

Il *Perì toû Haghíou Pneúmatos* di Basilio Magno kairós carismatico della teologia trinitaria dello Spirito Santo

di PIERO CODA*

1.

San Basilio Magno, nel IV secolo, fa dono alla Chiesa del primo grande trattato sullo Spirito Santo, da lui scritto tra il 374 e il 375. Esso prepara immediatamente la definizione dogmatica del Concilio Costantinopolitano I del 381: a testimonianza del fatto che a monte, rispetto ai dogmi della Chiesa, vi sono sempre un cammino e un lavoro d'esperienza e intelligenza della fede non di rado suscitati e guidati – come in questo caso non è difficile costatare – dall'ispirazione luminosa e forte di quello Spirito che, come promesso da Gesù, «vi guiderà alla/nella Verità tutta intera» (Gv 16,13).

Il *Περὶ τοῦ ἀγίου Πνεύματος* è, forse, l'opera più insigne di Basilio: tant'è che nel volume della Patrologia Greca del Migne che ne raccoglie le opere, occupa il primo posto questo scritto che in verità è in ordine di tempo l'ultimo composto da Basilio. Mio intento, nel presente contributo, non è quello di offrire un ulteriore saggio scientifico di analisi e di studio di questo testo: già ve ne sono infatti innumerevoli, e di peso¹. Ma di rimettere in luce quell'ispirazione profonda e quel metodo peculiare che ne fanno una pietra miliare nel rinvenimento e nella messa in opera dello specifico dell'intelligenza cristiana della verità di Dio e dell'uomo.

Per cogliere tutto ciò, occorre muovere innanzi tutto da una domanda: perché Basilio compone un trattato sullo Spirito Santo? Perché nel IV secolo rischia di prevalere la posizione di coloro che affermano che lo Spirito Santo è semplicemente una forza soprannaturale che rende partecipi del divino, ma nulla più: una forza che promana da Dio, certo, e che attraverso Gesù ci è comunicata, ma da Dio distinta e separata come il Creatore lo è dalla sua creatura. La questione decisiva che Basilio, a fronte di questa tesi, mette sul tappeto è allora precisamente questa: è davvero conforme, tale posizione, al Vangelo di Gesù, alla Tradizione della Chiesa, all'esperienza che viviamo come cristiani? E con lucida e ispirata determinazione risponde decisamente di no: perché lo Spirito Santo – argomenta in positivo – è

PIERO CODA

Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org

1) Penso, per ricordarne solo qualcuna, alle opere di F. Bolgiani, Y.M. Congar, H. Dörries, P. Luislampe, M. Simonetti, J.M. Yanguas Sanz: cfr. la bella e documentata introduzione di G. Azzali Bernardelli all'ed. it. di Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo*, (Collana di Testi Patristici, 106) Città Nuova, Roma 1998², pp. 5-81.

Dio come lo sono il Padre e il Figlio, è ipostasi divina come il Padre e come il Figlio – e professare questa verità è essenziale per aderire e vivere la fede cristiana.

Il secolo IV, in effetti, è un secolo straordinario dal punto di vista della storia cristiana, perché in esso la fede si trova ad affrontare la sfida radicale di esprimere in modo chiaro e inconfutabile la sua identità. Se non fosse riuscito in quest'impresa, il cristianesimo sarebbe stato fatalmente fagocitato dalla cultura di matrice greco-ellenistica. Il secolo IV, per questo, è un secolo decisivo nella bimillenaria storia del cristianesimo: tant'è che in un breve arco di tempo sono celebrati i Concili di Nicea I (325) e di Costantinopoli I (381) che definiscono appunto, una volta per sempre, i connotati essenziali della fede cristiana dando origine a quel Simbolo che la Tradizione della Chiesa definirà appunto niceno-costantinopolitano.

Sullo Spirito Santo c'erano già stati altri importanti scritti. Ad esempio: *Le Lettere a Serapione* di Sant'Atanasio, vescovo di Alessandria, il grande artefice del Concilio di Nicea, mentre in Occidente aveva ampiamente scritto sullo Spirito Sant'Ilario, vescovo di Poitiers nelle Gallie, ma di origine orientale. Basilio fa però un enorme passo in avanti, che tutto si concentra sulla questione dell'identità ipostatica trinitaria dello Spirito Santo come inderogabile sorgente e misura della sua azione divinizzante. La sua opera si compone di un proemio, di un epilogo e di un percorso ritmato a spirale, in cui si congiungono in modo organico e profondo tre momenti: (1) la confutazione dei pneumatomachi, gli avversari cioè della divinità trinitaria dello Spirito Santo; (2) l'illustrazione e la penetrazione dell'autentica Tradizione della Chiesa a proposito dello Spirito Santo; (3) la mistagogia dello Spirito Santo nella vita cristiana.

Si percepiscono di qui, nelle pagine che Basilio scrive, un'esperienza e un'intelligenza dello Spirito Santo profonda, semplice, bella, entusiasmante. Ne scaturisce un'opera che è teologica, mistica e speculativa a un tempo. Teologica, perché mette in luce il "chi è" dello Spirito Santo; mistica, perché in essa pulsà un'esperienza forte, personale ed ecclesiale, dello Spirito; speculativa, perché vi giostrano tutte le arti del pensare, di cui Basilio è maestro, per mostrare e difendere la verità della dottrina ortodossa sullo Spirito Santo.

