

LUCE, PACE, GIOIA.
LA POTENZA DELLO SPIRITO SANTO

✠ LORENZO CHIARINELLI
Vescovo Emerito di Viterbo

1. *In limine*

Tra “il dono di Dio e la responsabilità dell’uomo” come si colloca il significato e come si qualifica l’opera (l’“energia”) dello Spirito Santo secondo san Bonaventura da Bagnoregio? Indubbiamente testo privilegiato di riferimento sono le *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, ma è ovvio che per dire “de Spiritus Sancto” sarà necessario dire “de Trinitate” e sarà inevitabile rivisitare, come coordinate, alcuni “nodi” della riflessione bonaventuriana entro la ricchezza e complessità della cultura filosofico-teologica e spirituale del XIII secolo. Si dovrebbe così ricordare l’eredità di Agostino, l’opera di Gioacchino da Fiore, il confronto con Tommaso d’Aquino e, con attenzione particolare, la spiritualità francescana e la prassi ecclesiale di quel fervido momento storico.

La presente riflessione ha tuttavia un’ambizione più circoscritta relativa all’aspetto spirituale e pastorale. Fedele, perciò, a questo 60° Convegno, vorrei essere attento in particolare al tessuto francescano, alla spiritualità bonaventuriana e alla intenzionalità etica messa a tema in questo incontro.

2. *Il nostro tema*

Il Signore Gesù, salutando i discepoli nel momento dell’Ascensione, consegna una ben precisa missione: «Riceverete la forza dello Spirito Santo che scenderà su di voi e di me sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra» (At 1,8). Ecco la grande consegna: la forza, la potenza dello Spirito Santo. Per collocare questa “energia” dello Spirito nell’ottica del Convegno, mi è caro riportare un testo suggestivo di Ignazio di Laodicea, ripreso dal Patriarca greco-ortodosso Ignazio IV all’Assemblea generale del Consiglio ecumenico delle Chiese (CEC/WCC) di Uppsala nel luglio 1968:

Senza lo Spirito Santo Dio è lontano, il Cristo resta nel passato, il Vangelo è lettera morta, la Chiesa una semplice organizzazione, l'autorità un dominio, la missione una propaganda, il culto una semplice evocazione e la condotta cristiana una morale da schiavi. Ma in Lui, Dio è una sinergia indissociabile, il cosmo viene risollevato e geme nel travaglio della generazione del Regno, il Cristo risuscitato è vicino a noi, il Vangelo diventa potenza di vita, la Chiesa significa comunione trinitaria, l'autorità diventa un servizio liberatore, la missione una Pentecoste, la liturgia un memoriale e una anticipazione, l'agire umano viene deificato.¹

Già san Paolo, a pochi anni di distanza, aveva testimoniato questa "potenza": «Tutto posso in colui che mi dà forza» (Fil 4,13). E ne faceva proposta e compito di una "vita nuova":

Ora, dunque, non c'è nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Perché lo Spirito che dà vita in Cristo Gesù, ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte [...]. Ora, se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto per il peccato, ma lo Spirito è vita per la giustizia. E se lo Spirito di Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti, abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi [...]. Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: Abbà! Padre! (Rm 8,1-16)

È da questa "missione" dello Spirito che dà la vita che nasce il bisogno della ricerca teologica sulla "Persona" dello Spirito nel mistero di Dio: «Lo Spirito del Signore riempie la terra e, tenendo insieme ogni cosa, ne conosce la voce», canta il libro della Sapienza (1,7); e con il salmo (104,30) la convinzione si fa preghiera: «Manda il tuo spirito e sono creati e rinnovi la faccia della terra».

Ma chi è lo Spirito Santo?

3. *Lo Spirito di Dio*

Nel 393, sant'Agostino, allora semplice presbitero, dinanzi a un concilio locale affermava:

Sul Padre e sul Figlio, sono numerosi i libri scritti da uomini dotti e spirituali [...]. Lo Spirito santo, invece, non è stato studiato ancora con altrettanta

¹ Il testo è raccolto nel volume *Per un nuovo ecumenismo. Testi dell'Assemblea di Uppsala*, a cura di G. Bruni, Brescia 1970, 257.

abbondanza e cura dai dotti e grandi commentatori delle divine Scritture, in modo che fosse possibile capire anche il suo carattere specifico, quello per cui non possiamo chiamarlo né Padre né Figlio, ma solo Spirito Santo.²

In realtà, già nell'A.T., c'è la grandiosa visione di Isaia che vede germogliare dal "tronco di Jesse", arido, rinsecchito, infecondo, un "virgulto" nuovo, vitale e turgido per lo Spirito del Signore che è «spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore del Signore» (Is 11,1-2). Anzi, è fin dal "principio" dove si parla della terra «informe e deserta», quando le «tenebre ricoprivano l'abisso», che esso si annuncia: «Lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» (Gn 1,1-2). E lo Spirito è presente ed è all'opera anche alla fine, nella patria del "compimento", dove si vedrà «un cielo nuovo e una nuova terra» e risuonerà la parola delle nozze eterne: «Lo Spirito e la sposa dicono: Vieni» (Ap 22,17). Al principio e alla fine: per questo lo Spirito è consegnato da Gesù, quale «promesso dal Padre» (Lc 24,49), come presenza (Gv 14,16: «sarà in voi, sarà con voi»), come memoria (Gv 14,26: «Vi ricorderà quello che ho detto a voi») e come "profezia" (Gv 16,13: «Vi guiderà alla verità tutta intera»).

