



1700º ANO DO CONCÍLIO DE NICÉIA E 60º ANO DO ENCERRAMENTO DO CONCÍLIO VATICANO II DOSSIÊ Nº 2

doi: [10.25247/paralellus.2025.v16n39.p239-265](https://doi.org/10.25247/paralellus.2025.v16n39.p239-265)

CREDO NELLO SPIRITO SANTO: UNA LETTURA PENTECOSTALE DEL CONCILIO DI NICEA E DEI SUOI EFFETTI

CREIO NO ESPÍRITO SANTO: UMA INTERPRETAÇÃO PENTECOSTAL DO CONCÍLIO DE NICÉIA E SEUS EFEITOS

I BELIEVE IN THE HOLY SPIRIT: A PENTECOSTAL READING OF THE COUNCIL OF NICAEA AND ITS EFFECTS

*Carmine Napolitano**

RIASSUNTO

Il concilio di Nicea costituì uno spartiacque per il cristianesimo antico e poi per il cristianesimo di tutti i tempi; le vicende della sua convocazione, del suo svolgimento e delle applicazioni delle sue deliberazioni furono complesse e in alcune direzioni mai interamente chiarite. L'obiettivo primario era la definizione della natura di Cristo che aveva assunto un'urgenza inusitata a seguito dell'acutezza della teologia ariana che sostanzialmente negava la divinità di Cristo in senso pieno e corporale; questa controversia relativa alla relazione tra Dio e Cristo ne conteneva *in nuce* un'altra: quella della relazione tra Dio, Cristo e lo Spirito che non tardò a scoppiare subito dopo. Si trattava di chiarire quale era la portata dell'affermazione: *Credo nello Spirito Santo*. L'articolo pneumatologico era debole e sembrava inserito nel Credo più per omaggio alla *lex orandi* che per una elaborazione teologica significativa. La debolezza della riflessione teologica veniva da lontano nonostante la chiesa antica avesse memoria ed esperienza dell'afflato pneumatico e carismatico che caratterizzava il cristianesimo delle origini e di quello del II e del III secolo. Insomma, a fronte di una diffusa e spesso anche problematica affermazione esperienziale dello Spirito mancava una solida riflessione pneumatologica che avrebbe potuto meglio chiarire sia il senso dell'esperire lo Spirito che la dinamica relazionale intratrinitaria. Le ragioni di questa lacuna sono difficili da individuare, ma potrebbero essere legate alla prudenza quanto non al sospetto (spesso all'avversione) nei confronti della dimensione carismatica della fede che una riflessione seria sullo Spirito avrebbe di fatto imposto di chiarire con ripercussioni ecclesiologiche non trascurabili; insomma: si trattava (e

* Preside della Facoltà pentecostale di Scienze religiose, dove insegna Studi pentecostali e carismatici, Bellizzi (SA), Italia. E-mail: carmine.napolitano@facoltapentecostale.org.



si tratta) di capire se *ubi Spiritus ibi ecclesia* oppure il contrario. Sta di fatto che nel corso della bimillenaria vicenda cristiana nella storia il dissenso ha sempre invocato la libertà dello Spirito per giustificare il proprio anelito. Le conseguenze di questa lacuna si sono manifestate lungo tutta la storia del cristianesimo fino al nostro tempo, arrivando al paradosso che all'interno del più grande risveglio cristiano dei tempi moderni (il movimento pentecostale e carismatico) nato all'insegna dell'affermazione potente e pervasiva dell'esperienza dello Spirito sia sorta fin dalle origini una componente dichiaratamente antitrinitaria, negatrice del credo niceno-costantinopolitano. E perciò, allora come oggi, a tutti i cristiani si ripropone la domanda: cosa stiamo confessando quando diciamo *Credo nello Spirito Santo?*

Parole chiave: Pentecostali; Spirito santo; Pneumatologia; Esperienza carismatica.

RESUMO

O Concílio de Niceia constituiu um divisor de águas para o cristianismo antigo e, posteriormente, para o cristianismo de todos os tempos; as circunstâncias da sua convocação, do seu desenvolvimento e das aplicações das suas deliberações foram complexas e, em algumas direções, jamais inteiramente esclarecidas. O objectivo primário era a definição da natureza de Cristo, que havia assumido uma urgência inusitada em consequência da agudeza da teologia ariana, que substancialmente negava a divindade de Cristo em sentido pleno e corporal; esta controvérsia relativa à relação entre Deus e Cristo continha *in nuce* uma outra: a da relação entre Deus, Cristo e o Espírito, que não tardou a irromper imediatamente depois. Tratava-se de esclarecer qual era o alcance da afirmação: Creio no Espírito Santo. O artigo pneumatológico era fraco e parecia inserido no Credo mais por homenagem à *lex orandi* do que por uma elaboração teológica significativa. A fraqueza da reflexão teológica vinha de longe, não obstante a Igreja antiga possuir memória e experiência do sopro pneumático e carismático que caracterizava o cristianismo das origens e o dos séculos II e III. Em suma, diante de uma difusa e frequentemente problemática afirmação experiencial do Espírito, faltava uma sólida reflexão pneumatológica que poderia ter melhor esclarecido tanto o sentido do experienciar o Espírito quanto a dinâmica relacional intratrinitária. As razões desta lacuna são difíceis de identificar, mas poderiam estar ligadas à prudência tanto quanto à suspeita (frequentemente à aversão) em relação à dimensão carismática da fé, que uma reflexão séria sobre o Espírito teria de facto imposto esclarecer, com repercussões eclesiológicas não desprezíveis; em suma: tratava-se (e trata-se) de compreender se *ubi Spiritus ibi ecclesia* ou o contrário. O facto é que, no decurso da bimilenar vicissitude cristã na história, o dissenso sempre invocou a liberdade do Espírito para justificar o seu anseio. As consequências desta lacuna manifestaram-se ao longo de toda a história do cristianismo até aos nossos tempos, chegando ao paradoxo de que no interior do maior despertar cristão dos tempos modernos (o movimento pentecostal e carístico), nascido sob a égide da afirmação poderosa e pervasiva da experiência do Espírito, tenha surgido desde as origens uma componente declaradamente antitrinitária, negadora do credo niceno-constantinopolitano. E, por isso, então como hoje, a todos os cristãos se recoloca a pergunta: o que estamos confessando quando dizemos Creio no Espírito Santo?

Palavras-chave: Pentecostais; Espírito Santo; Pneumatologia; Experiência carismática.

ABSTRACT

The Council of Nicaea constituted a watershed for ancient Christianity and then for Christianity of all times; the events of its convocation, its development and the application of its deliberations were complex and in some directions never fully clarified. The primary objective was the definition of the nature of Christ, which had taken on an unusual urgency as a result of the sharpness of Arian theology, which substantially denied the divinity of Christ in the full and corporal sense; this controversy concerning the relationship between God and Christ contained *in nuce* another controversy: the relationship between God, Christ and the Spirit

which did not take long to break out immediately afterwards. It was a matter of clarifying what was the significance of the statement: *I believe in the Holy Spirit*. The pneumatological article was weak and seemed to have been inserted into the Creed more out of homage to the *lex orandi* than out of a significant theological elaboration. The weakness of theological reflection came from afar despite the fact that the ancient Church had memory and experience of the pneumatic and charismatic inspiration that characterized early Christianity and that Christianity of the second and third centuries. In short, in the face of a widespread and often even problematic experiential affirmation of the Spirit, there was a lack of a solid pneumatological reflection that could have better clarified both the meaning of experiencing the Spirit and the intra-Trinitarian relational dynamic. The reasons for this lacuna are difficult to identify, but they could be linked to prudence as well as to suspicion (often aversion) towards the charismatic dimension of the faith that a serious reflection on the Spirit would in fact have forced to clarify with ecclesiological repercussions that are not negligible; in short: it was (and is) a question of understanding whether *ubi Spiritus ibi ecclesia* or the other way around. The fact is that in the course of the two-thousand-year Christian history events, the dissent has always invoked the freedom of the Spirit to justify its yearning. The consequences of this lacuna have manifested themselves throughout the history of Christianity up to our time, arriving at the paradox that within the greatest Christian awakening of modern times (if not of the entire history of Christianity), born under the banner of the powerful and pervasive affirmation of the experience of the Spirit, an openly anti-Trinitarian component arose from the beginning, denying the Nicene-Constantinopolitan creed. And therefore, then as now, the question arises again for all Christians: what are we confessing when we say *I believe in the Holy Spirit*?

Keywords: Pentecostals; Holy Spirit; Pneumatology; Charismatic Experience.

1 INTRODUZIONE

Il concilio di Nicea fu celebrato nel 325 e si aprì il 19 giugno; alcuni studiosi datano la sua inaugurazione al 20 maggio, ma pare che questa sia dovuta ad un errore iniziale dello storico Socrate¹. L'assise fu voluta fortemente dall'imperatore Costantino che la convocò e ne fu il presidente; le ragioni che si incrociarono alla base di questa decisione rientravano nella politica di Costantino che mirava ad una riorganizzazione delle strutture di governo, le quali avevano un punto cardine nella pace sociale. Questa non sarebbe stata possibile senza pace religiosa la quale, a sua volta, non sarebbe stata possibile senza una legittimazione piena dei cristiani dal punto di vista giuridico. Il cristianesimo ben prima di Costantino aveva intessuto una piena relazione con il contesto sociale, ma era confinato allo *status* di religione tollerata priva di edifici di culto pubblici e spesso per motivi dottrinali entrava in conflitto con l'autorità imperiale; alcune questioni spinose, infatti, come il giuramento di fedeltà allo Stato e il servizio militare costituivano spesso un serio problema². Secondo Ernesto Buonaiuti un calcolo

¹ G. Alberigo et alii (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, 2013, p. 2. Per un bilancio sulla letteratura recente relativa al concilio di Nicea cfr. R. Burigana, *Nicea. La storia e l'attualità del concilio di Nicea*, in «Parallelus», 15 (2024), pp. 469-494.

