi alla misura in cui il mondo può riceverlo con la sua impotenza di creatura decaduta: è il « trattenersi » dell'amore in nome dell'amore, è l'onnipotenza che riprende se stessa per rispettare fino in fondo la libertà finita e ferita della creatura²⁶.

Fino alla fine lo Spirito continua ad operare nel segno di questa umile, gratuita *condescendentia*: egli è il soffio dell'ispirazione che fa risuonare tra gli uomini la parola eterna del Padre e del Figlio, è la potenza dell'incarnazione che si nasconde dietro Gesù, è l'amore invisibile e la verità discreta che si cela dietro la Chiesa. Mai egli ritorna su se stesso, ma è sempre orientato verso il Cristo integrando in lui i fedeli (possedere lo Spirito significa appartenere al Cristo: cfr. Rm 8,9), è sempre rivolto al Padre procurandogli dei figli (cfr. Rm 8,16.26; Gal 4,6). Egli ci guida a confessare la fede non innanzitutto in se stesso, ma in Gesù che è « il Signore » (1Cor 12,3); egli agisce in noi, ma in modo che spesso la nostra azione sembra esclusivamente nostra; egli è presente nell'opera dei pastori, ma con infinita discrezione (cfr. At 15,28: « Abbiamo deciso lo Spirito santo e noi... »); egli si adatta a noi facendoci dei santi, ma ad immagine del Figlio; egli abita in noi, ma senza farci uscire da noi e sostituirsi al nostro io, anzi

²⁶ BULGAKOV, *Il Paraclito*, p. 584s.: « L'amore preferisce attenersi ad una rivelazione di sé incompleta, per non infrangere con la sua forza incoercibile la forma dell'essere creato, annientando il suo ritmo interiore e la sua libertà. (...) E questo ritegno, questo trattenersi dall'agire, in una parola questa *kenosis* dello Spirito santo è l'amore dell'amore sacrificante se stesso ». Per il tema dell'onnipotenza di Dio che per dar origine all'indipendenza della creatura « riprende se stessa », cfr. S. KIERKEGAARD, *Diario*, Brescia 1962, n. 1017, 512: « La bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve ».

facendoci essere ancora di più noi stessi; egli rimane silenziosamente presente anche in coloro che lo rifiutano; egli è il perdono (cfr. Gv 20,23), in cui Dio si dà, per così dire, a fondo perduto. È il sommo vertice dell'amore divino: nello Spirito, per dirla con Bonhoeffer, Dio nega l'autoaffermazione per affermare la vita dell'uomo²⁷.

Ecco l'opera dello Spirito santo fino alla parusia: un lavoro nell'anonimato, una parola nel nascondimento; egli non dice nulla di proprio, perché non parla da sé e prende sempre da Gesù e pensa solo a glorificare Gesù (Gv 16,13-15): è fino in fondo « lo Sconosciuto al di là del Verbo »²⁸. Nella parusia, quando il Padre sarà « tutto in tutti » (1Cor 15,28) egli sarà la luce sfolgorante, ma per illuminare il volto di Cristo e dei santi: « È allora che questa persona divina sconosciuta, che non ha la sua immagine in un'altra ipostasi, si manifesterà nelle persone deificate: la sua immagine sarà la moltitudine dei santi »²⁹.

LO SPIRITO COME « SYN-THESIS »

Non va qui inteso il concetto di « sintesi » nel senso hegeliano del termine, come unità degli opposti, in cui il Padre sarebbe la tesi, il Figlio l'antitesi, lo Spirito la sintesi. Diamo al termine « sintesi » il suo senso originario di unità nella pluralità.

È stato S. Agostino ad elaborare in modo sistematico l'interpretazione dello Spirito-*caritas-communio-donum*: la terza Persona è « la somma carità che unisce ambedue le Persone e noi in dipendenza di loro »³⁰. La patristica greca ha sviluppato

²⁷ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Milano 1969, pp. 264-268, 278.

²⁸ VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*, Brescia 1983, pp. 91ss.

²⁹ V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, p. 165.

³⁰ « *Summa caritas utrumque coniungens nosque subiungens* »: *De Trin.* VII,3,6.

il tema dello Spirito come *telos, teleiōsis*, compimento e perfezionamento nella Trinità: « Lo Spirito santo si collega al Padre 'uno' per mezzo del Figlio 'uno' e con se stesso completa la magnifica e beata Trinità »³¹. « Che divinità è se non è completa?... Le manca qualcosa se non ha la santità. E come l'avrebbe se non avesse lo Spirito santo? »³². « Ogni azione esce dal Padre, progredisce nel Figlio e si perfeziona (*teleioutai*) nello Spirito santo »³³.