4. *Lo Spirito Santo in san Bonaventura*

Già all'inizio abbiamo richiamato di san Bonaventura il *De septem donis Spiritus Sancti*. Sarà bene, però, delineare anzitutto l'orizzonte della riflessione bonaventuriana a partire dalla sua esperienza spirituale e richiamando alcune sue opere.

È noto quanto Bonaventura – su questo tema specifico – abbia ereditato da sant'Agostino, da Dionigi Areopagita, da Riccardo di S. Vittore e dal suo maestro Alessandro di Hales. Non è ambizione di questa comunicazione abbozzare una storia della teologia e in particolare della teologia trinitaria. Mi sta a cuore, però, segnalare il saggio del francescano Eduard Prenga – un albanese che vive e insegna in Austria –, che esplora l'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura³.

San Bonaventura ha affrontato il tema nelle *Questiones disputatae de mysterio Trinitatis* che si collocano successivamente al 1255 (dopo il *De*

² AGOSTINO IPP., *De fide et symbolo*, IX, 18-19 (PL 40, 190-191): «Et de Patre quidem ac Filio multis libris disseruerunt docti et spiritalis viri [...]. De Spiritu Sancto autem nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis divinarum Scripturarum tractatoribus, ut intellegi facile possit et eius proprium, quo proprio fit ut eum neque Filium neque Patrem dicere possimus, sed tantum Spiritum Sanctum».

³ Cfr. E. PRENGA, *Il Crocifisso via alla Trinità. L'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Roma 2009.

scientia Christi) e che presentano anche novità metodologiche e didattiche. Bonaventura, pur raccogliendo l'eredità dei Maestri, parte della nozione di Dio come Sommo Bene che si identifica con la carità perfetta: ἡ ἀγάπη (1Gv 4,8). Questi, il Sommo Bene, è il primo nome di Dio, come l'Essere è il nome proprio di Dio. Questo si riferisce all'A.T.; quello al Nuovo, ha scritto Bonaventura nell'*Itinerarium mentis in Deum*⁴. Ed è a partire dalla nozione di *bonum* – che è ἀγάπη – che Bonaventura sviluppa il processo trinitario, cioè la comunicazione che il Padre fa eternamente della sua natura al Figlio e allo Spirito Santo.

L'enunciato di Dionigi Areopagita (*bonum diffusivum sui*) appartiene alla comunicazione intratrinitaria, giacché per Bonaventura *communicatio* e *caritas* in Dio sono correlative: l'Amore, che è il nome rivelato di Dio, dice questa comunicazione in quanto l'Amore perfetto è comunicazione del Bene in pienezza. E ciò si realizza eternamente – negli *alta silentia* del mistero trinitario – nella processione delle persone divine. In realtà sono proprio due i modi di comunicazione: secondo natura e secondo volontà. Così il Padre, Principio primo, che possiede la natura divina come *innascibilitas*, la comunica eternamente nel generare il Figlio *secundum naturam* e la comunica spirando lo Spirito *secundum voluntatem*.

La natura e la volontà esprimono l'espansività nativa del bene: la natura è mobilitata dalla generazione, la volontà della liberalità. È qui la differenza tra la concezione di Bonaventura e la concezione di san Tommaso. Secondo l'Aquinate il principio della generazione del Verbo è l'*intelligere* e il procedere dello Spirito è per amore, piuttosto che per liberalità. Bonaventura si ricollega ai Padri Greci che denominano come *dono* la terza Persona: dal dono l'amore e il vincolo. Tommaso afferma l'inverso: è il dono che deriva dall'Amore. Ecco dunque: il Padre principio non principiato; il Figlio generato dal Padre, Verbo e Immagine; lo Spirito che procede come dono del Padre e del Figlio, vincolo di amore reciproco. Questa la riflessione di Bonaventura: il procedere dello Spirito Santo è per via di liberalità; per questo merita il nome di dono. In Dio l'amore perfetto non si esprime nell'amore di sé, ma nell'amore reciproco che è liberalità, partecipazione:

⁴ Cfr. *Itin.*, V 2 (V 308): «Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod *qui est* primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum *bonum*, dicens, hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad *vetus testamentum*, quod maxime praedicat divinae essentiae unitatem; unde dictum est Moysi: *Ego sum qui sum*; secundum ad *novum*, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Ideo magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaverat Legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen *bonitatis* Deo principaliter et praecise attribuit. *Nemo*, inquit, *bonus nisi solus Deus*. Damascenus igitur sequens Moysen dicit, quod *qui est* primum nomen Dei; Dionysius sequens Christum dicit, quod *bonum* est primum nomen Dei».