² G. Filoromo, D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo*, vol. I, Edizione CDE, Milano 1998, p. 281.

verosimile darebbe la popolazione dell'Impero romano ai tempi di Costantino intorno agli ottanta milioni; di questi un quarto potevano essere considerati di religione cristiana con una distribuzione non uniforme nelle varie province dell'impero, ma che in alcuni casi poteva raggiungere la metà della popolazione³. Era questa la ragione per cui le persecuzioni anticristiane andarono incontro ad un sostanziale fallimento nei decenni precedenti l'ascesa al potere di Costantino; il che indusse già nel 311 Galerio a promulgare un editto di tolleranza verso i cristiani di cui Costantino fu tra i firmatari. Non poteva sfuggirgli la situazione “sul campo”, per così dire, e l'importanza strategica che una ridefinizione dei rapporti complessivi con i cristiani poteva avere per le sue mire assolutistiche⁴. Insomma, l'imperatore agiva con un chiaro intento di *reductio ad unum* della religione come si evince da una lettera inviata alle province orientali nel 324; in essa è chiaro che Costantino voleva che tutti adorassero il solo vero Dio e pur non vietando i culti prechristiani mostra la sua inclinazione a favorire il loro superamento⁵. Inoltre, destinò enormi finanziamenti per costruire edifici per il culto dando ai cristiani quella visibilità che fino a quel momento era assente e accordò privilegi quasi senza precedenti. Questo gli garantì un credito molto alto presso di loro e spiega perché potette farsi promotore e orchestratore del concilio⁶.

Tale strategia dell'imperatore, tuttavia, doveva misurarsi con il pluralismo delle chiese cristiane che non era vissuto ecumenicamente, ma a colpi di violente controversie teologiche e scomuniche reciproche, battaglie in cui i contendenti cambiavano spesso opinione e schieramento. Costantino era consapevole del fatto che la sua *pax* orientata a creare compattezza per il governo e le conquiste non passava solo attraverso l'emancipazione dei cristiani, ma anche attraverso la concordia tra di loro. Le dispute più accese che imperversavano in quel tempo erano essenzialmente due: il donatismo e la dottrina di Ario, precedute dalla iniziativa di Melezio. Come è noto, caratterizzare in modo esauriente queste divisioni nei loro contenuti non è facile perché quasi sempre le fonti non sono dirette, ma indirette e queste quasi sempre sono redatte dagli avversari dei personaggi in questione; d'altra parte, la stessa oscillazione e indecisione

³ E. Buonaiuti, *Storia del cristianesimo*, Newton & Compton editori, Roma 2002, p. 151.

⁴ G. Rinaldi, *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (Secoli I-VIII)*, Edizioni GBU, Chieti 2008, pp. 643-644.

⁵ Stuart G. Hall, *La chiesa dei primi secoli*, vol. I, Claudiana, Torino 2007, p.136.

⁶ E. Wipszycka, *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Bruno Mondadori, Milano 2000, pp. 125-127; R.L. Testa, *In viaggio verso Nicea. Costantino tra pagano, donatisti e ariani*, in «Apulia Theologica», 10/2 (2024), pp. 303-329.

nelle condanne e nelle posizioni assunte dagli imperatori è testimonianza delle difficoltà. E furono proprio queste a provocare la convocazione del concilio di Nicea da parte di Costantino; la chiese non riuscivano a risolvere da sole le controversie anche perché non avevano e né potevano avere un'autorità assoluta che imponesse orientamento dottrinale e disciplina dei costumi⁷. Quasi sempre i dissidenti rifiutavano l'autorità episcopale come istanza ultima di giudizio, che pur si andava affermando con molta fatica, e rivendicavano una significativa libertà nell'interpretazione delle Scritture da cui scaturiva una visione teologica e dottrinale confligente. A Nicea si arrivò passando per un concilio convocato ad Antiochia e un sinodo convocato ad Ancira nei mesi immediatamente precedenti. Gli argomenti in discussione erano pressoché gli stessi di quelli che si sarebbero affrontati a Nicea, ma i partecipanti ad essierano meno rappresentativi e forse, nel caso di Ancira, troppo sbilanciati; perciò lo stesso Costantino optò per uno spostamento⁸.

Al concilio di Nicea sarebbe stato molto difficile arrivare ad un accordo senza il deciso intervento dell'imperatore che riuscì ad imporre se non l'uniformità almeno l'unanimità⁹; tuttavia le decisioni prese a Nicea non ebbero alcun effetto immediato sulla soluzione delle controversie, nonostante fosse chiaro che l'imperatore propendesse per favorire la Grande Chiesa o chiesa cattolica, vale a dire la chiesa della maggioranza¹⁰; in fin dei conti Costantino ebbe un atteggiamento più tollerante verso i culti precristiani che non verso i cristiani dissidenti limitandosi a controllare i primi, ma a perseguitare gli altri nei confronti dei quali arrivò a confiscare i locali di culto a favore della maggioranza ‘cattolica’ e a favore del fisco le loro proprietà. Si inaugurava così una prassi arrivata fino ai tempi moderni rivolta ad impedire alle minoranze cristiane la capacità giuridica di possedere beni indirizzando le forme di finanziamento pubblico solo verso la maggioranza. E ciò nonostante le oscillazioni dello stesso imperatore che fu battezzato solo in punto di morte ed ebbe più che qualche simpatia per l'arianesimo e più che qualche comprensione per il donatismo¹¹. La saldatura tra potere politico e chiesa

⁷ Wipszycka, cit., pp. 128-129.

⁸ Hall, cit., pp. 144-146.

⁹ E. Prinzivalli, *Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale*, in «Apulia Theologica», 10/2 (2024), pp. 433-447.

¹⁰ J.N.D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1984, pp. 291-294.

¹¹ Rinaldi, cit., pp. 651-654. Ciò anche perché la controversia ariana non aveva fatto altro che portare alle estreme conseguenze questione cristologiche irrisolte nel pensiero cristiano fino a quel momento con un'acutezza di ragionamento inusitato; il donatismo, dal canto suo, non era altro che un'istanza radicale di coerenza cristiana contrapposta agli accomodamenti della politica ecclesiastica. Cfr. Buonaiuti, cit., pp.163-164, 179-184.

maggioritaria di lì a poco, nel 380, avrebbe condotto alle azioni penali contro i dissidenti con la condanna a morte di Priscilliano, il primo ad essere condannato per le sue dottrine; e anche in questo caso si inaugurava una prassi che si consolidò nel tempo e portò alla procedura di consegna dei dissidenti (definiti eretici) da parte della chiesa al braccio secolare per la loro eliminazione fisica. Una procedura che si andò sviluppando sempre di più nella chiesa medievale fino all'età moderna e che non vide esente nemmeno le chiese nate dalla Riforma, come dimostra il caso di Balthasar Hubmaier e quello di Michele Serveto, per citare qualcuno tra i casi più clamorosi¹².

2 L'AFFLATO DELLO SPIRITO NEL CRISTIANESIMO PRENICENO

Il concilio fu interamente dominato dalla controversia ariana e ne uscì dopo diversi compromessi introducendo concetti esplicativi che non avevano radicamento nel pensiero cristiano e soprattutto nelle Scritture¹³. Le deliberazioni finali non riguardarono solo la formulazione del *Credo* in funzione anti Ario; vi sono diverse altre disposizioni e decisioni disciplinari, ma l'elaborazione teologica fu completamente dedicata alla definizione del dogma cristologico e trascurò completamente la riflessione sullo Spirito, tanto che nel *Credo* troviamo un'affermazione scarna, in tutto simile a quella del più antico simbolo apostolico, che sembra quasi introdotta per dovere d'ufficio: *e (crediamo) nello Spirito santo*. Eppure, la questione della divinità dello Spirito era già apparsa nelle discussioni precedenti il Concilio e nella stessa teologia ariana si poneva come elemento di discussione *de facto*¹⁴. Ma la ragione fondamentale per cui la formulazione di un articolo pneumatologico sarebbe stato del tutto ragionevole era dovuta alla diffusa esperienza carismatica nelle chiese del tempo, spesso problematica e bisognosa di chiarimenti, come aveva dimostrato la nascita e la diffusione del montanismo.

Il cristianesimo fin dagli albori non è stato un fenomeno omogeneo; già la prima generazione apostolica aveva visto nascere varie espressioni di cristianesimo e talora aveva essa stessa dato vita a diverse forme di spiritualità cristiana che fin da subito

¹² Filoromo, Menozzi, cit., p. 319. W.R. Estep, *La verità è immortale. La storia del movimento anabattista*, Casa Editrice Battista, Roma 1971, pp. 77-101. Su Serveto vedi più avanti.

¹³ Il *Credo* scaturito dal concilio fu frutto di mediazioni e trattative e in qualche caso attribuiva ad Ario cose che difficilmente si possono dimostrare affermate da lui; cfr. Hall, cit., pp. 146-151.

¹⁴ Y. Congar, *Credo nello Spirito santo*, Queriniana, Brescia 1998, pp. 465-471.

avevano faticato a raccordarsi e a legittimarsi vicendevolmente¹⁵. Accanto a questo dato bisogna registrarne un altro: fin dalle origini il cristianesimo si caratterizzò per il peso che all'interno della sua spiritualità ebbe la dimensione pneumocarismatica; infatti, dal punto di vista storico è indiscutibile che le prime comunità cristiane nacquero accompagnate da una manifestazione carismatica della presenza dello Spirito¹⁶. Come anche è indiscutibile che una parte del cristianesimo delle origini mantenne nel tempo caratteri ed esperienze proprie di questa spiritualità; è soprattutto il caso delle chiese di fondazione paolina. In tali chiese, infatti, i doni dello Spirito appartengono all'esperienza corrente. La predicazione dell'apostolo Paolo è accompagnata da Spirito e da opere di potenza, cioè da azioni straordinarie; egli stesso esercita la glossolalia¹⁷ e ha visioni. Le comunità riconoscono che lo Spirito è dato loro dalle meraviglie che egli compie in mezzo a loro; fin dall'inizio del suo apostolato Paolo ha grande stima di queste manifestazioni dello Spirito¹⁸. È lui, infatti, che usa il termine *chàrisma* nel senso di 'dono personale' per indicare l'efficacia della grazia divina e l'azione dello Spirito nella diversificazione individuale¹⁹. Di notevole rilievo anche la pericope finale del vangelo di Marco (16,9-20); è noto che si tratta di un'appendice redatta più tardi rispetto al testo del vangelo giacché è assente nei più antichi manoscritti. Tuttavia, è importante perché in essa si afferma che il vero scopo della resurrezione di Gesù Cristo consiste nella proclamazione dell'evangelo in tutto il mondo; nello stesso tempo ci permette di allargare lo sguardo su un periodo della storia di una comunità cristiana durante il quale si attribuiva un grande valore ai carismi²⁰. Lo stesso giudaismo a cavallo del I sec. a.e.v. e del I sec. d.e.v. conosceva

¹⁵ F. Vouga, *Il cristianesimo delle origini*, Cladiana, Torino 2001, pp. 33-52. Rinaldi, cit., pp. 236-244.

¹⁶ J. Molnmann, *Lo spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Queriniana, Brescia 1994, p. 215; Congar, cit., p. 378.