Il linguaggio di Basilio è appassionato: una specie di fuoco d'artificio di trovate retoriche, di esegezi biblica, di approfondimenti speculativi. In uno stile alto e coinvolgente. Il metodo conosce quattro punti di riferimento. Il primo è la fede vissuta e professata dalla Chiesa nel battesimo e nella sinassi eucaristica. Il secondo è la fede cristiana colta dalla sua radice: la Scrittura (le sue citazioni si contano in numero impressionante!) letta nell'alveo della Tradizione della Chiesa – il fiume di vita che trasmette e illumina la Scrittura. Il terzo è la filosofia: Basilio ne è buon conoscitore, ha studiato ad Atene ed è esperto nella tradizione platonica, conosce le *Enneadi* di Plotino, è versato nella dottrina stoica e aristotelica e un po' in tutta la filosofia del tempo suo. Ma le maneggia con grande attenzione: chiama infatti i filosofi coloro che stanno "di fuori" (οἱ ἔξωθεν), gli "esterni"². Per cui bisogna, sì, usare delle loro ricerche e profittare delle loro categorie di pensiero, dialogan-

2) Basilio Magno, *Peri toū Haghiou Pneūmatos*, III, 5. La tr. it. è quella già cit., ma si fa ogni volta riferimento all'originale greco in PG 32, 67-218, qua e là attenendosi a una traduzione più letterale per rendere più immediatamente percepibile il tenore del testo.

do con essi, ma tenendo sempre e innanzi tutto ferma la fedeltà all'originalità cristiana. Ecco il quarto riferimento: quello, appunto, al *λόγος* e alla *γνῶσις* che sbocciano dalle viscere della divina Rivelazione.

Basilio, facendo una lettura teologica delle questioni in gioco nel tema che affronta di petto, attraverso un dialogo serrato con le categorie filosofiche offertegli dalla tradizione speculativa, sta in effetti partorendo una nuova filosofia, un nuovo modo di pensare. Critica quelli che chiama – al seguito di Clemente Alessandrino – i “tecnologi”, coloro che fanno uso del *λόγος* quasi fosse una mera tecnica e come se essi ne possedessero in toto la chiave, col pericolo d'irretire il discorso cristiano in perniciosi, anzi fatali errori.

2.

L'occasione del trattato è descritta nel proemio. Presiedendo la divina liturgia a Cesarea di Cappadocia, nel 374, accanto all'usuale dossologia liturgica: «Gloria al Padre, per mezzo (διά) del Figlio, nello (ἐν) Spirito Santo», Basilio ha introdotto, in modo non esclusivo ma a ragion veduta, un'altra dossologia: «Gloria al Padre con (σὺν) il Figlio e con (σὺν) lo Spirito Santo».

La prima dossologia esprime il movimento della risposta trinitaria nella fede alla comunicazione che Dio fa a noi di Se stesso, come scrive l'apostolo Paolo nella *Lettera ai Galati*: «Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: "Abbà, Padre!"» (*Gal 4,6*). I “tecnologi”³ ne hanno invece falsamente concluso che la gloria conviene solo al Padre, mediante il Figlio che è un po' più in basso, nello Spirito Santo che è ancora più basso. La liturgia della Chiesa, in altri termini, attesterebbe che si dà un'emanazione discendente nella Trinità: così che il Padre soltanto è il vero Dio, il Figlio ne è invece il semplice strumento – e quindi è creato –, e lo Spirito Santo è una *dynamis* che comunica l'agire salvifico di Dio fuori di Lui.

Tutt'altra è la fede di Basilio, per il quale dare gloria al Padre mediante il Figlio nello Spirito non significa affatto che uno è meno dell'altro. Tutt'altro! Perché siamo battezzati nel Nome dell'Unico vero Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo allo stesso tempo, secondo il comandamento del Signore Gesù tramandato dal vangelo di Matteo (cf. 28,19). Non si tratta, dunque, nella dossologia in uso nella divina liturgia, di confessare un'emanazione discendente, ma di esplicitare nella risposta della fede il movimento grazioso che ci prende dentro la vita trinitaria: perché lo Spirito Santo è Dio che ci porta al Figlio e perché il Figlio è Dio che ci porta al Padre, che è la fonte della divinità e la meta della nostra esistenza in Dio.

In questa logica, è per confessare col popolo di Dio che dare gloria al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo non implica subordinazione, ma equidivinità dei Tre nell'unità dell'unica *οντότητα* divina, che Basilio ha introdotto quest'altra dossologia: gloria al Padre con il Figlio e con lo Spirito Santo. Dove il “con” (σὺν) traduce ed esprime l’“e” (*καὶ*) della formula battesimale matteana (cf. *Mt 28,19*).

3) *Ibid.*, VII, 16.