è dono. Ecco, dunque, lo Spirito Santo come dono, anzi come “primo dono”. Lo Spirito Santo, così, avendo origine dalla volontà divina libera, gratuita e feconda (*liberalitas*), non può che essere amore in se stesso, proprio perché trae origine dalla “concordia” del Padre e del Figlio⁵. È in questo senso, perciò, che lo Spirito Santo è anche “vincolo” (*nexus*) tra il Padre e il Figlio: il Bene che si comunica è essenzialmente reciprocità. «L’amore che è lo Spirito Santo – commenta Bonaventura – non procede dal Padre in quanto ama se stesso né dal Figlio in quanto ama se stesso, ma procede in quanto l’uno ama l’altro, perché egli è il loro vincolo (*nexus*)»⁶. E così – seguendo la tradizione agostiniana – lo Spirito Santo è colto come “dono”, anzi come “primo dono”. Egli è la sovrabbondante gratuità del Padre e del Figlio: «donum, in quo omnia alia dona donantur»⁷.

Ma a questo punto dalla Trinità immanente la riflessione si sposta sulla Trinità economica: il Dio “in sé” è il Dio “per noi”. È l’affascinante orizzonte della Trinità nel tempo: Dio è eternamente dono (è lo Spirito Santo); in verità, non come “atto”, bensì come disposizione (*aptitudo*) è dono dell’eternità. Così lo Spirito Santo è colto nel significato storico-salvifico della vita trinitaria. «Lo Spirito Santo – annota Mary Melone – si rivela come il dono attraverso cui la comunione divina può essere comunicata e partecipata. Egli, che è il vincolo di unione tra il Padre e il Figlio, colui nel quale essi si comunicano il loro amore, è anche il vincolo tra Dio e gli uomini, colui nel quale è possibile ogni altra comunione»⁸. Scrive, infatti, Bonaventura nel *Commento alle Sentenze*: «Spiritus Sanctus est primum donum; sed omne posterius ad prius reducitur: ergo omne donum reducitur ad donum, quod est Spiritus sanctus; ergo in omnibus donis ratio donationis est per Spiritum Sanctum»⁹. In verità lo Spirito Santo è il primo Dono, è principio di ogni altro dono formalmente considerato; cioè nello Spirito Santo vi è la ragione di donazione inerente a ogni manifestazione della volontà divina *ad extra*, cioè di ogni creazione, in quanto Dio non può agire che liberamente. Se noi vogliamo esprimere la causalità del Padre, la causalità complementare del Figlio e la causalità esemplare dello Spirito Santo nelle opere divine, noi dobbiamo dire, conforme al diagramma greco, che il Padre dona per il Figlio nello Spirito Santo¹⁰.

⁵ Cfr. *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2 co., resp. (I 197).

⁶ Cfr. *ivi*, d. 13 a. un., q. 1, n. 4 (I 231): [...] amor, qui est Spiritus sanctus, non procedit a Patre, in quantum amat se, nec a Filio, in quantum amat se, sed in quantum unus amat alterum, quia nexus est.

⁷ *II Sent.*, d. 26, a. un. q. 2 concl., f. 1 (II 636).

⁸ M. MELONE, *Spiritus Sanctus*, DB, p. 765.

⁹ *I Sent.*, d. 18, a. un., q. 1, f. 3 (I 323).

¹⁰ Cfr. J.-F. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, Paris 1929, 43-45.

È in quest'ottica che Bonaventura colloca la riflessione – in numerosi testi – sul dono increato e il dono creato, tra lo Spirito Santo e la grazia, tra lo Spirito Santo e ogni altro dono. Come può, infatti – ci si chiede – il dono infinito rapportarsi alla finitezza della creatura? Ecco la grazia, dono che consente la partecipazione all'amore di Dio che si comunica nello Spirito. Ogni dono, infatti, secondo Bonaventura, possiede una relazione intrinseca: chi dona si rende presente nel dono così da realizzare una forma di unione tra donatore e ricevente. Lo Spirito Santo, perciò, in colui che riceve la grazia porta l'inabitazione divina e colui che riceve il dono si apre a una forma di presenza che è comunione con Dio. Dio, cioè, si dona a colui che è reso idoneo ad accoglierlo; a colui che dalla grazia santificante – detta *influentia deiformis* – è reso conforme a Dio: «*Gratia est forma, a Deo gratis data sine meritis, gratum faciens habentem et opus eius bonum reddens*»¹¹. È la vita soprannaturale, che non consiste solo nell'essere, ma altresì nell'agire. Ne scaturisce, allora, un "organismo soprannaturale" costituito dalla grazia (per Bonaventura: risanante, fortificante, perfezionante) e da altri doni gratuiti chiamati abiti operativi.