¹⁷ Termine specifico del Nuovo Testamento per indicare l'articolazione di un linguaggio ispirato non sempre immediatamente comprensibile. Cfr. F. Lipparini, *Parlare in lingue. La glossolalia da san Paolo a Lacan*, Carocci Editore, Roma 2012, pp. 66-71.

¹⁸ X. Leon-Dufour (a cura di), *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Torino 1976, col. 146.

¹⁹ L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, *Dizionario dei concetti biblici del nuovo testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1976, p. 830. M. Affuso, *Note di pneumatologia*, in «Fedeltà», 242 (1998) pp. 156-161. La diffusa e costante dimensione carismatica nel cristianesimo del I secolo è stata sottolineata anche da studiosi come H. von Campenhausen, H. Kung e R. Bultmann; cfr. E. L. Hyatt, *2000 years of Charismatic Christianity. A 21st century look at Church History from a Pentecostal/charismatic perspective*, Hyatt International Ministries, Dallas, Texas, 1998, pp. 7-10.

²⁰ E. Schweizer, *Il vangelo secondo Marco*, Paideia, Brescia 1971, pp. 399-400. Secondo una tradizione molto incerta la pericope potrebbe risalire al presbitero Aristione (100 d.c.); ad ogni modo non la si può datare oltre il 130-140. cfr. A. George - P. Grelet (a cura di), *Introduzione al nuovo testamento*, vol. II, Borla, Roma 1976, pp. 66-68; A. Wikenhauser - J. Schimid, *Introduzione al nuovo testamento*, Paideia, Brescia 1981, pp. 260-264.

fenomeni carismatici di tutto rispetto che non trovarono molto favore tra le fila rabbiniche e finirono per essere avversati²¹.

Le chiese delle origini, dunque, comprendevano sé stesse come chiese poste sotto l'azione dello Spirito santo e ripiene dei suoi doni; ma anche nel periodo immediatamente successivo a quello degli scritti neotestamentari la spiritualità pneumocarismatica continua ad essere attestata con regolarità da tutti i maggiori documenti e dai più importanti protagonisti del cristianesimo antico²². La Didaché e il Pastore di Erma, nel tentativo di fissare criteri di discernimento, danno grande importanza alla profezia e al ministero dei profeti; Clemente Romano ricorda ai Corinzi che una effusione piena di Spirito santo era avvenuta su tutti loro e Ignazio di Antiochia afferma, nella lettera ai Filadelfiesi, di poter contare sull'ispirazione diretta dello Spirito santo mentre riconosce alla chiesa di Smirne un'abbondanza di carismi²³. Giustino afferma chiaramente che ai suoi tempi c'erano uomini e donne che esercitavano i doni dello Spirito di Dio e sia le liberazioni che le guarigioni erano considerati eventi in linea con l'esercizio della fede; inoltre, nel descrivere lo svolgimento del culto cristiano, fa trapelare un ambiente tipico delle chiese risvegliate e carismatiche. Policarpo, che probabilmente aveva conosciuto qualcuno degli apostoli di prima generazione (quelli che avevano visto Gesù), aveva regolarmente delle visioni rivelatrici come quella in cui gli fu annunciato il martirio mentre era in preghiera; Ireneo di Lione in più luoghi delle sue opere afferma che ai suoi tempi la chiesa godeva di un'esperienza carismatica molto vicina a quella di epoca neotestamentaria e molto diffusa era la glossolalia²⁴. Altra figura importante di questo periodo è Melitone di Sardi, uno dei personaggi più importanti della cultura cristiana asiatica; in lui si sommava autorità

²¹ Filoramo, Menozzi, cit., pp. 38-40.

²² S. M. Burgess, *Christian peoples of the Spirit*, New York University Press, New York-London 2011, pp. 4-84. Si tratta di un utile profilo storico della spiritualità carismatica attraverso i secoli corredata da antologie delle relative fonti.

²³ E. Prinzivalli, M. Simonetti, *Seguendo Gesù: testi cristiani delle origini*, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 2 voll., Milano 2010 e 2015: vol. II, p. 319. A. Quacquarelli (a cura di), *I padri apostolici*, Città Nuova Editrice, Roma 1976, pp. 36-37; p. 284: «Quando un uomo che ha lo Spirito di Dio entra in una riunione di uomini giusti, che hanno la fede dello Spirito di Dio, e c'è la preghiera della riunione di quegli uomini a dio, allora l'angelo dello spirito profetico, che dimora in lui, riempie l'uomo e quell'uomo pieno dello Spirito santo parla alla moltitudine come il Signore vuole. Così si manifesta lo Spirito divino».

²⁴ Ivi, p. 50, 131, 133, 163, 167; inoltre D. Grasso, *I carismi nella storia. Teologia e prassi*, Queriniana, Brescia 1982, pp. 89-103; Congar, cit., pp. 79-87; Hyatt, cit., pp. 11-13. cfr. anche M. Simonetti, E. Prinzivalli, *Letteratura cristiana antica. Antologia di testi*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 223, 273, 401. Eusebio attribuisce a Papia (vissuto nella prima metà del II secolo) la narrazione di molti fatti tipici della spiritualità pneumocarismatica; cfr. E. Schweizer, *Il vangelo secondo Marco*, Paideia, Brescia 1971, p. 399.

gerarchica e carismatica essendo insieme vescovo, profeta e asceta²⁵. Un’ulteriore testimonianza è fornita dalle Odi di Salomone che costituiscono la più antica raccolta di poesie della letteratura cristiana e conservano una chiara dimensione di spiritualità profetica e carismatica esprimendo, tra l’altro, una lode piena di gioia per l’azione dello Spirito²⁶. Nell’Epistola di Barnaba si fa riferimento al ‘dono spirituale’ che i credenti hanno ricevuto e molto probabilmente il battesimo è posto in relazione con i doni dello Spirito²⁷.

Non c’è dubbio che il fenomeno carismatico più significativo e controverso di questo periodo fu il movimento montanista; esso si affermò in modo forte in Oriente e sosteneva che la propria esperienza rappresentava l’inizio di una nuova era caratterizzata da una grande manifestazione dello Spirito santo. Nato intorno alla metà del II secolo se ne discuteva ancora animatamente due secoli più tardi; ad esso aderì anche Tertulliano²⁸. Di Montano e del montanismo sappiamo solo quello che ci è stato tramandato nei testi degli oppositori tranne le testimonianze di Tertulliano; è da notare che non gli si contestava tanto il fatto di esercitare la profezia, quanto di aver instaurato una *nova prophethèia* nel metodo e nel contenuto. Per la verità dai pochi oracoli superstiti è difficile ricavare un atteggiamento diverso da quello ritenuto ortodosso; infatti, una delle obiezioni decisive che veniva mossa a Montano e alle sue discepole (Priscilla e Massimilla) era relativa alla completa identificazione del profeta con lo Spirito divino da cui si sente pervaso e la sua totale adesione alla volontà del medesimo: annullata la personalità del profeta è Dio stesso che parla in prima persona. Ma tale ‘pretesa’ era del tutto in linea con quanto affermato da autori ortodossi come Atenagora o Ippolito²⁹. Il montanismo non era una deviazione ‘eretica’, bensì una specie di ‘movimento di risveglio’ (come ce ne saranno molti nella storia del cristianesimo) che non pone grossi problemi teologico-dottrinali se non nella misura in

²⁵ P. Schaff, *History of the Christian Church*, vol. II, Hendrickson Publishers, Peabody (Massachusetts) 1996, p. 736. Si tratta della ristampa della quinta edizione apparsa nel 1889 a New York. Inoltre, Simonetti, Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato 1999, p.73. Id., *Letteratura cristiana antica*, cit., p. 326.

²⁶ *Ivi*, pp. 63-64.

²⁷ F. Scorsa Barcellona (a cura di), *Epistola di Barnaba*, Sei, Torino 1975, pp. 39-40, 79.

²⁸ Tertulliano era convinto che il credente, una volta confessata la propria fede tramite il battesimo, dovesse chiedere a Dio l’elargizione di una grazia specialissima costituita dalla distribuzione dei carismi. Cfr. G. Bentivegna, *Il battesimo nello Spirito santo. Testimonianze della Chiesa dei Padri*, Edizioni RnS, Roma 1995, p. 47.

²⁹ Da non sottovalutare anche l’importanza che le donne avevano nel movimento per spiegare l’avversione ad esso. Cfr. Simonetti, Prinzivalli, *Letteratura cristiana antica*, cit., pp. 206-211, 321, 433.

cui accentua alcuni aspetti della primitiva predicazione rischiando di amplificarli troppo rispetto ad altri, come la *parusia* imminente ed una acuta proiezione escatologica e millenaristica assai diffusa a quel tempo in Asia Minore³⁰. Ed è molto probabile che il contributo di Tertulliano ad un primo abbozzo di teologia trinitaria in epoca antica sia dovuto proprio all'impatto che l'esperienza montanista ebbe sull'evoluzione del suo pensiero; cosicché da un'esperienza dello Spirito si passa ad una riflessione sullo Spirito³¹. Tuttavia, è con Origene che cominciamo a notare una riflessione organica sullo Spirito con l'abbozzo di una pneumatologia strettamente legata alla cristologia e una riflessione sull'azione dello Spirito nell'economia salvifica, vale a dire nel rapporto con la Scrittura e nella vita dei fedeli in cui lo Spirito effonde i suoi carismi³².

3 LA DIMENSIONE ESPERIENZIALE NELLA RIFLESSIONE PNEUMATOLOGICA POST NICENA

Il concilio di Nicea mise un punto fermo alla discussione cristologica con la redazione di un *Credo* che costituì il punto di partenza delle successive discussioni; infatti, nei successivi sessant'anni le animosità non si placarono e si assistette a continui rovesciamenti di fronte relativi alla prevalenza dell'una o dell'altra fazione. Si dovette aspettare il concilio di Costantinopoli del 381 per una definitiva affermazione della concezione trinitaria in cui Padre, Figlio e Spirito vennero considerati della stessa essenza; la novità riguardò proprio la più ampia e circostanziata definizione della natura dello Spirito santo che veniva considerato della stessa natura del Padre e del

³⁰ N. Erich, *Was Montanism a Heresy?*, «Pneuma», 1 (1984), pp. 67-78; inoltre George, Grelot, *Introduzione al Nuovo Testamento*, cit., vol. V, pp. 167-168. Pare che Montano esercitasse anche la glossolalia; cfr. C.M. David, *I percorsi delle eresie. Viaggio nel dissenso religioso dalle origini all'età contemporanea*, Rusconi, Milano, 1998, pp. 63-64. Parliamo di 'esperienze pneumocarismatiche' perché non si caratterizzano solo per l'esercizio dei carismi, ma anche per le connessioni relative all'escatologia, all'ispirazione e alla coscienza individuale di Dio; cfr. R. Laurentin, *Lo Spirito santo questo sconosciuto*, Queriniana, Brescia, 1998, pp. 218-223. Si veda anche Filoromo, Menozzi, *Storia del cristianesimo*, cit., pp. 192-194. Per quanto riguardo il fenomeno profetico nella chiesa dei primi due secoli cfr. P. Romano (a cura di), *Il profetismo da Gesù di Nazareth al montanismo*, «Ricerche Storico Bibliche», V (1993), n.1; si tratta della pubblicazione degli Atti del IV Convegno di Studi Neotestamentari, Perugia, 12-14 settembre 1991. Inoltre, F. Pieri, *La "Religione dello Spirito". Appunti per la revisione di un modello storiografico*, in F. Pieri, F. Ruggero (a cura di), *Il divino inquieto. Lo Spirito santo nelle tradizioni antiche*, Brescia 2018, pp. 87-99.