Ma il partito dei pneumatomachi lo accusa duramente, per questo gesto, d'essere uno spericolato innovatore che distrugge la sacra Tradizione. Basilio ribatte che egli, piuttosto, traduce semplicemente e autenticamente nel linguaggio della divina liturgia ciò che viene attestato dalla Scrittura e dalla Tradizione della Chiesa. E mostra che sono stati molti prima di lui – da Ireneo di Lione a Clemente di Alessandria – a far uso già loro di tutte e due le formule.

Un parallelo può essere illuminante per comprendere l'importanza dell'operazione teologica che in questo modo Basilio mette in atto. Il Concilio di Nicea aveva assunto, non senza decise resistenze, un termine filosofico specifico per affermare in modo inequivocabile che Gesù, il Figlio di Dio fatto uomo, è della stessa sostanza del Padre: ὁμοούσιος. Questa parola non figura nella Scrittura. Ma per esprimere la verità della fede non occorre rimanere legati in forma fondamentalistica alla lettera della Scrittura, bensì piuttosto – in fedeltà al significato originario e profondo della verità rivelata che essa attesta – occorre esprimerne l'autentico significato in quella forma che è adeguata alla sua corretta intelligenza e alla sua efficace comunicazione. L'innovazione culturale e linguistica è dunque necessaria per essere fedeli alla comprensione e alla comunicazione del significato originario della verità rivelata. Per essere fedeli occorre essere innovatori!

Basilio s'impegna pertanto a mostrare che vi sono due registri linguistici per esprimere la τάξις (l'ordine) delle relazioni tra le ipostasi divine: al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo; al Padre con il Figlio e con lo Spirito Santo. I due registri non sono in contraddizione. Il primo esprime il punto di vista dell'uomo, l'altro quello di Dio. L'andare al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito è l'esperienza della fede: io vado al Padre grazie a Gesù nello Spirito Santo. Ma una volta che sono così "entrato" in Dio, contemplo e conosco che Dio è il Padre, che Dio è il Figlio, che Dio è lo Spirito Santo. Certamente, si dà una τάξις irreversibile tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ma la verità ontologica custodita nel mistero della Santa e indivisa Trinità è l'uguaglianza nella divina οὐσία dei Tre, così che solo perché Essi sono eguali e distinti noi possiamo realmente essere introdotti nella loro stessa vita. Se il Figlio non fosse uguale al Padre non potremmo vedere nel Figlio il Padre: «Filippo chi vede me vede il Padre» (Gv 14,9). E se lo Spirito Santo non fosse Dio come il Figlio e come il Padre, non potremmo riconoscere nel Figlio l'immagine del Padre: «nessuno può dire Gesù è Signore se non nello Spirito Santo» (cf. 1Cor 12,3). È perché lo Spirito Santo è Dio che si riconosce in Gesù il Figlio, ed è perché Gesù è l'immagine del Padre che si riconosce in lui il Padre.

In una parola: non potremmo riconoscere che Gesù è Dio come il Padre se in noi non fosse inviato lo Spirito Santo, in quanto anch'Egli è Dio come il Padre e come il Figlio. *Non si può, infatti, veramente conoscere Dio come Dio se non in Dio.* È questo l'assioma epistemologico fondamentale della teologia trinitaria. Non confessare la divinità dello Spirito Santo significa, dunque, non poter più confessare la divinità del Figlio, e non confessare la divinità del Figlio significa precludersi la possibilità di conoscere il Padre.

3.

Nel proemio, Basilio si rivolge all'amico Anfilochio di Iconio, cui l'opera è dedicata. Egli ne loda il desiderio di sapere e lo spirito infaticabile nella ricerca. Dice di godere per la solidità e la sobrietà del suo pensiero, per cui desidera ardentemente che non si lasci inesplorata nessuna delle parole che sono impiegate secondo la necessità e la verità del discorso su Dio.

Amico più che prezioso Basilio considera dunque Anfilochio, poiché egli ha ascoltato l'esortazione del Signore: chi domanda ottiene e chi cerca trova (cf. *Lc* 11,10), chiedendogli spiegazione del significato teologico della dossologia da lui introdotta nella divina liturgia. Ma ciò che ancor più Basilio in lui ammira è il proporre con intelligenza e trasparenza le sue domande: non per mettere alla prova o per curiosità, ma per trovare e confessare insieme la verità. C'è una quantità di gente infatti – nota Basilio – che orecchia per spiare se sbagli e a tal fine fa domande senza tregua. Ma è difficile, e perciò tanto più prezioso, trovare un'anima che ami il sapere e che cerchi la verità per guarire dall'ignoranza.

Per Basilio il dialogo non è dunque un artificio: egli risponde nel *Perì toû haghíou Pneúmatos* alla domanda concreta che gli è stata posta da Anfilochio. Con tale domanda – egli confessa – l'amico ha ridestate il suo slancio d'intelligenza della fede. Gli ha perciò risposto di buon grado e con tutto l'impegno, perché sa che con lui può vivere un rapporto di trasparenza, di fiducia reciproca, di condizione nella ricerca della verità. Se per Anfilochio quanto detto è sufficiente – gli dice alla fine – si può concludere il discorso sull'argomento, se invece gli sembrerà incompleto niente impedirà di porre ancora attivamente mano al prosieguo della ricerca per arricchire la conoscenza ponendo questioni non tese al litigio. Così il Signore certo concederà che, per mezzo nostro o d'altri, si completi ciò che manca secondo la conoscenza elargita dallo Spirito Santo a chi ne è degno.