«A questo proposito – scrive Bonaventura nel *Breviloquium* – si devono considerare tre cose: l'articolarsi delle virtù, dei doni e delle beatitudini»¹². Sono i famosi "settenari" bonaventuriani. Il Dottore Serafico – insieme a tutta una diuturna tradizione teologico-spirituale – è molto legato alla "sacralità" del numero sette. Alla luce della lettura ebraica del testo biblico e mettendo insieme Is 11,2-3 con altri testi biblici (ad es. Ap 5,6) Bonaventura ricorre a ben tredici ragioni di convenienza a favore del numero sette¹³. Qui basti ricordare che il numero sette è assunto per designare la pienezza: dunque, ben si conviene allo Spirito Santo, dono infinito e fonte di ogni dono. Ecco, dunque, l'articolarsi dell'organismo soprannaturale della vita cristiana. La grazia santificante, sul piano dell'essere (ontologico), è «partecipazione della natura divina» (2Pt 1,4). Con essa viene donato un nuovo modo di essere, ma altresì un nuovo modo di agire e, pertanto le facoltà soprannaturali, che sono dette, in generale, doni gratuiti: abiti operativi, di ordine soprannaturale¹⁴. Evidentemente sia il numero "sette" come le "articolazioni" non appartengono al "dato di fede", ma fanno parte della speculazione teologica. Duns Scoto, ad esempio, non condivide la differenziazione tra virtù e doni. Né il Concilio di Trento ha voluto entrare nel merito. Sono "schemi interpretativi" della misteriosa realtà della vita soprannaturale. Così la presenta, per la sua parte, Bonaventura.

¹¹ *II Sent.*, d. 26, dub. 2, resp. (II 648-649).

¹² *Brevil.*, V 4 (V 256).

¹³ Cfr. *De donis*, II 2-10 (V 462-465).

¹⁴ Cfr. *Brevil.*, V 4 sgg. (V 256 sgg.)

Ecco le sette virtù teologali (fede, speranza, carità); cardinali (prudenza, giustizia, forza, temperanza) che rettificano (*habitus rectificantes*), le nostre potenza e le abilitano agli atti essenziali della vita cristiana. Ecco i sette doni che facilitano (*actus expeditentes*), con nuovo impulso, l'orientamento e l'esercizio della facoltà in ordine agli oggetti specifici. E a questo proposito Bonaventura mette i sette doni in relazione ai sette vizi capitali da combattere e alle sette beatitudini (*habitus perficientes*) da acquisire.

Per cogliere queste "differenziazioni" basti un esempio. Nell'operazione che conduce alla conoscenza di Dio si ha prima l'atto di credere (l'atto della fede), poi l'atto del comprendere (dono dell'intelletto), poi il vedere Dio (la beatitudine dei puri di cuore). Non solo. Bonaventura – sulla scia del testo di Isaia – unisce i doni a coppia, due a due; e ciò consente di collocarli sia sul piano cognitivo che su quello affettivo, così che si ha una collaborazione che facilita l'esercizio delle due facoltà (intelletto e volontà) del credente. Quale dei due ordini ha la precedenza? L'ordine cognitivo o quello affettivo? È evidente che, pur nell'alternarsi dei gradi del cammino, per Bonaventura, al vertice il dono della sapienza precede l'intelletto, giacché solo la conoscenza sperimentale potenza, con la soavità divina, la conoscenza speculativa (*habitus experientiae*) e non è passibile di inganno. San Bonaventura teologo non dimentica Francesco mistico e i primi frati analfabeti e santi!

Sulla scia dei suoi maestri parigini il Dottore Serafico ha dedicato particolare attenzione a queste riflessioni. In particolare, ai doni dello Spirito Santo ha dedicato negli anni 1250-1252 il commento al secondo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo¹⁵. Vi è ritornato a pochi anni di distanza, nel 1257, nel *Breviloquium*¹⁶. Nel 1268, con accentuazione ascetico-spirituale ai doni riserva la *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, per offrire poi (1273) una più puntuale gerarchizzazione dell'intelletto e della sapienza nelle *Collationes in Hexaëmeron*¹⁷.

Le *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, redatte nel 1268, si compongono di nove conferenze: la prima è dedicata al tema della grazia (25 febbraio 1268); la settima (25 marzo 1268) – nell'orizzonte del dono della forza, già affrontato il giorno precedente (24 marzo) – è dedicata in particolare alla Vergine Maria, mentre le altre sette trattano singolarmente dei sette doni dello Spirito Santo.