³¹ A lui si deve la più compiuta e tempestiva riflessione pneumatologica nella chiesa latina probabilmente, ma non ebbe seguito nei teologi posteriori i quali, forse, non vi dedicarono troppa attenzione per la preoccupazione antimontanista; cfr. G. Bendinelli, *Il dibattito sullo Spirito Santo in ambito latino prima di Agostino: Ilario, Mario Vittorino, e De Trinitate pseudo atanasiou*, in F. Pieri, F. Ruggero (a cura di), cit., pp. 195-221. Si veda anche M. Simonetti, *Lo Spirito santo nella riflessione trinitaria del II e III secolo*, in *Ivi*, pp. 74-84.

³² L. Perrone, *La pneumatologia di Origene alla luce delle nuove Omelie sui Salmi*, in *Ivi*, pp. 101-117.

Figlio; infatti afferma che noi crediamo «nello Spirito santo, che è Signore e dà vita, che procede dal Padre, che insieme al Padre e al Figlio deve essere adorato e glorificato, che ha parlato per mezzo dei profeti». È molto probabile che questo approdo fosse dovuto alla posizione degli pneumatomachi e alla risposta dei padri cappadoci³³; come già era accaduto per la questione ariana, fu necessario uno sforzo di riflessione teologica conseguente ad un movimento di pensiero eterodosso per mettere qualche paletto dogmatico.

Anche sul versante occidentale, sia pure con evidenti limiti, si può individuare qualche abbozzo significativo di riflessione pneumatologica; tuttavia, quasi tutto il discorso è circoscritto alla definizione trinitaria e al ruolo che lo Spirito svolge in tale definizione. Sarà tipico della pneumatologia occidentale un'oscillazione tra una corretta affermazione cristocentrica della rivelazione di Dio e una deriva cristomonista che si allontanava dall'equilibrio neotestamentario di *logos* e *pneuma*, ovvero tra Cristo e lo Spirito e quindi tra cristologia e pneumatologia; ciò ha provocato un'assimilazione dell'azione dello Spirito a quella di Cristo e di conseguenza una ricapitolazione della riflessione pneumatologica in quella cristologica³⁴. Infatti,

la pneumatologia è una trattazione teologica esposta con discontinuità nella storia della teologia latina. Scissa in differenti campi della sistematica è difficile da affrontare, sia per il suo contenuto eterogeneo, sia perché si presenta come un trattato frammentato e addirittura liminale della sistematica, marginale se comparata alle altre parti della dogmatica che invece sono già state stese secondo molte orditure. Considerato parte fondamentale della trinitaria e della teologia spirituale, il trattato di pneumatologia sembra stratificarsi nella teologia latina costituendosi nella sovrapposizione di più argomenti, alcuni convergenti sui contenuti teologici riferiti alle persone divine, altri discontinui, perché parcellizzati nelle diverse trattazioni: nell'antropologia teologica o nella teologia della *grazia*, nella teologia delle *virtù*, nel trattato sulla *creazione* e, infine, nell'*ascetica* e *mistica*. (...) La centralità

³³ Come è noto, dar conto di tutte le posizioni e le sfumature assunte dai vari contesti cristiani dopo Nicea è cosa ardua; ad esempio, gli pneumatomachi macedoni affermavano la fede nicena, ma negavano la divinità dello Spirito; cfr. Hall, cit., p. 184.

³⁴ A. Nugnes, *Lo spirito “dono” da Ilario a Agostino. Un passaggio “fondativo” per la pneumatologia latina*, in V. Mauro (a cura di), *Tempo dello Spirito. Questioni di pneumatologia*, Edizioni Glossa, Milano 2020, pp.133-162; P. Bua, *Il Cristo nello Spirito, lo Spirito di Cristo. Una traccia di cristologia pneumatica*, in *Ivi*, pp. 163-212.

dell'ecclesiologia e la liminalità della pneumatologia hanno portato ad una "trascuratezza" attorno al tema dello Spirito Santo. In realtà, ciò era espressione di un atteggiamento radicatosi nella prassi argomentativa: lo Spirito Santo un tema marginale, se non accessorio, ma non secondario, forse in alcuni casi scelto in modo strumentale³⁵.

Tra gli abbozzi della riflessione occidentale in tema di pneumatologia e una più compiuta e articolata organizzazione del discorso pneumatologico in prospettiva sistematica da parte delle chiese orientali, continuava a sussistere una distanza piuttosto significativa tra *lex orandi* e *lex credendi* relativamente ad una riflessione sullo Spirito che significasse anche una riflessione sull'esperienza dello Spirito. Lo Spirito era creduto e confessato, ma nulla era detto relativamente alla dimensione esperienziale dell'azione dello Spirito e alla sua ricaduta nella vita dei credenti; eppure, come già prima di Nicea, tale dimensione continuava ad essere presente nella vita delle chiese e continuava a creare difficoltà di comprensione e accoglienza. I più importanti teologi del IV secolo toccano la questione carismatica e quindi esperienziale, ma sembra che la loro intermittente attenzione sia legata ad interessi di ragionamento strumentale in senso apologetico oppure in funzione cristologica relativamente all'iniziazione cristiana; una riflessione che condurrà in breve ad una standardizzazione dei carismi e a forme di controllo sempre più stretto³⁶. Cirillo di Alessandria mostra di avere esperienza diretta dei carismi esercitati nei tempi apostolici e ne aggiunge altri perché convinto che lo Spirito possa suscitare anche altre funzioni secondo le necessità della Chiesa; Basilio di Cesarea crede che lo Spirito compia azioni ordinarie e straordinarie; Atanasio mostra di credere nella profezia; Giovanni Crisostomo pensa, invece, che ai suoi tempi non ci siano più i carismi come al tempo degli apostoli e si sofferma in alcune sue opere ad interrogarsi su questa apparente cessazione carismatica per poi far intendere che qualche carisma (il riferimento è alla glossolalia) è ancora esercitato ai suoi tempi. Simili testimonianze reca Ilario di Poitiers³⁷. Analogamente per tutto questo periodo gli scrittori ecclesiastici

³⁵ A.M. Putti, *Il Dio silenzioso. Il recupero della teologia nella tradizione latina del secondo millennio*, in *Ivi*, p. 38.

³⁶ K. McDonnell, G.T. Montague, *Iniziazione cristiana e battesimo nello Spirito Santo. Testimonianze dei primi otto secoli*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993, pp. 187-296.

³⁷ Grasso, *I carismi nella storia*, cit., pp. 118-44. Al vescovo Martino vengono attribuiti molti miracoli nella biografia di Sulpicio Severo cominciata quando il protagonista era ancora in vita; cfr. Simonetti, Prinzivalli, *Letteratura cristiana antica*, cit., vol. III, p. 322-333.

si confrontano spesso con il concetto di ‘battesimo con lo Spirito santo’ mostrando di ritenere che esso fosse radicato in un chiaro insegnamento del Nuovo Testamento³⁸. Molti ‘Padri’ descrivono l’impatto con lo Spirito santo come datore di nuova forza a carattere carismatico capace di creare anche una particolare fede. Così, ad esempio, Cirillo di Gerusalemme distingue la fede dogmatica da quella carismatica donata dallo Spirito ed in grado di far compiere cose che non sono nell’ordinario; Didimo il Cieco lega l’esercizio dei carismi all’effusione dello Spirito e afferma che essi sono un ornamento che abbellisce il cammino dei credenti. Interessante è anche la definizione data da Gregorio Nazianzeno dell’effusione di Pentecoste qualificandola come “terza nascita”; una nascita spirituale nuova che succederebbe alla seconda – quella del battesimo che ha donato la remissione – la quale a sua volta aveva elevato la prima – quella fisica – alla vita superna³⁹. Tuttavia, questo ribollire di interesse e di riflessione non comporta una significativa consapevolezza della dimensione esperienziale dell’azione dello Spirito; anzi, l’introduzione nel *Credo* di Costantinopoli dell’articolo ecclesiologico «(crediamo) nella chiesa una, santa, cattolica e apostolica», sembra quasi un bilanciamento alle decisive affermazioni sulla divinità dello Spirito fatte immediatamente prima, quasi a voler indicare che *ubi ecclesia ibi Spiritus*, quindi ricondurre sotto il controllo dell’autorità ecclesiastica l’azione dello Spirito. Ma sembra che in alcuni circoli di dissenso rigorista in materia ecclesiastica ed ecclesiologica vi fosse una certa dimensione esperienziale dello Spirito, come già era avvenuto per il montanismo⁴⁰. Intanto, nascevano le grandi correnti monastiche con il loro ideale di perfezione cristiana che spesso prendevano la forma di veri e propri movimenti come il messalianismo che inizia nel V secolo e in varie versioni durerà circa un millennio. Si diffuse in vaste regioni dell’Oriente e le sue origini risalivano forse ad una corrente della chiesa siriaca nata nel II secolo. I messaliani (in greco ‘euchiti’) sostenevano un rigido ideale ascetico con aperture mistiche in virtù della grandissima importanza data alla preghiera (il termine siriaco ‘messaliano’ significa appunto ‘colui che prega’); credevano nel dominio del diavolo e nel fatto che si potesse essere nelle condizioni di doverne essere liberati, nonché nella possibilità di ricevere in maniera sensibile lo

³⁸ Bentivegna, *Il battesimo nello Spirito santo*, cit., pp. 37-123.

³⁹ Ivi, pp. 49-50.

⁴⁰ È quanto riconosce uno studioso per nulla simpatizzante dei movimenti carismatici come J. Knox, *Illuminati e carismatici*, Il Mulino, Bologna 1970, pp. 91-92. Ivi sono nominati i donatisti e anche i circoncellioni, forse una variante dei donatisti ma più intransigenti. Secondo qualche studioso la Nuova Profezia montanista attivava le persone più serie e che più seriamente prendevano la vita cristiana; cfr. McDonnell, Montague, cit., p. 239.