4.

Ma veniamo alla questione. Nel proemio, Basilio sottolinea che bisogna ascoltare non alla leggera il linguaggio della teologia, sforzandosi di scoprire in ogni parola e sillaba il significato che vi è presente.

Cercare di capire non è infatti atteggiamento proprio di chi non ha fede o è restio alla pietà, ma di chi percepisce e fa proprio il fine ultimo della nostra vocazione: ὅμοιωθήναι Θεῷ, essere assimilati a Dio. Ora, la somiglianza non si dà senza conoscenza (γνῶσις). E la conoscenza non si dà senza insegnamento (διδαχή). E non c'è insegnamento senza parola (λόγος)⁴. È senz'altro vero, dunque, che bisogna diventare per dono simili a Dio: ma per diventarlo bisogna conoscere Dio, e si conosce Dio solo attraverso l'insegnamento che si trasmette con la parola. Possiamo dire, prendendo sul serio quanto Basilio poco prima ha scritto ad Anfilochio a proposito della comune ricerca della verità nella trasparenza dell'amicizia, che

4) *Ibid.*, I, 2.

l'insegnamento vissuto nel e come dialogo è il luogo della conoscenza che ci fa diventare per grazia simili a Dio.

Se gli "oppositori" immaginano una specie di discesa del Figlio in un luogo sottostante rispetto al Padre, in modo che in alto siede il Padre e subito accanto ma più in basso si asside il Figlio – ecco il subordinazionismo –, lo dicano apertamente, esordisce Basilio, e noi taceremo davanti all'evidenza di questa assurdità. La vera fede, infatti, confessa che il Padre e il Figlio sono sullo stesso livello, perché la Scrittura attesta: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 5,23) e insieme: «E noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre» (Gv 1,14).

Ma quale è il saldo fondamento – si chiede Basilio – sul quale basiamo la fede ortodossa nella equidivinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo? E risponde che la basiamo su due pilastri, come ci hanno insegnato i santi Padri nella fede: sulla Tradizione (*Παράδοσις*) che trasmette la verità contenuta nella Scrittura. I Padri, infatti, fondono la loro fede e il loro insegnamento sulla testimonianza e sull'intelligenza della Scrittura in quanto essa è l'attestazione ispirata della Rivelazione di Dio nel Signore Gesù Cristo.

A partire da qui Basilio prende in esame i modi d'esprimere l'identità e la missione dello Spirito Santo che troviamo nella Scrittura: si tratta di quelle *ἐννοίαι* (nozioni)⁵ che sono utilizzate dalla Scrittura quasi fossero la cristallizzazione dell'esperienza di fede che corrisponde alla Rivelazione. Egli, dunque, è detto Spirito di Dio, di Cristo, di Verità... Ma la sua *κυρία καὶ ιδιάζουσα κλῆσις*, la sua designazione principe e più appropriata, è: Spirito Santo, *Πνεῦμα ἄγιον*⁶. Tale nome più d'ogni altro ne esprime l'essere tutto incorporeo, puramente immateriale e semplice. E ciò fa sì che noi, chiamandolo Spirito Santo, ci slanciamo col pensiero verso ciò che è più alto: una natura intelligente, d'illimitata potenza, d'infinita grandezza, senza dimensioni di tempo e di secoli, elargitrice dei propri inesauribili beni.

Ecco una sorta d'ispirata mistagogia all'esperienza dello Spirito! In questa bellissima descrizione si percepisce l'eco di tutta quanta la tradizione biblica, vetero e neo-testamentaria: «Semplice nell'essenza, è vario nei suoi prodigi, tutto intero presente a ciascuno e tutto intero presente dovunque»⁷.

Il greco (per quanto ci è possibile apprezzarlo) è di una bellezza incredibile. «Conservando la propria integrità si comunica, a somiglianza di un raggio di sole del cui beneficio gode colui che ne fruisce come se egli fosse il solo, mentre illumina la terra e il mare e si mescola all'aria»⁸. Quello che più colpisce, in questo passo, è la descrizione dello Spirito Santo come presente tutto in ognuno, ogni volta in modo tale che ognuno sia da Lui baciato come da un raggio di sole tutto su di lui concentrato, mentr'Egli è in verità dappertutto, mescolato come il sole con l'aria e il mare.

5) *Ibid.*, IX, 22.

6) *Ibid.*

7) *Ibid.*: «Ἀπλοῦν τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν ὅλον ἐξάστω παρὸν, καὶ ὅλον ἀπανταξοῦ ὄν».

8) *Ibid.*: «Ἀπαθός μεριζόμενον, καὶ ὀλοσχερῶ; μετεχόμενον κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἡλι-ακῆς ἀκτίνος, ης ἡ χάρις, τῷ ἀπολαύοντ ώς μόνῳ παροῦσα, καὶ γῆν ἐπιλάμπει καὶ θάλασσαν, καὶ τῷ ἀέρι ἐγκέκραται».