Abbiamo detto « sintesi », ma forse il termine più appropriato per mettere in luce la dimensione unitiva dello Spirito è *perichōrēsis*, movimento in cerchio, tradotto dai latini con *circumincessio*, cammino circolare, o *circuminsessio*, penetrazione reciproca: non la reciprocità chiusa del morboso possesso reciproco è lo Spirito, ma l'aperta, trasparente correlazione effusiva del dono liberamente offerto e gratuitamente accolto. Nello Spirito si realizza la struggente aspirazione di quanti si amano: uscire totalmente da sé per perdersi in un *noi* concreto e vivente. Infatti, non appena il Padre generando il Verbo si pone di fronte a lui come una persona di fronte all'altra, simultaneamente la dualità della relazione viene superata nella « sintesi » dell'unità totale, lo Spirito santo, « una Persona in due Persone »³⁴.

Unità potente e calamitante, lo Spirito trascina tutto il cosmo nel movimento vorticoso del suo essere uno e unificante. Il flusso e riflusso che egli consuma nel circolo della vita intradivina, ritmano il palpito di ogni essere modellato sull'Unigenito, che viene dal Padre e torna al Padre. Ultimo ad essere mandato (*exitus*), lo Spirito è il primo a ri-orientare

³¹ BASILIO DI CESAREA, *De Spir. S.*, 18,45.

³² GREGORIO NAZIANZENO, *Or.* 31,4.

³³ GREGORIO NISSENO, *Quod non sint tres dii*: PG 45,129. Cfr. anche CIRILLO AL., *Thesaur.* 45: « Lo Spirito santo è il completamento (*symplērōma* della Trinità »; ORIGENE, *Omēlie su Giosuè* 3,2: « Mediante lo Spirito e in lui si consuma la perfezione della Trinità »; RICCARDO DI S. VITTORE, PL 196,992: « *In Patre origo unitatis, in Filio inchoatio pluralitatis, in Spiritu sancto completio Trinitatis* ».

³⁴ H. MUEHELEN, *Una mystica Persona*, Roma 1968.

la creazione verso il compimento dell'unità perfetta (*reditus*): « È lui la forza dell'amore, il movimento verso l'alto che si oppone alla forza di gravità che tende verso il basso, per condurre ogni cosa al suo pieno compimento in Dio »³⁵. Quando ciò si compirà nella comunione inebriante dello Spirito « tutti saranno, l'uno nell'altro, uno nella Colomba perfetta »³⁶. « Le persone e tutto ciò che vive in Dio devono cedere dinanzi a tale unità, perché qui non vi è che un riposo eterno... è il silenzio tenebroso in cui si perdono tutti gli spiriti che amano »³⁷.

LO SPIRITO ANIMA DEL NOSTRO SILENZIO

« Una sola volta Dio ha parlato »³⁸; questa parola fatta carne, per opera dello Spirito santo, in Gesù, la « parola abbreviata », si è dilatata nel linguaggio diverso, vario e frammentario delle Scritture. Scritta per ispirazione dello stesso Spirito (cfr. 2Tim 3,16; 2Pt 1,21), la parola rimane piena dello Spirito di Dio ed è di continuo « fecondata miracolosamente da lui »³⁹. È per lo Spirito che la Parola continua a vivere: « nel profondo grembo della parola sacra, cercherò per me lo Spirito e la vita...; infatti ciò che vi si nasconde è dallo Spirito santo »⁴⁰.

Meditando le Scritture, lo sguardo si applica a scoprire lo stesso Verbo; lo Spirito fa così da « esegeta »⁴¹, cioè colui che porta a scoprire la Parola dietro le parole « come attraverso delle fessure »⁴²: egli fa risuonare nella Chiesa la viva voce dell'Evangelo e introduce i credenti in tutta intera la verità (DV 8).

³⁵ S. AGOSTINO, *Confessiones*, XIII, 7,8.

³⁶ GREGORIO NISSENO, *Hom. 15 in Cant.*: PG 44,1116.

³⁷ RUYSBROECK, *Ornamento delle nozze spirituali*, 1,3, cap. 6 (vers. it., Utet, Torino 1946).

³⁸ S. BERNARDO, *De div. serm.* 73: PL 183, 695B.

³⁹ S. ANSELMO, *De concord.*, q. III, c.6: PL 157, 528B.

⁴⁰ S. BERNARDO, *In Cant.* 73,2: PL 183, 1134D.