Spirito santo⁴¹. Contro di loro arrivarono gli strali del concilio di Efeso nel 431 che li definì «una setta, la più empia di tutte»⁴².

4 ESPERIENZA DELLO SPIRITO E RIFLESSIONE SULLO SPIRITO NEL MEDIOEVO

Nel millennio trascorso tra la fine dell'età antica e l'inizio dell'età moderna, convenzionalmente indicata come età medievale, non sembra che le questioni teologiche che condussero al concilio di Nicea e caratterizzarono anche i due secoli successivi avessero avuto qualche seguito; in sostanza, con l'affermazione delle teologie ecclesiocentriche impegnate soprattutto a definire il rapporto tra potere religioso e potere politico, interesse per il dogma cristologico e trinitario non si rinviene eccezion fatta, forse, per le discussioni suscite dal dualismo cataro e dalla concezione gioachimita della storia⁴³. Dimensione ben più ampia ebbe invece l'affermazione di una spiritualità pneumocarismatica che, come nei secoli del cristianesimo pre e post niceno, era osteggiata quando non apertamente repressa e non trovava spazio nella riflessione teologica. L'orbe cristiano durante il Medioevo conobbe una notevole vitalità dei gruppi e dei movimenti pneumocarismatici; spesso questi non si facevano scrupoli di rivolgere sferzanti critiche all'indirizzo di un clero poco degno delle proprie funzioni. Ciò, unito all'irrigidimento dei loro ideali, provocava reazioni che fatalmente sfociavano in repressioni tali da non lasciare alcuna traccia storica sufficiente⁴⁴. Ricerche approfondite hanno rilevato che verso l'anno 1000 e all'inizio dell'XI secolo nasce in molti luoghi e paesi d'Europa un movimento religioso la cui interpretazione crea grandi difficoltà. È difficile ricostruire come nacque. In ogni caso, si manifestò in opposizione alle strutture fin allora consolidate, ereditate

⁴¹ Tra le altre cose ai messaliani veniva rimproverato di dare ruoli di comando alle donne, stessa accusa rivolta ai montanisti; cfr. Laurentin, cit., pp. 223-28; Simonetti, Prinzivalli, *Storia della letteratura*, cit., pp. 63, 370; Congar, cit., p. 79. Sul contesto spirituale di questo periodo iniziale del messalianismo in Oriente si veda anche S. Burns, *The Fly on the Wings of the Spirit: Spiritual Experience in the Early Church*, in «Jepta», 18 (1998), pp. 116-30. Alcuni di loro davano un'importanza talmente elevata alla preghiera da arrivare a teorizzare l'astensione da ogni lavoro; in più sostenevano che fosse possibile o inevitabile la coabitazione, nei salvati, della grazia e del peccato, una sorta di anticipazione del *simul iustus et peccator* di Lutero. Cfr. L. Mortari (a cura di), *Vita e detti dei Padri del deserto*, Città Nuova, Roma, 2001, p. 293 nota 1.

⁴² G. Alberigo, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 66.

⁴³ Gioacchino da Fiore ebbe un ruolo fondamentale con la sua visione di una prossima età dello Spirito; cfr. G.L. Potestà, *Vita di Gioacchino da Fiore*, Laterza, Roma - Bari 2004.

⁴⁴ Forse un'eco di questa tempesta spirituale è rinvenibile nel Rituale Romano che ascrive a segni di possessione diabolica parlare o capire una lingua sconosciuta (glossolalia?); citato in A. Anderson, *An introduction to pentecostalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p.22.

dall'epoca carolingia, e non solo alle strutture. Inoltre, hanno evidenziato dalle fonti il concetto di carisma, ove carisma sta ad indicare l'interiore ed esteriore vivificazione ad opera dello Spirito Santo: «*Ad utilitatem vel suae salutis vel ecclesia aedificationis*»⁴⁵.

Tale fenomeno suscitò un gran numero di iniziative che si esprimevano nella costituzione di fondazioni ed istituzioni legate ad una marcata devozione per lo Spirito santo⁴⁶; in questo contesto nell'ordine cistercense nacque e brillò l'astro di Gioacchino da Fiore (1135-1202) che non solo condivise i fermenti pneumocarismatici del suo tempo, ma elaborò anche una teologia della storia ad orientamento pneumatologico mettendo in discussione la tradizionale chiave di lettura cristocentrica che, di fatto, era diventata un'ideologia per giustificare la situazione ecclesiastica del tempo trasformandosi in una visione della storia ecclesiocentrica per la nota identificazione che nel Medioevo si operava tra Cristo e la chiesa⁴⁷; come si sa il carattere profetico del pensiero gioachimita incontrò molte opposizioni nel corso dei secoli, ma molti hanno attinto ad esso per dare robustezza alle proprie aspettative di rinnovamento⁴⁸. Il quarto concilio lateranense del 1215 condannò le concezioni trinitarie gioachimite esposte nella polemica con Pietro Lombardo in attesa di esaminare altri scritti di Gioacchino che prudentemente l'abate non aveva ancora inviato alla curia; insieme ad esse il concilio condannò anche la non meglio precisata dottrina di Almarico di Bène «*cuius mentem sic pater maendacii excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit, sed insana*». In che consisteva questa dottrina considerata insensata più che eretica? Le notizie che abbiamo degli almariciani sono scarse e frammentarie; si sa solo che nel 1210 alcuni ex allievi di Almarico furono sottoposti ad un processo canonico che finì con il rogo di una decina di loro, il carcere perpetuo per altri e l'esumazione dei resti del maestro lasciati poi in terra sconsacrata. Fu un fatto drammatico che coinvolse persona dotate di elevata cultura i cui cardini di pensiero poggiavano sulla convinzione di essere agli inizi di una nuova era religiosa, quella dello

⁴⁵ K.A. Fink, *Chiesa e papato nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 151-152. Vedi anche la nota 3 a pag. 179.

⁴⁶ Laurentin, cit., pp. 251-58.

⁴⁷ O. Kohler, *La chiesa come storia*, in *Mysterium Salutis*, vol. VIII, Queriniana, Brescia, 1977, p. 699-715.

⁴⁸ Congar, cit., pp. 145-56; Filoromo, Menozzi, cit., vol. II, pp. 251-256. In quegli anni si arrivò perfino ad ipotizzare una manifestazione al femminile dello Spirito santo: una donna-Cristo che avrebbe preannunciato l'avvento degli ultimi tempi; cfr. *ivi*, pp. 290-295. Si veda a questo proposito la vicenda di Guglielmina detta la Boema; cfr. G. Grado Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna, 1989, pp. 115-118.

Spirito santo, caratterizzata dal superamento delle forme sacramentali della chiesa a favore della conoscenza spirituale⁴⁹.

Durante il XIII secolo prenderà sempre più consistenza un filone eterodosso che in qualche modo era stato inaugurato dagli almariciani e che verrà poi globalmente denominato movimento del Libero Spirito; questo movimento si caratterizzerà in modo polimorfo accogliendo varie esperienze difficilmente collegabili tra di loro. Tuttavia le ricerche più accreditate sull'argomento, hanno messo in evidenza che questo movimento era promosso prevalentemente da laici e si rivolgeva contro lo strapotere delle istituzioni ecclesiastiche e contro le pretese della scienza scolastica; in mezzo ad esso si levano le voci dei carismatici e dei profeti per rivendicare la libertà dello Spirito perché dov'è lo Spirito ivi è libertà⁵⁰.

In Oriente, Simeone detto il Nuovo Teologo (949-1022) per tutta la vita tentò di dimostrare che era possibile una teologia dell'esperienza spirituale; lottò contro quelli che rifiutavano l'esperienza spirituale con il pretesto che la grazia di Dio è un dono nascosto, invisibile e segreto. Al contrario, egli ripeteva che la presenza e l'ispirazione dello Spirito santo sono normalmente oggetto di esperienza. La teologia propugnata da Simeone era allo stesso tempo integralmente cristologica ed integralmente pneumatologica⁵¹. Questa linea di riflessione e di ricerca la si ritrova in un altro grande nome della teologia orientale, Gregorio Palamas (1296-1359); egli riprendeva ed affinava le idee proposte dal movimento esicasta che in quel tempo andava riprendendo vigore. Le origini dell'esicismo (da *hesychia* che significa 'pace') risalgono al IV secolo quando al centro della sua spiritualità vi era semplicemente la ricerca della pace in Dio. Verso il VII secolo questo concetto viene associato a quello dell'invocazione del nome di Gesù come mezzo per conseguire la pace a cui nell'XI secolo verrà congiunta anche una particolare tecnica di respirazione⁵². Allo stesso

⁴⁹ *Ivi*, pp. 69-74. Alberigo, cit., pp. 231-233.

⁵⁰ Fink, cit., pp. 161-164.

⁵¹ Ricco di un'esperienza sensibile dello Spirito che non separava mai da una confessione cristocentrica della fede, Simeone la qualificava come 'seconda nascita' e come 'secondo battesimo' proprio come faranno i risvegli dell'età moderna che parleranno di 'seconda benedizione' o 'secondo conversione'; cfr. Laurentin, cit., pp. 229-233; Congar, cit., pp. 111.

⁵² Laurentin, cit., pp. 234-38; Filoromo, Menozzi, cit., vol. II, pp. 206-209. L'invocazione di Gesù che gli esicasti praticavano consisteva nella ripetizione instancabile di formule quali: «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me!», oppure: «Gesù! Gesù! Gesù!». È interessante notare che tali formule invocative vengono comunemente utilizzate dai pentecostali come introduzione alla loro ricerca di un'esperienza sensibile dello Spirito santo.

movimento apparteneva Nicola Cabasilas (1319-1398) che, pur sviluppando una visione più sacramentalista, conserva alcune convinzioni fondamentali: l'esperienza dello Spirito cambia completamente la vita e il non percepirla è segno preoccupante; lo Spirito parla dell'avvenire, scaccia i demoni, e libera dalle malattie per mezzo della sola preghiera⁵³.

Le testimonianze medievali mostrano come, soprattutto in Oriente, la riflessione sullo Spirito è favorita da un'esperienza dello Spirito; oppure, come nel caso di Gioacchino da Fiore, una seria riflessione sul senso della storia in teologia non può essere separata da una riflessione sullo Spirito che nella storia crea e guida la Chiesa sostenendola nell'annuncio del vangelo.