Ma ecco il passaggio centrale: «Egli, come un sole, riconoscendo un occhio purificato, ti mostrerà in se stesso l'Icona dell'Invisibile. Nella beata contemplazione dell'Icona tu vedrai l'indicibile bellezza dell'Archetipo»⁹. Lo Spirito Santo è come un sole che trae a sé l'occhio che lo contempla purificandolo. Egli mostra così, in Sé medesimo, l'Icona dell'Invisibile Dio.

L'Invisibile, infatti, è il Padre, l'Icona del Padre è il Figlio, lo Spirito Santo è Colui nel quale si contempla l'Icona dell'Invisibile. Sì, perché se il Figlio è l'Icona del Padre invisibile, il Figlio lo riconosci come tale solo se lo Spirito Santo in te si fa la luce di questa visione. Non puoi in verità conoscere Dio se non sei attratto e rapito dallo Spirito Santo in Dio stesso. Lo Spirito Santo è Dio in noi che ci fa contemplare Gesù come l'Icona dell'Invisibile. Così, nella contemplazione felice e stupita dell'Icona, si contempla l'indicibile bellezza dell'Archetipo, il Padre.

Attraverso lo Spirito, i cuori si elevano, i deboli sono rapiti verso l'alto, i pregradienti divengono perfetti. Le anime che portano lo Spirito, αὶ πνευματοφόροι ψυχαὶ, a loro volta riversano questa grazia sugli altri, irradiandola tutt'intorno. Investite dallo Spirito, diventano in Cristo realtà collettiva, sono Chiesa, "anime ecclesiali", come diceva Origene. Dallo Spirito provengono la previsione degli avvenimenti, la conoscenza dei misteri, la comprensione delle cose nascoste, la distribuzione dei doni della grazia, la cittadinanza celeste, la gioia senza fine, la dimora in Dio, la somiglianza con Dio... sino ad attingere il più alto dei desideri: Θεὸς γενέσθαι, divenire Dio.

Questo non l'avrebbe mai detto Platone, e neppure Plotino – nessuno lo avrebbe detto tra i filosofi greci! Perché Θεὸς γενέσθαι, diventare Dio, è la corrispondenza gratuita e ineffabile, per pura grazia, all'evento attestato nel prologo del Vangelo di Giovanni: ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο, il Verbo carne si è fatto (Gv 1,14).

5.

Se questo è ciò che attesta la Scrittura – ne conclude Basilio –, si deve obbedire a Dio piuttosto che agli uomini (cf. At 5,29)¹⁰. Il principio della Θεολογία, nel senso vero per cui essa significa la contemplazione di Dio, del Dio Uno e Trino, è ὑπακοὴ τῆς πίστεως, obbedienza della fede. E questa è l'obbedienza prima e decisiva a Dio: non tradire il dono che Egli ci ha fatto.

Ma dove si manifesta in modo fontale questo dono? Nel Battesimo: perché, se il Signore Gesù ha ordinato ai discepoli di battezzare tutte le genti nel Nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (cf. Mt 28,19), la nostra vita è dal principio indelebilmente segnata dalla Trinità. È chiaro – sottolinea Basilio – che la parola più preziosa tra tutte, per noi cristiani, è quella pronunciata nel momento in cui ci è fatto il dono di diventare figli di Dio. Questa è la Παράδωσις ontologica che c'introduce nella Luce e ci dà la conoscenza di Dio, per la quale diventiamo suoi figli.

9) *Ibid.*, IX, 23: «Ο δ', ὁσπερ ήλιος, κεκαθαριμένον ὅμμα παραλαβὼν, δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ὀράτου. Ἐν δέ τῷ μακαρίῳ τῆς εἰκόνος θεάματι τὸ ἄρρητον ὄψει τοῦ ἀρχετύπου κάλλος».

10) Cfr. *Ibid.*, X, 24 e seguenti.

Basilio cita 1Cor 12,3: non è possibile confessare che «Gesù è il Signore (Κύριος)» se non nello Spirito Santo. La confessione di fede: Gesù è il Signore – e in ciò la consegna della nostra vita a Lui – avviene nella potenza e nella luce dello Spirito. Nessuno, infatti, mai ha visto Dio fin quando il Figlio suo Unigenito, che è nel seno del Padre, Lui stesso ce lo ha fatto conoscere (cf. Gv 1,18).

Di qui una decisiva conseguenza storico-sociale¹¹. C'è infatti una densità antropologica formidabile e una proiezione sociale e storica specifica nella professione della fede cristiana. Per opera dello Spirito Santo, in verità, si attua niente di meno che la nostra restituzione al Paradiso. Veniamo cioè riportati al principio, al disegno originario di Dio sull'uomo. Si tratta della grazia di Cristo, della partecipazione al Regno dei Cieli, dell'adozione filiale, della libertà di chiamare Dio Padre, della comunione con Dio e tra noi: in una parola, di vivere nella pienezza della benedizione divina già durante questa vita e poi, in forma consumata e definitivamente, in quella che più non conosce tramonto. Nella vita terrena contemplando già presente come in uno specchio il dono dei beni che ci sono riservati dalla promessa della vita futura. Coincidenza, dunque, dell'essere riportati al principio, che è il disegno di Dio, con l'anticipazione del Regno dei Cieli: le due cose sono una, un ritorno alla protologia che è escatologia realizzata, anche se non ancora compiuta perché in tensione verso la sua consumazione.