Non intendo qui soffermarmi sull'esposizione, ampia e pedagogica, distesa e variegata, dei singoli doni dello Spirito proposta dal testo bonaventuriano. Vorrei invece riflettere su alcuni aspetti che, a partire dalla

¹⁵ Cfr. *In II Sent.*, d. 34-35 (II 800-839).

¹⁶ Cfr. *Brevil.*, V 5-6 (V 257-260).

¹⁷ Cfr. *Hexaëm.*, II 30 (V 341).

lettura del testo, sollecitino la nostra mente, il cuore, la prassi nell'oggi della esperienza cristiana. Scrive, infatti Bonaventura, che l'uomo il quale riceve la grazia deve saper rispondere a essa con la fedeltà a Dio, la virilità verso se stesso, la liberalità nei confronti del prossimo (cfr. prima *Collatio* 1). Come, dunque, dalla Parigi del XIII secolo raccogliere il messaggio e trasportarlo nel nostro secolo?

Sarà utile procedere per gradi: ricordare il contesto storico della riflessione bonaventuriana; cogliere gli elementi della vita secondo lo Spirito; lasciarsi interpellare dagli interrogativi dell'oggi.

5. *Tre passaggi*

i. L'orizzonte storico-culturale delle *Collationes*

Il Dottore Serafico tenne le *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* nel 1268 (26 febbraio-8 aprile). L'università di Parigi era attraversata da una profonda crisi che coinvolgeva l'insegnamento, il corpo docente, gli Ordini religiosi, la comunità ecclesiale. Nell'agosto del 1266 Sigieri di Brabante aveva portato in cattedra quell'indirizzo filosofico che fu chiamato poi "averroismo latino". Lo scontro fu aspro e si protrasse fino al 1277 con interventi insistiti dell'autorità ecclesiastica, accanto alle accese dispute accademiche. Il 10 dicembre 1270 il vescovo di Parigi, Stefano Tempier, condannava gli errori di Sigieri di Brabante¹⁸.

Bonaventura, che era anche Ministro Generale dell'Ordine, non solo sostenne Giovanni Peckham, capo dello studio francescano di Parigi, ma entrò in prima persona e decisamente nella complessa disputa. Oltre ai corsi tenuti al clero e agli studenti, Bonaventura nel 1267 tenne le *Conferenze sui Dieci Comandamenti*; nel 1268 quelle sopra i *Doni dello Spirito Santo*; nel 1273 sopra i sei giorni della creazione (*Hexaëmeron*). E con lucidità nelle *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* analizzò e confutò puntualmente gli errori di Sigieri. Senza entrare in una analisi dettagliata, basti ricordare qui i quattro errori denunciati nella terza *collatio*; i tre confutati nella quarta; la ricerca delle radici "intellettuali" che generano le erronee dottrine di Sigieri di Brabante circa il mondo, l'anima, l'intelletto, il male nell'ottava. Non è difficile riconoscere nella formulazione di condanna del vescovo Tempier l'intelaiatura bonaventuriana come espressa nel *De septem donis Spiritus Sancti*.

¹⁸ Sul tema e per una sua interpretazione, si veda almeno R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977; ID., *Étienne Tempier et ses condamnations*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 47 (1980) 231-270.

Ma, accanto a Sigieri «che, leggendo nel vico degli strami, sillogizzò invidiosi veri»¹⁹, il Dottore Serafico incrocia altri oppositori, che mettevano in questione la vita degli Ordini mendicanti e ne rifiutavano la presenza nel contesto universitario. Ai libelli di Guglielmo di Saint-Amour, prima, e, poi, di Gerardo di Abbeville, Bonaventura rispose, nel 1268 con le *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (cfr. la seconda parte della settima *collatio*); poi, nel 1269, pur lontano da Parigi, con l'*Apologia pauperum contra calumniatorem*. Contemporaneamente Tommaso d'Aquino replicava con il *De perfectione spiritualis vitae*. Proprio questo richiamo a Tommaso ci porta a sottolineare un elemento ulteriore del contesto parigino di quegli anni. Le due scuole, quella domenicana e quella francescana, si strutturano in forma sempre più organica e le due rispettive "visioni" acquistano lo statuto di due "sistemi" filosofico-teologici distinti e anche contrapposti, soprattutto allorché i due alti rappresentanti – Tommaso e Bonaventura – non sono più presenti in Università e la cui biografia si concluderà nel 1274. Non entriamo, ovviamente, nella questione. È commovente però il ricordo dell'ormai anziano Alberto Magno che parte da Colonia (1276) e si reca a Parigi per difendere il suo vecchio discepolo Tommaso!