5 LOGOS, PNEUMA E SCRITTURA NELLA RIFORMA PROTESTANTE

La Riforma non fu un fenomeno omogeneo perché all'interno di quel moto di rinnovamento che percorse la cristianità del XVI secolo vi furono posizioni e realizzazioni diverse e spesso molto distanti tra di loro al punto da indurre ad ipotizzare che fossero state avanzate diverse proposte di riforme parallele; quella di Lutero e quella di Zwingli, per esempio, (a cui più tardi si aggiunse quella di Calvino e poi anche di altri) finirono per separarsi in modo aspro per secoli. E mentre si consumava questo confronto/scontro tra i due maestri, entrambi ne dovettero sostenere un altro su un fronte diverso: quello aperto dagli anabattisti e dalla cosiddetta ‘riforma radicale’ o ‘popolare’ che contestarono metodi e contenuti della cosiddetta ‘riforma magistrale’ e ‘magisteriale’, vale a dire la Riforma vincente voluta essenzialmente da intellettuali insieme e grazie al potere politico:

I riformatori radicali, così come altro nella Riforma, furono una creazione di Martin Lutero – o, per meglio dire, Lutero e Filippo Melantone crearono la Riforma radicale, così come crearono la dottrina della Chiesa evangelica. Fatto ritorno a Wittenberg nel marzo del 1522 dall'esilio alla Wartburg, Lutero intraprese una strada autonoma nella politica ecclesiastica e nella propria riflessione teologica. Le altre figure della Riforma si trovarono di fronte tre possibilità: rimettersi completamente all'autorità di Lutero (come fece, ad esempio, Filippo Melantone); agire in maniera indipendente evitando una rottura completa con Lutero (come dimostra il caso di Martin Butzer); smarcarsi apertamente da Lutero. Coloro che optarono per

⁵³ Laurentin, cit., pp. 239-40.

quest'ultima possibilità non furono un gruppo omogeneo né sul piano dell'azione riformatrice né su quello dottrinale. Essi, tuttavia, furono definiti come una singola entità negli scritti polemici di Lutero e Melantone. Solo in questo senso indiretto la Riforma radicale fu un fenomeno storico coeso⁵⁴.

Insomma, già agli albori del vasto e multiforme movimento culturale e religioso che noi chiamiamo ‘Riforma’ si manifestarono i caratteri variegati e plurali di quel mondo evangelico che nei secoli a venire avrebbe fatto della diversità il suo valore fondamentale e la sua peculiarità: «Liberati dalla unificazione forzata sotto la coperta dell'autorità gerarchica, e impegnati in quello che più tardi fu chiamato libero esame dell'autorità scritturistica, gli eredi della rivoluzione luterana andarono per vie differenti, pur restandone tutti eredi legittimi»⁵⁵.

In generale la Riforma ‘magisteriale’ riconobbe l’importanza del concilio di Nicea e di quelli immediatamente successivi, sia pure vincolandone le decisioni alla verifica della Scrittura che era considerata l’unica autorità in materia di formulazione dottrinale; diversamente andarono le cose sul versante ‘radicale’ all’interno del quale maturarono posizioni anti nicene sulla scorta di posizioni antitrinitarie che rimettevano in discussione le formulazioni cristologiche e trinitarie dei primi concili⁵⁶. Il filone antitrinitario più robusto si sviluppò in alcuni settori dell’anabattismo che, come è noto, fu un movimento molto ampio e composito con posizioni talvolta piuttosto differenziate al proprio interno; spesso, anzi, la discussione sui temi dottrinali vedeva accese dispute interne, come avvenne proprio sulla questione trinitaria nell’esperienza anabattista italiana, breve ma piuttosto intensa⁵⁷. In questa cornice maturò una riflessione pneumatologica che sembrava aprire ad una più ampia comprensione dell’esperienza dello Spirito; accanto al supremo principio del *sola Scriptura* sembrava farsi strada una decisa formulazione della sovranità dello Spirito e della sua azione. Lutero affermava che non solo voleva la Scrittura regina, ma voleva che fosse capita attraverso sé stessa e il suo Spirito; Calvin riteneva che nessuno potesse riposare con fermezza nella Scrittura se non chi è educato dallo Spirito santo e che, anzi, essa comincia a toccarci solo quando nei nostri cuori è suggellata dallo Spirito; per Zwingli

⁵⁴ J.M. Stayer, *Lutero e i riformatori radicali*, in A. Melloni (a cura di), *Lutero. Un cristiano e la sua eredità 1517-2017*, vol. I, Il Mulino, Bologna 2017, p. 375.

⁵⁵ S. Nitti, *Lutero*, Salerno Editrice, Roma 2017, p. 270 -271.

⁵⁶ S. Cavallotto, *Il concilio di Nicea nei protestantesimi del XVI secolo*, in «Parallelus», 15 (2024), pp.495-552.

⁵⁷ U. Gastaldi, *Storia dell’anabattismo/2 da Munster ai giorni nostri*, Claudiana, Torino 1981, pp. 531-590.

il dono dello Spirito è il motore delle riforme. Sulla base di una serie di testimonianze bibliche il riformatore di Zurigo dimostra che non l'intelligenza dell'uomo né l'autorità ecclesiastica possono accedere alla Parola di Dio, ma solo la luce dello Spirito santo: essa è condizione necessaria e sufficiente. Per lui Parola di Dio è da un lato la Scrittura biblica, ma in senso stretto è ciò che proviene dallo Spirito e la possibilità dell'uomo di accedere a questa rivelazione diretta è garantita dal suo essere *imago Dei*. Il pensiero del riformatore è attraversato da una forte vena pneumatologica che si innesta senza problemi sul fondamento del *sola Scriptura*. Il dono di comprendere ed annunciare la Parola di Dio è elargito a tutti i credenti; a chi gli obiettava che senza un'istanza magisteriale chiunque può distorcere la Bibbia a suo piacimento egli rispondeva che lo Spirito di Dio non fa mancare la propria assistenza a quelli che sono meno provvisti di mezzi e perciò più attenti alla Sua guida⁵⁸. Tuttavia, questa riflessione non consentì di aprire un dialogo con quei filoni di spiritualità che si distinsero per il loro costante richiamo allo Spirito santo; nelle idee da loro professate si adombavano antiche esigenze pneumatologiche mai soddisfatte dalla teologia occidentale e che ora venivano nuovamente sollecitate dall'affermazione della centralità delle Scritture bibliche affermata dai grandi riformatori⁵⁹.

Nel pullulare delle poliedriche iniziative legate al movimento riformatore è ben individuabile un filone di spiritualità pneumocarismatica che non ebbe vita facile (al pari degli altri movimenti di dissenso sorti in questo periodo) e i cui esponenti furono definiti in modo adiaforo ‘esaltati’ (in tedesco *schwarmer*). Tutti i movimenti che espressero dissenso rispetto alla riforma magistrale e magisteriale attribuirono un’importanza fondamentale all’azione dello Spirito santo che ponevano al centro dell’esperienza cristiana, sia individuale che comunitaria⁶⁰. Il confronto fu aspro e le aperture della prima ora fatte dai grandi protagonisti del movimento riformatore su questo versante man mano si affievolirono in una rigida e inerte formulazione dottrinale che legava lo Spirito a Cristo con l’intenzione di legarlo alla Parola intesa come testimonianza esterna, quindi alla Scrittura; Calvino affermava che «quando ci viene insegnato di

⁵⁸ R. Bertalot, *Per dialogare con la Riforma*, Vicenza 1989, pp. 45-47; V. Subilia, “*Sola Scriptura*”. *Autorità della Bibbia e libero esame*, Torino 1975, pp. 13-16; F. Ferrario, *La «Sacra Ancora». Il principio scritturale nella Riforma zwingiana (1522-1525)*, Torino 1993, p. 52, 62-65.

⁵⁹ Filoromo. Menozzi, cit., vol. III pp. 470-75; D. Christie -Murray, *I percorsi delle eresie*, Rusconi, Milano 1998, p. 176, 224.

⁶⁰ J. Macek, *La riforma popolare*, Sansoni, Firenze 1973, pp. 1-3; Gastaldi, cit., pp. 7-35. L. Felici, *La Riforma protestante nell’Europa del Cinquecento*, Carocci editore, Roma 2016, pp. 126-131.

credere nello Spirito Santo ci è pure comandato di attendere da lui quel che gli viene attribuito nella Scrittura»⁶¹, ma risultava poi piuttosto complicato per i riformatori accogliere una spiritualità carismatica che nella *fanèrosis tòu pnèumatou*⁶², cioè nella manifestazione delle azioni pneumatiche, trovava alcune attribuzioni fondamentali che la Scrittura riferisce allo Spirito: vale a dire un'esperienza sensibile della sua azione nell'individuo e nella Chiesa. Insomma, la debolezza intrinseca delle affermazioni dei primi concili circa la persona e l'opera dello Spirito santo riaffiorava anche nel pensiero dei riformatori che teologizzavano sullo Spirito, ma non riuscivano a comprendere o ad accettare la sua azione in termini di azione carismatica. A queste proiezioni teologiche si aggiungevano quelle dei cosiddetti 'spirituali' che avevano importanti ricadute sull'ecclesiologia e perciò furono considerati pericolosi da tutti quanti gli altri, cattolici compresi⁶³.

L'incertezza della riflessione pneumatologica in realtà favorì un'avversione mai sopita al dogma cristologico, così come formulato da Nicea. L'amore per la ricerca biblica poggiata su principi umanistici che tanto aveva significato per l'avvio e l'espansione della Riforma si unì a motivi razionalisti che ben presto condussero a convinzioni e teologie antitrinitarie; il caso di Michele Serveto e dei fratelli Sozzini furono emblematici di un cristianesimo che intendeva mettere in questione l'ecclesiocentrismo fondato su un cristomonismo da cui neppure i riformatori erano riusciti a liberarsi. Mettere in discussione la divinità di Cristo significava togliere il fondamento principe alla divinità della Chiesa esautorandola del potere che nei secoli era andata attribuendosi; in mancanza di una chiara teologia che facesse chiarezza in senso pneumatologico sul rapporto tra Cristo, Spirito e Chiesa tali posizioni sembravano l'unica via praticabile al dissenso pur nelle diverse sfumature dei singoli teologi⁶⁴.

6 I PENTECOSTALI E IL CREDO NICENO

⁶¹ G. Calvino, *Il Catechismo di Ginevra del 1537*, a cura di V. Vinay, Claudiana, Torino 1983, p. 42.

⁶² L'espressione è paolina e si trova nella prima lettera ai Corinzi 12,7.

⁶³ Filoromo, Menozzi cit., vol. III, pp. 469-492.

⁶⁴ La letteratura al riguardo è numerosa, mi limito a rimandare ad alcune ricerche significative; cfr. D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Einaudi, Torino 2002, pp. 42-61; M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1977, pp. 137-167.