Lo Spirito Santo rende già presenti i doni promessi, Egli è la possibilità reale di vivere la vita che Dio ha pensato in eterno per noi già sulla terra. La salvezza (σωτηρία) non è fuga da questo mondo, perché in esso lo Spirito rende possibile un'esperienza che anticipa realmente, come caparra, il Regno dei Cieli: «come in cielo così in terra» (Mt 6,10). Lo Spirito è l'«utopia realizzata» del Regno dei Cieli, è presenza vera del Regno dei Cieli sulla terra. È talmente forte l'intuizione che – nel contemplare queste cose – visita la mente di Basilio che egli esclama: se questa è la caparra, quale mai ne sarà il compimento!

La visione di quest'azione dello Spirito Santo nella Chiesa e nella storia della salvezza rapisce infine Basilio a contemplare Dio in Se stesso. Chi è lo Spirito Santo in Dio? Basilio sfonda, per così dire, il diaframma del tempo e contempla lo Spirito Santo nella gloria ineffabile di Dio Trinità. Usa la parola che verrà ripresa dal Concilio di Costantinopoli I: «Soffio della bocca di Dio è "lo Spirito di verità che procede dal Padre" (Gv 15,26)»¹².

Lo Spirito Santo è colui che scaturisce dal Padre come da sorgente: ἐκπορεύται. Basilio coglie dal Vangelo di Giovanni (cf. appunto 15,26) quella parola che dice l'originalità del rapporto tra il Padre e lo Spirito. È la parola con cui la Chiesa, a partire dal Concilio di Costantinopoli I, confesserà nei secoli che lo Spirito scaturisce come sorgente dal Padre ed è perciò Signore e dà la vita.

11) Cfr. *ibid.*, XV, 36.

12) *Ibid.*, XVI, 38: Πνεῦμα δέ στόματος Θεοῦ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύται.

6.

Torniamo così alla duplice dossologia trinitaria da cui Basilio ha preso le mosse. Nelle due formule si costata il ruolo chiave delle preposizioni per dire l'esperienza di fede che scaturisce dalla divina Rivelazione. Preposizione è infatti quel sintagma che esprime la relazione di una realtà a un'altra: "con", "per mezzo", "in", ecc. Ha dunque un significato strategico: nel senso che esplicita come si rapportano tra loro le realtà. In questo caso, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, di cui si sta cercando nella Chiesa di questi secoli di dire che cosa, o meglio chi Essi siano, nella loro simultanea unità e distinzione.

Basilio – come abbiamo già riscontrato – è consapevole che alcuni, partendo dalla dossologia tradizionale, la interpretano in modo subordinazionista. Avverte perciò la spinta carismatica a esprimere anche nella divina liturgia l'interpretazione ortodossa: quella *homoousiana*. Per questo usa la particella "con". Un colpo di genio che è un'ispirazione dello Spirito Santo. La sua innovazione – paradossalmente ma realmente – è al servizio della vera Tradizione. La liturgia, infatti, è il luogo epifanico della fede della Chiesa, la quale in una parola è – per lui come per tutti i Padri – l'espressione della vera sapienza (*σοφία*).

Il fine dell'uomo e il suo più intimo desiderio è diventare simile a Dio. Tale somiglianza avviene, per grazia, attraverso il Figlio e lo Spirito: ma, attenzione!, proprio qui si dà il passaggio cruciale tra la cultura e la sapienza greca e la cultura e la sapienza cristiana. I filosofi greci, Platone per primo, questo lo sapevano benissimo: che l'uomo è chiamato a rassomigliare al divino, *το θεῖον* – non a Dio ma al divino. Quando i Padri di Nicea confessano che il Figlio incarnato non è simile a Dio ma è della stessa sostanza di Dio, ecco il passaggio: perché, se dico che il Figlio che si fa carne è della stessa sostanza di Dio, allora, all'uomo che è chiamato a rassomigliare a Dio, che cosa accade? Che, dato che il Padre per amore comunica la sua stessa sostanza al Figlio e il Figlio si fa uomo, l'uomo chiamato ad assomigliare a Dio può ricevere dal Figlio, mediante lo Spirito, la stessa sostanza di Dio e diventare realmente figlio di Dio nel Figlio. Come scrive la seconda lettera di Pietro (2Pt 1,4): *κοινωνοὶ Θείας φύσεως*, partecipi della natura divina. La *homoousia*, che è dono del Padre al Figlio e allo Spirito, tramite l'incarnazione e la comunicazione dello Spirito, è così partecipata per grazia agli uomini.

I Padri lo esprimono dicendo che Dio si fa uomo affinché l'uomo diventi Dio. Mentre Padre e Figlio sono *homooúsoi* per natura, la creatura lo diventa nel Figlio e nello Spirito *per grazia*: non è sua proprietà, la *homoousia*, ma è dono, che si esercita donandolo. Il dono è dono proprio in quanto è accolto e riconosciuto come dono e perciò è donato a propria volta. Altrimenti perde la sua natura di dono. Ecco l'*agape*, ecco il comandamento dell'amore reciproco: «Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi» (1Gv 4,12). Basilio, nel *Proemio*, dice lapidariamente che il fine dell'uomo è "essere assimilati a Dio": *όμοιωθήναι Θεῷ*. È un passivo. Perché essere fatti simili a Dio è un dono, viene da Dio, è essere rapiti all'uguaglianza con Dio per Cristo nello Spirito Santo.