In conclusione: prendere in mano il testo di Bonaventura sui doni dello Spirito Santo non è solo esplorare, con slancio mistico, il mistero della Trinità Santa, ma è lasciarsi interrogare su come il mistero entra nella storia e come la potenza dello Spirito diventi energia per il cammino dell'uomo.

ii. La vita secondo lo Spirito

Nelle temperie del suo tempo e a fronte delle sfide del suo contesto culturale, san Bonaventura affronta il tema dello Spirito Santo e propone una risposta "spirituale".

Ma chi è una "persona spirituale"? Che cosa significa, nel suo insieme, vita e cammino secondo lo Spirito?

A dire il vero, ogni cristiano, che lo Spirito rende conforme a Cristo, è essenzialmente "persona spirituale". Il termine "spirituale/spiritualità" non ha ordinariamente buona accoglienza: è facilmente equivocabile, polisemico. Nel linguaggio biblico non sta a significare semplicemente "non materiale"; né si contrappone allo "storico", quasi a collocarsi fuori del tempo e dello spazio; neppure è negazione del "pubblico", così che spirituale starebbe a dire privato, intimo, non relazionabile. No. Niente di tutto questo, almeno per la "spiritualità cristiana", differente da quella buddista o induista o, addirittura, laica o atea. Fermiamo, dunque, su alcuni elementi che, al di là delle concretizzazioni storico-culturali e la

¹⁹ DANTE AL., *Paradiso*, X 137-138.

molteplicità delle immagini, ci aiutino a cogliere l'unità profonda, una certa "struttura" essenziale (cfr. Giovanni Moiola, Giovanni Iammarrone, Lino Baracco, Bruno Secondin, Luigi Borriello, ecc...).

L'"uomo spirituale" è l'essere umano che vive sotto l'azione vivificante e trasformante dello Spirito di Cristo e di Dio Padre. Per la fede e la carità ha Gesù Cristo come sua norma di vita "interiore" ed "esteriore", per cui vive di Cristo (cfr. 2Cor 5,15), è un solo spirito con Lui (cfr. 1Cor 6,17) e nello stesso tempo nella sua vita storica è "memoria di Gesù", fa la "narrazione" dei detti, fatti, atteggiamenti di Lui nel suo contesto storico. La realtà di Gesù Cristo che lo Spirito "imprime" in lui è il "divenire spirituale" di Gesù stesso, la sua consacrazione radicale al Padre e ai fratelli nella carità in vita e in morte eternata nella risurrezione. Assimilato a Gesù Cristo dallo Spirito egli vive la vita stessa di Lui, che lo mette in rapporto vitale con il Dio della salvezza e dell'alleanza, lo dischiude alla vita trinitaria e lo mette al servizio di amore verso i fratelli con la carità eccessiva stessa di Dio. In questo circolo di amore egli trova la piena realizzazione di sé.

San Paolo mette a tema questo complesso dinamismo nella lettera ai Galati (5,1-26). Qui ne va della "verità del vangelo" in ordine alla prassi e alla quotidianità della vita. L'apostolo Paolo contrasta sia l'affidarsi alle "opere della legge" sia il consegnarsi agli impulsi qualunquistici dell'io. Egli coniuga libertà e amore. Il credente, liberato da Cristo, è arricchito da un nuovo dinamismo che gli fa superare le opere della "carne" e gli fa seguire lo Spirito. È questa la libertà dell'amore, la capacità affettiva del dono, della responsabilità, del servizio. Si tratta, dunque, di una novità di vita che si esprime in manifestazione nuova che san Paolo chiama «il frutto dello Spirito» (cfr. Gal 5,22-23). Questa denominazione è emblematica. Potremmo coglierne tutta la valenza partendo da una domanda: come si manifesta, come agisce, come si riconosce un cristiano? Lo suggerisce proprio il termine "frutto". Esso significa "fruizione", gioia della realtà matura; significa "raccolta", perché il processo è compiuto; significa "produzione utile", come annota Tommaso d'Aquino²⁰.

Per frutto dello Spirito - insegnava l'indimenticabile maestro p. Michel Ledrus s.j. - si intende la maniera di essere e di agire propria dell'uomo spirituale, caratterizzata da una filantropia chiaramente ispirata dalla carità divina (Ef 5,8-9). È in realtà la dimensione che si può ben chiamare «etica evangelica»²¹. L'uomo spirituale cammina nello Spirito; imita cioè come figlio buono la condotta di Dio nei riguardi degli uomini; segue nei suoi rapporti con il prossimo le vie di Dio. Il suo comportamento permet-

²⁰ Cfr. TOMMASO AQ., *S. Theol. I-II*, q. 70, a. 1, concl.