Il pentecostalesimo ha una storia recente, ma un lungo passato; in senso strettamente storico nasce all'inizio del Novecento con una dinamica che viene variamente interpretata⁶⁵, ma la sua spiritualità affonda le radici nella più antica tradizione cristiana connotata in senso pneumatico e carismatico, per la sottolineatura e la rivendicazione costante di un'esperienza sensibile dell'azione dello Spirito nell'individuo e nella comunità. Si connota, quindi, come un movimento di risveglio cristiano che, sul piano teologico, propone la riscoperta di aspetti dimenticati della testimonianza apostolica; in particolare, intende riaffermare l'importanza dell'esperienza dello Spirito in senso individuale e comunitario come aspetto fondamentale dell'iniziazione e della vita cristiana. I pentecostali furono definiti e si definirono tali per il richiamo costante e decisivo all'evento di Pentecoste così come narrato nel capitolo 2 degli Atti degli apostoli; per loro tale evento è posto a fondamento dell'autocomprendere della Chiesa come istituzione dipendente solo dall'azione dello Spirito santo. Il vento, il fuoco, le lingue diverse in quel testo sono ritenuti eventi metaforici che esprimono «il fatto che Dio diventa esperienza. Non è la prima volta, ma qui accade alla grande coinvolgendo un'intera comunità. Dio non è solo pensato, detto, confessato, lodato oppure anche negato, rifiutato, bestemmiato, no, qui ora Dio viene sperimentato. Come vento e come fuoco e come parola liberata: Dio diventa esperienza! Pentecoste significa che si può fare l'esperienza di Dio»⁶⁶. Ciò comportava e comporta la sottolineatura di una priorità della pratica (culto, missione, testimonianza, devozione, ecc.) sulle formulazioni dogmatiche; l'avversione alle definizioni formali delle verità di fede derivava dal carattere decisamente antiistituzionale che il pentecostalesimo delle origini aveva assunto e questa postura comportava l'avversione a tutto ciò che di istituzionale accompagnava le chiese stabilite come il credo classico, la confessione di fede, l'organizzazione ecclesiastica, l'ordinazione al ministero, la liturgia formalizzata, la formazione teologica. Un atteggiamento che gli attirò critiche ed opposizioni, quando non vere e proprie persecuzioni. Tuttavia, le maggiori denominazioni pentecostali nate nei primi decenni del Novecento adottarono confessioni di fede per fissare il loro credo, soprattutto riguardo all'articolo relativo

⁶⁵ S. M. Burgess, E. Van Der Maas (a cura di), *International Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 2003, pp. 397-405.

⁶⁶ P. Ricca, *La Pentecoste e le genti*, in AA.VV., *Riempiti di Spirito Santo si misero a parlare in altre lingue. Verso la comunione dei popoli*, Atti della XXXII Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), La Mendola (Trento) 23-31 luglio 1994, Roma 1995, p. 54.

l'esperienza dello Spirito attraverso la glossolalia (battesimo con lo Spirito santo) e gli altri carismi (in particolare guarigioni, liberazioni e profezia); ciò comportò una sostanziale adesione ai dogmi storici del cristianesimo, come il simbolo niceno-costantinopolitano, anche se tale adesione non fu formalmente affermata a parte qualche eccezione⁶⁷. Anche i pentecostali italiani nel 1927, a seguito di un convegno svoltosi a Niagara Falls, adottarono una confessione di fede in linea con la tradizione cristiana nicena⁶⁸. È probabile che l'adesione maggioritaria alla teologia trinitaria classica fosse dovuta anche al fatto che tutti i pentecostali delle origini provenivano da chiese che, in modo più o meno palese, confessavano il Dio triuno.

Ad ogni modo, quasi subito i pentecostali dovettero considerare l'importanza delle definizioni dogmatiche e dottrinali che inevitabilmente si legavano alle pratiche della fede. Infatti, quasi sul nascere, il pentecostalesimo fu interessato da una notevole disputa sulla pratica battesimali che impose un chiarimento dogmatico di natura cristologico e trinitario, perciò una presa di posizione rispetto al credo di Nicea e oltre. La questione sorse in occasione dei raduni pentecostali che tra il 1913 e il 1914 diedero vita alle *Assemblies of God*, prima denominazione pentecostale propriamente detta; tale denominazione nasceva anche sull'onda di una necessità dottrinale relativa al chiarimento del rapporto che il battesimo con lo Spirito santo aveva con l'opera espiatrice di Gesù Cristo, questione posta con forza da William Durham, pioniere pentecostale delle origini formato ed ordinato ministro nelle chiese battiste⁶⁹. In questa complessa cornice organizzativa e dottrinale un predicatore, Robert Edward McAlister, spiegò che gli apostoli battezzarono nel nome del Signore Gesù Cristo (cosa attestata nel libro degli Atti degli apostoli) anziché usare la formula battesimali di Matteo 28,19 perché essi ritenevano che quella espressione fosse l'equivalente cristologico della

⁶⁷ V. Ciciliot, *Oltre la controversia sul filioque e i simboli di fede. La comparsa del cristianesimo pentecostale, carismatico e non-denominazionale*, in «Concilium», 1 (2025), pp. 88-99. Per una posizione ufficiale espressa in sede ecumenica cfr. G. Cereti, F.J. Puglisi (a cura di), *Enchiridion Oecumenicum*, vol. VII, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2006, p. 1438- 1439.

⁶⁸ C. Napolitano (a cura di), *I pentecostali in Italia. Letture, prospettive, esperienze*, Claudiana, Torino 2021, p. 109. L'affermazione della fede trinitaria è riscontrabile in modo chiaro nell'innologia pentecostale; il che non sorprende vista la loro predilezione per la *lex orandi* rispetto alla *lex credendi*.

⁶⁹ La questione posta da Durham ebbe vasta risonanza e influenzò in modo considerevole il pentecostalesimo delle origini provocando una frattura che sostanzialmente non si è più sanata; questa posizione fu sintetizzata con la formula *finished work* e intendeva affermare che il battesimo con lo Spirito santo seguisse immediatamente l'accoglimento della grazia divina senza la necessità di passare attraverso uno stadio preparatorio, come invece sosteneva la corrente di matrice metodista (*holiness*) che riteneva la santificazione necessaria per accedere al battesimo con lo Spirito. Cfr. Anderson, cit., pp. 39-51.

formula matteana. Tale interpretazione fu adottata ed estremizzata da altri predicatori, in particolare da Frank Ewart, i quali affermarono che l'unica formula battesimale valida era quella indicata negli Atti degli apostoli e quindi chi era stato battezzato con la formula matteana doveva essere ribattezzato perché il suo battesimo non era valido. Tale prospettiva dottrinale diede vita alla corrente pentecostale *oneness*⁷⁰. Questa costituisce, in realtà, la terza corrente del pentecostalesimo delle origini dopo la corrente derivata dal movimento di santità e quella derivata dal movimento teologico del *finished work* legato al pastore Durham; si tratta, come per le altre correnti pentecostali, di un'articolazione del pentecostalesimo complessa e diversificata. Secondo qualche statistica accreditata ad essa aderirebbero globalmente 30 milioni di persone di cui il 40% neri, il 30% asiatici, il 20 per cento ispanici e solo il 9 % bianchi⁷¹.

Alle origini i pentecostali partivano tutti dal presupposto che solo Dio possa impartire Dio; perciò solo Gesù, in quanto Dio incarnato, poteva impartire lo Spirito. A partire da questo principio i pentecostali *oneness* sostenevano che il battesimo nel nome di Gesù rispondeva meglio al corollario teologico secondo cui egli svolgesse un ruolo fondamentale nell'impartire lo Spirito. In realtà, questa posizione creava una tensione sulla comprensione del battesimo con lo Spirito santo; per i pentecostali *oneness* esso si identifica con la rigenerazione (che è sia santificante che rafforzante), mentre per i pentecostali ‘triunitari’ diventa un’esperienza post conversione di potenza per la testimonianza. Entrambi le posizioni mettono in risalto la presenza e la potenza dello Spirito santo nella vita, soprattutto evidente in doni spirituali straordinari, come il parlare in lingue, la guarigione divina e le espressioni profetiche, utili per un culto comunitario potenziato e per la missione globale. Il battesimo dello Spirito aveva un *focus* cristologico e un orizzonte escatologico, ma rimaneva la preoccupazione dottrinale centrale dei primi pentecostali. Si potrebbe dire che per i pentecostali la cosa più importante non era la formulazione dottrinale della trinità, ma l’esperienza della trinità⁷². Tuttavia, da queste premesse per i pentecostali *oneness* scaturì un’avversione

⁷⁰ S. M. Burgess, E. Van Der Maas, cit., pp.936-938. Una presentazione accurata della posizione *oneness* si trova in D.A. Reed, *Oneness Pentecostalism: Problems and Possibilities for Pentecostal Theology*, in «Journal of Pentecostal Theology», 1 (1997), pp. 73-93.

⁷¹ M. Wilkinson (a cura di), *Brill’s Encyclopedia of global pentecostalism*, Brill, Leiden-Boston 2021, pp. 476-478.

⁷² K. Warrington, *Pentecostal theology. A theology of encounter*, t&t clark, New York 2008, pp. 28-33. Si potrebbe affermare che l’insistenza su due principi fondamentali della loro spiritualità, la nuova nascita e il battesimo con lo Spirito santo, comporta una seria comunione personale con il Figlio e con lo Spirito. È nell’economia della *koinonia* che si può intendere il modo in cui i pentecostali confessano la loro fede trinitaria; cfr. V.-M.

dichiarata al credo di Nicea ed una posizione che si andò attestando su «qualcosa di simile a una cristologia nestoriana al servizio di una teologia monarchica, in cui il Cristo umano poteva relazionarsi interattivamente con l'unico Dio che è sia onnipresente che incarnato in lui». Per loro «il Credo niceno-costantinopolitano non è radicato nelle Scritture ebraiche o nell'insegnamento di Gesù e degli Apostoli, ma piuttosto nella filosofia ellenistica primitiva e, successivamente, nella graduale conversione del cristianesimo al paganesimo dopo Costantino»⁷³.