Ciò non accade senza *γνῶσις*, la conoscenza che è comunione, *κοινωνία*. Ma perché ciò avvenga, non bisogna avere delle precomprensioni contingenti de-

rivate dall'esterno della fede. Non si tratta d'indulgere a una dialettica dell'esclusione, ma di salvaguardare e qualificare la novità della Rivelazione. Chiede Basilio: perché i miei oppositori non capiscono la necessità dell'innovazione liturgica che io introduco? Perché – risponde – giudicano delle realtà della fede con precomprensioni mutuate da un modo alieno di pensare¹³. Ad esempio, dalla filosofia di matrice stoica: secondo la quale vi sono cause originanti, cause cooperanti e cause perfezionanti. Cause originanti e questo sarebbe il Padre; cause cooperanti e sarebbe il Figlio; cause perfezionanti e sarebbe lo Spirito Santo. Ora, in questa visione gerarchica delle cause, la causa originante soltanto è l'*ἀρχή* ed è come tale una e una soltanto, e quindi il Figlio e lo Spirito sono semplicemente causa strumentale e causa perfezionante, in quanto tali essenzialmente subordinate.

Basilio, in una parola, ha colto che la logica del pensare – che in definitiva è ritmo della vita – trasmessa dalla Rivelazione e vissuta nella Chiesa esibisce una sua originalità che non si può interpretare con precomprensioni assolutisticamente intese che derivino dall'esterno della Rivelazione. Non posso assumerle, queste precomprensioni, come criterio assoluto. Le categorie fornite dal lavoro della filosofia vanno certo tenute in gran conto, in quanto sono misurate sull'intelligenza della creazione che è opera di Dio, ma non vanno assolutizzate: sia perché sono sempre insidiate dal peccato sia perché tendono al compimento nella grazia della Rivelazione. Devono dunque lasciarsi interrogare, giudicare e transustanziare dalla logica della Verità che è gratuitamente donata da Dio stesso.

È la Verità che dona da Sé i criteri d'interpretazione e di verifica di Sé. Occorre perciò fissare in profondità gli occhi dell'intelligenza sulla Rivelazione¹⁴, per saper trarre da dentro la Verità le categorie e le forme di pensiero che soltanto permettono d'interpretarla ed esprimere. La Rivelazione accolta nella fede¹⁵ ha una sua semplicità e una sua genuinità, occorre coglierla così com'è e avere gli occhi che la vedano come tale e la sappiano leggere e comunicare quale essa è. La "tecnica" (linguistica e filosofica) non è per sé negativa, ma non deve diventare la misura esclusiva della fede.

Che cosa attesta ad esempio il prologo del quarto Vangelo?¹⁶ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, in principio era il Verbo. ἐν ἀρχῇ: non si può dire, dunque, che solo il Padre è la causa originante, perché ἐν ἀρχῇ c'era anche il Figlio. Ed ecco un'asserzione folgorante di Basilio: questo ἦν, questo "era", è invalicabile dal pensiero. Il fatto che nel principio, nell'*ἀρχῇ*, c'era ὁ Θεός, il Dio, e ὁ Λόγος, il Verbo, questo "era" è invalicabile dal pensiero! Non posso cioè pensare al di là di questo darsi della Verità divina. Devo pensare *in essa*. È conforme dunque alla vera pietà, ἐνσεβεία, pensare il Figlio insieme con il Padre. Devo pensarli insieme: "con", σύν. La novità cristiana è pensare insieme l'Originario come il σύν del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.

13) Cfr. *ibid.*, III, 5.

14) Cfr. *ibid.*, V, 7.

15) Cfr. *ibid.*, VI, 13.

16) Cfr. *ibid.*, VI, 14.

7.

Lo Spirito Santo, in definitiva, è colui che dischiude la visione del Padre mediante il Figlio¹⁷. Come di notte, se si spegnesse la luce i tuoi occhi rimarrebbero ciechi, i tuoi sensi inerti, i valori irriconoscibili e l'oro e il ferro sarebbero ugualmente calpestati, in modo analogo, nell'ordine spirituale è impossibile condurre una vita conforme alla legge di Dio senza lo Spirito Santo. Egli è il dischiudersi dello spazio di luce entro il quale si discernono le verità e i valori di tutte le realtà nel loro riferimento ultimo al Padre.