²¹ Cfr. M. LEDRUS, *I frutti dello Spirito: saggi di «etica evangelica»*, Cinisello Balsamo (MI) 1998.

te al prossimo di intravedere su un volto normale, sensibile e familiare, i tratti distintivi dell'invisibile fisionomia del Padre. Il "frutto" è proprio il fascino salutare, la grazia visibile e raggiante, nella quale cresceva il divino Salvatore e lo metteva in contatto sempre più complesso con il suo ambiente, come accade al lievito rimestato nella pasta.

È su questo fronte che si gioca la nostra testimonianza e la nostra credibilità. Il cristiano si riconosce da questo stile di vita, da questo frutto. Rinnovato dalla grazia e arricchito dei doni dello Spirito, il cristiano ne rivela la presenza con la fruttificazione: amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé (Gal 5,22).

E tutto questo è creazione dello Spirito.

Ecco, dunque, il cristiano come "persona spirituale" ed ecco la "vita secondo lo Spirito".

È la vita cristiana. È la vita delle beatitudini (Mt 5,3-11). È, dopo i sette doni, il "frutto dello Spirito Santo"!

Di esso ha bisogno il cristiano: «Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene» (Rm 8,10). È, dunque, proprio questa la radice di quella *παράδοξος πολιτεία*, l'esistenza paradossale di cui tanto suggestivamente parla la *Lettera a Diogneto* (V 1-4).

Di esso ha bisogno la Chiesa: lo hanno riaffermato con convinzione e con cuore aperto gli ultimi Sommi Pontefici. Lo abbiamo ricordato sopra, con gioia. Lo ha proclamato il Concilio Vaticano II: «Lo Spirito Santo introduce la Chiesa nella pienezza della verità (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la obbedisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22). Con la forza del Vangelo la fa ringiovanire, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo. Poiché lo Spirito e la Sposa dicono al Signore Gesù: Vieni (cfr. Ap 22,17)» (*Lumen Gentium*, 4).

iii. Lo Spirito nel tempo

È oggi questa la stagione propizia per la "persona spirituale"? Indubbiamente lo Spirito è di ogni tempo: dall'inizio al compimento, perché è eterno, è trascendente, è Dio. Ma il tempo, ogni tempo, a suo modo può «contristare» (Is 63,10), può «resistere allo Spirito» (At 7,51), può «bestemmia» (Mt 12,31), può «spegnere lo Spirito» (1Ts 1,5.19). Bonaventura colse queste multiformi "resistenze" nell'averroismo latino, nel gioachimismo, nella opposizione all'azione degli Ordini religiosi, ecc. Seppe, così, confrontarsi con il contenuto culturale del suo tempo e si impegnò a discernerne le dinamiche.

È possibile per noi non disattendere questo compito e metterci sulla scia di Bonaventura?

Mi sia consentito, proprio guardando da lontano i passi di Bonaventura, almeno suggerire (non esplorare: ci vorrebbero specifiche competenze) qualche itinerario. Appena qualche esemplificazione.

a) Ciò che fu il confronto con l'averroismo, oggi potrebbe dar luogo al confronto con la "naturalizzazione" della Trascendenza e, nello specifico, con l'oblio dell'identità dello Spirito Santo. È, infatti, diffusa, una concezione dello Spirito come logica interna della storia (cfr. Hegel) che si traduce in "necessità". Ne consegue la negazione della libertà (lo Spirito Santo è libertà; cfr. 2Cor 3,17) e ciò, da un lato, diventa "costrizione" in campo politico e, dall'altro, "messianismo" che identifica il cammino del Regno con le "forme rivoluzionarie" e riduce la trascendenza a dinamica intramondana.

b) Il confronto con le correnti spiritualiste del XIII secolo in contesto moderno sembra tradursi nell'oblio dell'Incarnazione: *il Verbo si è fatto carne per opera dello Spirito Santo*. Lo Spirito Santo non è soltanto autore di singolari processi di "spiritualizzazione", di "fuga nel deserto"; è anche abilitazione dell'uomo spirituale alla *παράδοξος πολιτεία*, a "essere del mondo", in maniera sì paradossale, ma non negando il mondo! La vita cristiana è vita secondo lo Spirito, non è negazione dell'umano, anzi è proprio «offerta del corpo come culto spirituale» (Rm 12,1). Il cristiano autentico non può essere definito «un cattivo conservatore e un rivoluzionario poco sicuro»²², bensì come colui che è dentro la storia, ma la cui *πολιτεία* è oltre la storia (cfr. Fil 3,20).

c) Oggi si è stemperato culturalmente il confronto diretto con il gioachimismo del XIII secolo, ma siamo nel clima del postcristianesimo, con l'oblio della figura storica di Cristo e la proposta di una comunità dello Spirito, dove la fraternità è senza la paternità e la meta è utopia, senza relazione con i sentieri per raggiungerla. Il mistero della Trinità è come scompagnato: il Padre e il Figlio sono "alle spalle", lo Spirito in solitudine celebra il suo Regno. Ma per il credente tempo ed eternità non sono opposizioni dialettiche. Scriveva Dietrich Bonhoeffer: «Noi viviamo nel penultimo e crediamo nell'ultimo»²³.

d) Infine mette conto ricordare come oggi il confronto non è con l'aristotelismo inteso, *tout court*, come sapere, bensì con una nuova visione dell'uomo, un'antropologia riduttiva (cfr. i concetti di anima, libertà, persona, immortalità, ecc.). Emerge sempre più una "autoreferenzialità" che

²² Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non-senso*, Milano 1967², 203.