La discussione tra pentecostali *oneness* e pentecostali triunitari fu aspra e provocò una frattura che spinse i primi ai margini del mondo pentecostale; a loro volta tacciarono di apostasia gli altri pentecostali e gli altri cristiani che accettavano il credo niceno-costantinopolitano; solo nel 2000, a seguito dell'impegno della *Society for Pentecostal Studies* nata nel 1970 negli Stati Uniti, si cominciò ad imboccare la via del dialogo; si capì che ancora una volta la questione, così come nell'antichità, era imperniata sulla comprensione dell'articolo cristologico e lasciava in ombra quello pneumatologico, nonostante la loro spiritualità traesse origine da una potente affermazione dell'esperienza dello Spirito come dimensione decisiva della vita cristiana. In realtà, anche i pentecostali *oneness* sostengono la sostanza delle affermazioni nicene con l'insistenza sulla divinità di Cristo nella sua corporeità, anche se inquadrata in una concezione unitaria della divinità sulla scorta che di questa ha la visione dell'antico testamento. È opinione di diversi osservatori che un dialogo più serrato e disponibile con questa componente del mondo pentecostale potrebbe condurre ad una maggiore comprensione delle posizioni che sono state estremizzate dall'una e dall'altra parte per ragioni storiche e che non hanno permesso di condurre la discussione in modo sereno giungendo a reciproche scomuniche⁷⁴.

Sommario

1. Introduzione
2. L'afflato dello Spirito nel cristianesimo preniceno
3. La dimensione esperienziale nella riflessione pneumatologica post nicena

Karkkainen, *Toward a Pneumatological Theology*, University Press of America, Lanham, Maryland 2002, pp. 99-103.

⁷³ F.D. Macchia, *The Oneness-Trinitarian Pentecostal Dialogue: Exploring the Diversity of Apostolic Faith*, in «The Harvard Theological Review», 3 (2010), pp. 329-340. La traduzione del testo nel virgolettato è mia.

⁷⁴ Ivi, pp. 340-349.

4. Esperienza dello Spirito e riflessione sullo Spirito nel medioevo
5. Logos, Pneuma e Scrittura nella Riforma protestante
6. I pentecostali e il credo niceno

BIBLIOGRAFIA

- Alberigo G. et alii (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, 2013.
- Anderson A., *An introduction to pentecostalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Bentivegna G., *Il battesimo nello Spirito santo. Testimonianze della Chiesa dei Padri*, Edizioni RnS, Roma 1995.
- Bendinelli G., *Il dibattito sullo Spirito Santo in ambito latino prima di Agostino: Ilario, Mario Vittorino, e De Trinitate pseudo atanasiou*, in F. Pieri, F. Ruggero (a cura di), *Il divino inquieto. Lo Spirito santo nelle tradizioni antiche*, Brescia 2018.
- Bertalot R., *Per dialogare con la Riforma*, Vicenza 1989.
- Bua P., *Il Cristo nello Spirito, lo Spirito di Cristo. Una traccia di cristologia pneumatica*, in V. Mauro (a cura di), *Tempo dello Spirito. Questioni di pneumatologia*, Edizioni Glossa, Milano 2020.
- Buonaiuti E., *Storia del cristianesimo*, Newton & Compton editori, Roma 2002.
- Burgess S.M, Van Der Maas E. (a cura di), *International Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 2003.
- Burgess S.M., *Christian peoples of the Spirit*, New York University Press, New York-London 2011.
- Burigana R., *Nicea. La storia e l'attualità del concilio di Nicea*, in «Parallelus», 15 (2024).
- Burns S., *The Fly on the Wings of the Spirit: Spiritual Experience in the Early Church*, in «Jepta», 18 (1998).
- Calvino G., *Il Catechismo di Ginevra del 1537*, a cura di V. Vinay, Claudiana, Torino 1983.
- Cantimori D., *Eretici italiani del Cinquecento*, Einaudi, Torino 2002.
- Cavallotto S., *Il concilio di Nicea nei protestantesimi del XVI secolo*, in «Parallelus», 15 (2024).
- Cereti G., Puglisi F.J. (a cura di), *Enchiridion Oecumenicum*, vol. VII, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2006.
- Christie -Murray D., *I percorsi delle eresie*, Rusconi, Milano 1998.
- Ciciliot V., *Oltre la controversia sul filioque e i simboli di fede. La comparsa del cristianesimo pentecostale, carismatico e non-denominazionale*, in «Concilium», 1 (2025).
- Coenen L.- Beyreuther E.- Bietenhard H., *Dizionario dei concetti biblici del nuovo testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1976.
- Congar Y., *Credo nello Spirito santo*, Queriniana, Brescia 1998.
- David C.M., *I percorsi delle eresie. Viaggio nel dissenso religioso dalle origini all'età contemporanea*, Rusconi, Milano, 1998.
- Erich N., *Was Montanism a Heresy?*, «Pneuma», 1 (1984).
- Estep W.R., *La verità è immortale. La storia del movimento anabattista*, Casa Editrice Battista, Roma 1971.
- Felici L., *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci editore, Roma 2016.

- Ferrario F., *La «Sacra Ancora». Il principio scritturale nella Riforma zwingiana (1522-1525)*, Torino 1993.
- Filoramo G., Menozzi D. (a cura di), *Storia del cristianesimo*, voll. I-IV, Edizione CDE, Milano 1998.
- Fink K.A., *Chiesa e papato nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- Firpo M., *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1977.
- U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo/2 da Munster ai giorni nostri*, Claudiana, Torino 1981
- George A., Grelot P. (a cura di), *Introduzione al nuovo testamento*, vol. II, Borla, Roma.
- Grado Merlo G., *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna, 1989.
- Grasso D., *I carismi nella storia. Teologia e prassi*, Queriniana, Brescia 1982.
- Hall S. G., *La chiesa dei primi secoli*, vol. I, Claudiana, Torino 2007.
- Hyatt E.L., *2000 years of Charismatic Christianity. a 21st century look at Church History from a Pentecostal/charismatic perspective*, Hyatt International Ministries, Dallas, Texas, 1998.
- Karkkainen V.-M., *Toward a Pneumatological Theology*, University Press of America, Lanham, Maryland 2002.
- Kelly J.N.D., *Il pensiero cristiano delle origini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1984.
- Knox J., *Illuminati e carismatici*, Il Mulino, Bologna 1970.
- Kohler O., *La chiesa come storia*, in *Mysterium Salutis*, vol. VIII, Queriniana, Brescia, 1977.
- Laurentin R., *Lo Spirito santo questo sconosciuto*, Queriniana, Brescia, 1998.
- Leon-Dufour X. (a cura di), *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Torino 1976.
- Lipparini F., *Parlare in lingue. La glossolalia da san Paolo a Lacan*, Carocci Editore, Roma 2012.
- M. Affuso, *Note di pneumatologia*, in «Fedeltà», 242 (1998).
- Macchia F.D., *The Oneness-Trinitarian Pentecostal Dialogue: Exploring the Diversity of Apostolic Faith*, in «The Harvard Theological Review», 3 (2010).
- Macek J., *La riforma popolare*, Sansoni, Firenze 1973.
- McDonnell K., Montague G.T., *Iniziazione cristiana e battesimo nello Spirito Santo. Testimonianze dei primi otto secoli*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993.
- Moltmann J., *Lo spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Queriniana, Brescia 1994.
- Mortari L. (a cura di), *Vita e detti dei Padri del deserto*, Città Nuova, Roma, 2001.
- Napolitano C. (a cura di), *I pentecostali in Italia. Letture, prospettive, esperienze*, Claudiana, Torino 2021.
- Nitti S., *Lutero*, Salerno Editrice, Roma 2017.
- Nugnes A., *Lo spirito "dono" da Ilario a Agostino. Un passaggio "fondativo" per la pneumatologia latina*, in V. Mauro (a cura di), cit.
- Perrone L., *La pneumatologia di Origene alla luce delle nuove Omelie sui Salmi*, in F. Pieri, F. Ruggero (a cura di), cit.
- Pieri F., *La "Religione dello Spirito". Appunti per la revisione di un modello storiografico*, in F. Pieri, F. Ruggero (a cura di), cit.
- Potestà G.L., *Vita di Gioacchino da Fiore*, Laterza, Roma - Bari 2004.
- Prinzivalli E., *Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale*, in «Apulia Theologica», 10/2 (2024).
- Prinzivalli E., Simonetti M., *Seguendo Gesù: testi cristiani delle origini*, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 2 voll., Milano 2010 e 2015.

- Putti A.M., *Il Dio silenzioso. Il recupero della teologia nella tradizione latina del secondo millennio*, in V. Mauro (a cura di), cit.
- Quacquarelli A. (a cura di), *I padri apostolici*, Città Nuova Editrice, Roma 1976.
- Reed D.A., *Oneness Pentecostalism: Problems and Possibilities for Pentecostal Theology*, in «Journal of Pentecostal Theology», 1 (1997).
- Ricca P., *La Pentecoste e le genti*, in AA.VV., *Riempiti di Spirito Santo si misero a parlare in altre lingue. Verso la comunione dei popoli*, Atti della XXXII Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), La Mendola (Trento) 23-31 luglio 1994, Roma 1995.
- Rinaldi G., *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (Secoli I-VIII)*, Edizioni GBU, Chieti 2008.
- Romano P. (a cura di), *Il profetismo da Gesù di Nazareth al montanismo*, «Ricerche Storico Bibliche», V (1993), n.1.
- Schaff P., *History of the Christian Church*, vol. II, Hendrickson Publishers, Peabody (Massachusetts) 1996.
- Schweizer E., *Il vangelo secondo Marco*, Paideia, Brescia 1971.
- Scorza Barcellona F. (a cura di), *Epistola di Barnaba*, Sei, Torino 1975.
- Simonetti M., *Lo Spirito santo nella riflessione trinitaria del II e III secolo*, in F. Pieri, F. Ruggero (a cura di), cit.
- Simonetti M., Prinzipiavalli E., *Letteratura cristiana antica. Antologia di testi*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1998.
- Id., *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato 1999.
- Stayer J.M., *Lutero e i riformatori radicali*, in A. Melloni (a cura di), *Lutero. Un cristiano e la sua eredità 1517-2017*, vol. I, Il Mulino, Bologna 2017.
- Subilia V., "Sola Scriptura". *Autorità della Bibbia e libero esame*, Torino 1975.
- Testa R.L., *In viaggio verso Nicea. Costantino tra pagano, donatisti e ariani*, in «Apulia Theologica», 10/2 (2024).
- Vouga F., *Il cristianesimo delle origini*, Claudiana, Torino 2001.
- Warrington K., *Pentecostal theology. A theology of encounter*, t&t clark, New York 2008.
- Wikenshauser A., Schimd J., *Introduzione al nuovo testamento*, Paideia, Brescia 1981.
- Wilkinson M. (a cura di), *Brill's Encyclopedia of global pentecostalism*, Brill, Leiden-Boston 2021.
- Wipszycka E., *Storia delle Chiese nella tarda antichità*, Bruno Mondadori, Milano 2000.