Ma questa visione che è data dallo e nello Spirito Santo com'è che avviene? Lo Spirito Santo è Φῶς ed è Ζωή¹⁸. Egli dà la visione perché è la Luce stessa di Dio che illumina gli occhi della mente e li fa capaci di vedere Dio in Dio. Come le cose che si trovano accanto a noi si colorano nel riverbero della luce, così colui che fissa i propri occhi limpидamente nello Spirito Santo è trasformato dalla sua gloria in qualcosa di radiosio, essendo illuminato nel suo cuore da una luce che promana da Dio stesso. La Luce dello Spirito non viene da fuori, ma da dentro. È altra dall'uomo, certo, perché è presenza di Dio, ma viene da dentro dove per la fede abita Dio, e dal cuore illumina e irradia. Così lo Spirito Santo fa vivere con il Padre, che tutto genera alla vita, e con il Figlio che dà la vita¹⁹. Lo Spirito Santo è colui che partecipa la vita che sgorga dal Padre e si manifesta al mondo nel Figlio: «come il Padre ha la vita in Se stesso, così ha concesso anche al Figlio di avere la vita in Se stesso» (Gv 5,26) così che il Figlio la trasmetta agli uomini nello Spirito Santo.

Come nel Figlio si vede il Padre, così il Figlio si vede nello Spirito²⁰. Tu vedi in Gesù il Padre, ti riconosci figlio, vivi da figlio e scopri e sperimenti che lo puoi fare perché dentro di te vive lo Spirito Santo. L'adorazione di Dio nello Spirito Santo fa sì che l'attività della nostra mente – l'esercizio del nostro νοῦς – sia tutto quanto svolto nella Luce.

Siamo ormai alla conclusione del percorso²¹. *Con lo Spirito, nello Spirito*. Tutto era partito di lì. Ognuna delle due dossologie apporta ciò che le è proprio nell'illustrazione della verità cristiana: "nello" indica ciò che si riferisce a noi; "con" annuncia la comunione dello Spirito Santo con e in Dio. Gloria al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito si riferisce a noi perché ci rivolgiamo al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito – la preposizione "in" sottolinea la dimensione antropologica dell'evento salvifico. Gloria al Padre, con il Figlio e con lo Spirito, dice la dimensione teologico-trinitaria – la preposizione "con" dice che il Figlio e lo Spirito sono Dio come il Padre, essendo l'unico vero Dio.

17) *Ibid.*, XVI, 38.

18) Cfr. *ibid.*, XXI, 52.

19) *Ibid.*, XXIV, 56.

20) Cfr. *ibid.*, XXVI, 64.

21) Cfr. *ibid.*, XXVII, 68.

8.

Quattro livelli della verità teologale e teologica sullo Spirito Santo possiamo in modo sintetico mettere in rilievo da questa straordinaria opera di Basilio – davvero una delle opere capitali della tradizione teologica e spirituale cristiana.

a) *Il livello della soteria*, la comunicazione all'uomo della salvezza. Lo Spirito è *Kýrios*, è Dio, in quanto ci fa partecipare realmente alla vita di Dio. Se non fosse Dio non potrebbe farci partecipare alla vita di Dio in quanto Dio. Questa è la novità cristiana: non somiglianza semplicemente ma divinizzazione (*Θεωποίησις*).

b) *Il livello della oikonomia*, il farsi realmente presente di Dio alla storia. Come lo Spirito Santo realizza la divinizzazione? trasmettendo la vita di Dio, *Zωή*, attraverso l'illuminazione della sua stessa Luce, *Φώς*. È l'essere rapiti alla vita di Dio. Un fatto esistenziale integrale, che ha un ritmo trinitario. Lo Spirito Santo è la condizione trascendentale di possibilità della conoscenza di Dio e della comunione con Dio e tra noi e col creato.

c) *Il livello della theología*, nel senso dei Padri greci: la contemplazione di Dio in Sé. Se contemplo Dio in Sé, nella sua immanenza divina, lo Spirito Santo è Dio come il Padre e il Figlio, e sono uno e sono distinti. Ecco la distinzione tra *ousía* e *ipostasi*. La stessa *ousía*, perché ognuno è Dio: ma in tre distinte e divine *ipostasi*. Il Padre, il Figlio e lo Spirito sono ciascuno tutto Dio, l'unico Dio, insieme con gli altri. Questa la straordinaria, divina antinomia della fede trinitaria!

d) Infine, *il livello della theantropía*: lo Spirito Santo ci comunica l'ineffabile possibilità di partecipare alla vita di Dio in Dio attraverso l'adesione a Dio nell'esercizio dei "sensi spirituali". C'è in noi un "uomo interiore" (cf. 2Cor 4,16) che ascolta, vede, gusta, parla, tocca Dio nella carne di Gesù, dei fratelli, del mondo creato. Dentro di noi lo Spirito fa risorgere, ricrea e fa crescere questo uomo interiore che vede la luce di Dio, sente il gusto di Dio, ascolta le parole di Dio, tocca la presenza di Dio, sente il profumo di Dio....

È un'antropologia pneumatica quella che lo Spirito Santo realizza in noi: l'uomo nuovo che nell'amore vive di quei sensi spirituali che – per la *theantropía* del Figlio di Dio fatto carne che ci è partecipata nello Spirito Santo – si fondono "senza separazione e senza confusione" con i sensi fisici e ci fanno vivere l'essere uno, in Cristo Gesù, come il Padre e il Figlio sono uno (cf. Gv 17,21) in adempimento di grazia della preghiera di Gesù al Padre: «La gloria (*δόξα*) che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano uno come noi siamo uno. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li hai amati come hai amato me» (Gv 17,22-23).