²³ D. BONHOEFFER, «Lettera a Eberhard Bethge» (5 dicembre 1943), in ID., *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cura di E. Bethge, ed. it. a cura di A. Gallas, Cinisello Balsamo (MI), 1988, 225.

– come scrive Luigi Alici²⁴ – oblia le coordinate che qualificano l'essere
– uomo in altezza, in profondità, in larghezza.

6. *Conclusioni: il tempo dello Spirito*

Oggi, dunque, di che cosa abbiamo bisogno? C'è spazio per l'invocazione dello Spirito? Cerco la risposta in due testi pontifici: l'uno di Paolo VI, l'altro di Benedetto XVI.

Con tutta la carica emotiva del suo animo, limpido come uno specchio, e, con il tono profondo della sua voce accorata, fu Paolo VI a porre la questione nella udienza generale del mercoledì 29 novembre 1972: «Di che cosa ha bisogno la Chiesa?» La domanda appassionata veniva da una analisi della natura della Chiesa come maturata «dalla meditata sapienza del Concilio» e dalla esperienza del mondo «gigante meraviglioso di scienza e potenza, ma a tratti cieco e folle su ciò che più importa, l'amore e la vita». «Quale bisogno avvertiamo, primo e ultimo, per questa nostra Chiesa benedetta e diletta, quale?», si domandava dunque papa Montini. E fu questa la risposta che si posò su una assemblea attonita, rapita e affascinata dalla speranza:

Lo dobbiamo dire, quasi trepidanti e preganti, perché è il suo mistero, e la sua vita, voi lo sapete: lo Spirito, lo Spirito Santo, animatore e santificatore della Chiesa, suo respiro divino, il vento delle sue vele, suo principio unificatore, sua sorgente interiore di luce e di forza, suo sostegno e suo consolatore, sua sorgente di carismi e di canti, sua pace e suo gaudio, suo pegno e preludio di vita beata ed eterna (cfr. *Lumen Gentium*, 5). La Chiesa ha bisogno della sua perenne Pentecoste; ha bisogno di fuoco nel cuore, di parola sulle labbra, di profezia nello sguardo. La Chiesa ha bisogno d'essere tempio di Spirito Santo (cfr. 1Cor 3,16-17; 6,19; 2Cor 6,16), cioè di totale mondezze e di vita interiore; ha bisogno di risentire dentro di sé, nella muta vacuità di noi uomini moderni, tutti estroverci per l'incantesimo della vita esteriore, seducente, affascinante, corruttrice con lusinghe di falsa felicità, di risentire, diciamo, salire dal profondo della sua intima personalità, quasi un pianto, una poesia, una preghiera, un inno, la voce orante cioè dello Spirito, che, come c'insegna san Paolo, a noi si sostituisce e prega in noi e per noi "con gemiti ineffabili", e che interpreta Lui il discorso che noi da soli non sapremmo rivolgere a Dio (cfr. Rm 8,26-27).

A quarant'anni di distanza, papa Benedetto XVI offre rinnovata attualissima risposta alla domanda di Paolo VI: «Di che cosa ha bisogno la Chiesa?» E ciò anche e soprattutto nei passaggi difficili.

²⁴ Cfr. L. ALICI, *Filosofia morale*, Brescia 2011.

La risposta di Benedetto XVI – tra avvenimenti «che hanno recato tristezza nel mio cuore», come ha confessato nell’udienza del 30 maggio 2012 – è, oggi come ieri, come sempre, radicata nella fede carica di speranza, di serenità. In quell’occasione affermava, infatti, Benedetto XVI: «Non si è mai offuscata la ferma certezza che, nonostante la debolezza dell’uomo, le difficoltà e le prove, la Chiesa è guidata dallo Spirito Santo e il Signore mai le farà mancare il suo aiuto per sostenerla nel suo cammino».

Ed è questo il bisogno fondamentale, la “cosa necessaria” per la Chiesa: la forza dello Spirito Santo, che è cammino nella verità e nell’amore fino al compimento. È la profezia di Gioele, sempre in atto, richiamata da Pietro nel suo primo discorso di Pentecoste: «Avverrà: negli ultimi giorni – dice Dio – su tutti effonderò il mio Spirito; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri vecchi faranno sogni» (At 2,17).

Sì. Lo Spirito Santo abilita ancora a sognare!