⁴¹ S. GREGORIO MAGNO, *In Ezech.* I,7,17: PL 76, 848D.

⁴² AMBROGIO AUTPERTO, *In Apoc. I; Max Bibl. Vet. Patrum*, XIII, Lione 1677, col. 429D.

Ma in nessun modo lo Spirito è una seconda « esegesi » di Dio; è soltanto il compimento della prima ed unica, poiché « non parlerà da sé, ma prenderà del mio e ve lo annunzierà » (Gv 16,13).

Perché la Parola possa risuonare in tutta la gamma delle sue vibrazioni, lo Spirito crea nell'uomo uno spazio elastico di silenzio verginale e porta all'adorazione trepida e raccolta: « *venerantes indicibilia Dei casto silentio* »⁴³. Mentre cresce in noi la Parola di Dio, si spengono le nostre vane parole umane: « *Verbo crescente, verba deficiunt* »⁴⁴. L'anima si fa silenzio umile e accogliente come il seno verginale di Maria e, grazie al tocco dello Spirito, diventa lo spazio ideale della recettività feconda della Parola di Dio, della disponibilità totale alla sua azione salvifica.

Nella *Salita al monte Carmelo* S. Giovanni della Croce trova nel silenzio adorante l'unico atteggiamento adeguato di fronte all'incomprensibilità indicibile del mistero divino: « È una cosa migliore imparare a porre le potenze (dell'anima) in silenzio, tacendo perché parli Dio (*y callando para que hable Dios*) »⁴⁵.

Liberati dalla tentazione di voler catturare il mistero e guidati dallo Spirito a lasciarsi possedere da Dio (« haberi a Deo »⁴⁶), non resta che entrare nella sua nube e sciogliere un « inno di silenzio »⁴⁷, balbettando le parole con cui Dionigi l'Areopagita inizia la sua *Teologia mistica* e con le quali S. Bonaventura conchiude il suo *Itinerario della mente in Dio*: « O Trinità soprannaturale e superdivina, visione assoluta di quelle

⁴³ S. TOMMASO, *De div. nomin.*, c.1, lect. 2.

⁴⁴ S. AGOSTINO.

⁴⁵ S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, cap. 34, in *Vida y Obras de S. Juan...*, pp. 581-582.

⁴⁶ S. BONAVENTURA, *I Sent.* d.14, a.2, q.1, ad 3.

⁴⁷ « Quale inno potrà scioglierti la lingua? Nessuna parola Ti esprime. (...) Tutto ciò che esiste Ti prega, e ogni essere che pensa il tuo universo eleva a Te un inno di silenzio »: *Inno a Dio*, attribuito a san Gregorio Nazianz. (ma forse è di Proclo), in H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956, pp. 345-346.

verità che sono per noi mistero, guidaci nella regione arcana dei mistici eloqui, elevaci al vertice sublime e splendidissimo, donde si contemplano i semplici, assoluti e immutabili misteri della teologia che vengono dischiusi nella nube luminosissima del silenzio che insegna cose arcane (*in caligine plus quam lucente silentii arcana docentis*), caligine che è luce più che meridiana, nella densa oscurità che pure è massima chiarezza; caligine in cui tutto risplende e che inonda con gli splendori degli'invisibili beni superni le intelligenze che sanno chiudere gli occhi »⁴⁸.

⁴⁸ DIONIGI AREOPAGITA, *De mystica Theologia*, I,1 (PG 3,539); S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VII,5.

« Mi sembra che la base del silenzio, per noi, potrebbe essere una frase di timbro forse molto mondano: "Non si toglie la parola a Dio". Ci sono persone che possiamo sentir parlare ore intere senza che abbiano l'aria di toglier la parola a Dio. Sembrano essere a lungo e senza interruzione come un'eco di questa parola, eco più o meno completa, più o meno debole, ma sempre un'eco.

Altre invece sembrano in certe circostanze, e tacendo, toglier la parola a Dio, impedirgli di trasmettere attraverso di loro parole di cui potrebbero essere l'eco ».

« Fare silenzio è ascoltare Dio; è sopprimere tutto quanto c'impedisce d'ascoltare o intendere Dio. Fare silenzio è ascoltare Dio dovunque parli, da coloro per bocca dei quali parla nella Chiesa fino a coloro che il Cristo in altro modo si è identificato e che ci domandano la luce, il pane o il nostro cuore. È ascoltare Dio dovunque esprima la sua volontà, nella preghiera e altrove, non solo nella preghiera propriamente detta ».

(MADELEINE DELBREL)