



# L'uomo «adornato» dello Spirito Santo

## Dono dello Spirito e comprensione dell'uomo nella riflessione degli apologisti

di Ezio Falavegna



Pur non avendo un grande sviluppo, la riflessione antropologica dei primi apologisti cristiani rappresenta un momento significativo nel percorso di comprensione della visione dell'uomo all'interno dell'antropologia patristica<sup>1</sup>, in quanto attraverso significative convergenze ci documenta come si va elaborando un'antropologia cristiana in dialogo critico con l'antropologia filosofica<sup>2</sup>. Gli apologisti, infatti,

<sup>1</sup> Questi scrittori cristiani del II secolo rappresentano il primo contatto della "nuova fede" con la "vecchia cultura" greco-romana, e costituiscono un importante capitolo della storia del pensiero cristiano. Per una introduzione alla riflessione antropologica patristica si veda: E. BELLINI, *Il corpo e la salvezza dell'uomo nella riflessione dei Padri della chiesa*, in «Communio» 54 (1980) 18-28; H. GAEF, *L'immagine de Dieu et la structure del l'ame d'après les pères grecs*, in «Vie spirituelle», supp. 22 (1952) 331-339; V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Città di Castello 1983; A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'un anthropologie chrétienne dans L'Eglise des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris 1987; H. NELLAS, *Voi siete dei. Antropologia dei padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993, spec. 35-127; J. PEPIN, *Idées grecs sur l'homme e sur Dieu*, Paris 1971; P.H. POIRIER, *Nascita di un'antropologia cristiana (I-II secolo)*, in *Trattato di antropologia del sacro* (diretto da J. Ries), V, Milano 1993, 195-284; S. RAPONI, *Il tema dell'immagine-somiglianza nell'antropologia dei Padri*, in *Temi di antropologia*, Roma 1981, 241-341; G. VISONÀ, *L'uomo a immagine di Dio. L'interpretazione di Genesi 1,26 nel pensiero cristiano dei primi tre secoli*, in «Studia Patavina» 28 (1980) 393-430; S. ZEDDA, *L'escatologia nei Padri della Chiesa*, in «Augustinianum» 18 (1978) 7-278; S. ZINCONI, *Il tema della creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino*, in «Doctor Seraphicus» 37 (1990) 37-51.

<sup>2</sup> Per una introduzione alla dottrina antropologica degli apologisti si veda: A. ORBE, *La definizione del hombre en la teologia del s.IIº*,

«contribuirono a differenziare il cristianesimo dal giudaismo e a proporlo al mondo greco-romano, dando inizio a un vero confronto culturale con i due mondi. In loro si ha già il tentativo di un superamento della comprensione greca dell'uomo come pura razionalità [...]. Essi, mentre si accomunano ai greci nel definire l'uomo come il microcosmo che ingloba i quattro elementi dell'universo [...], pongono soprattutto l'accento sulla presenza dello spirito nell'uomo, "quello spirito divino" che rende simili a Dio»<sup>3</sup>.

La maggioranza degli autori offre una riflessione che nasce dall'esperienza, all'interno della quale venivano considerati gli effetti e l'aspetto esistenziale dello Spirito Santo, il quale permea del suo dinamismo tutta la vita cristiana<sup>4</sup>.

Si possono ritrovare alcune tracce rappresentative dello sviluppo di questa nuova concezione dell'uomo nei seguenti testi: Taziano, *Ad Graecos*, 15; Giustino, *Dialog. IV* e *De resurrectione*, 7-8, Teofilo, *Ad Autolicum*, II, 24.27<sup>5</sup>.

## 1. L'uomo «tempio» dello Spirito (Taziano)

Taziano<sup>6</sup> critica la definizione classica di uomo, la corregge e propone una nuova prospettiva:

in «Greg.» 48 (1967) 522-576; L. DATTRINO, *La dignità dell'uomo in Giustino martire e in Ireneo di Lione*, in «Lateranum» 46 (1980) 209-249; S. FERNANDEZ-ARDANZ, *Elementi di antropologia somatica nella letteratura latina cristiana* (dalle origini al sec. V), in «Antonianum» 71/1 (1996) 3-34; ID., *El mito del «Hombre Nuevo»: diálogo cristianismo-helenismo del siglo II*, FUE, Madrid 1991, 75-98. 151-183; V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, 36-42; H.I. MARROU, *La résurrection des morts et les Apologistes des premiers siècles*, in «Lumière et Vie» 3 (1952) 83-92.

<sup>3</sup> V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, 36-37.

<sup>4</sup> M. TODDE, *La pneumatologia patristica*, in *Spirito di Dio*, Edizioni Paoline, Milano 1987, 11-42.

<sup>5</sup> Per la traduzione dei testi, facciamo riferimento a *Padres apologetas griegos*, a cura di Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de autores cristianos, La editorial catolica, Madrid 1979<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> Scopo del discorso di Taziano è indicare il retto vivere in base alla identità di Dio e alla relazione che Egli mantiene con la creazione.

«[...] l'uomo non è, come professano quelli dalla voce di corvo, un animale razionale capace di intelligenza e scienza. Piuttosto l'uomo soltanto è immagine e somiglianza di Dio; ma per uomo intendo non colui che si comporta come gli animali, ma colui che oltrepassando la natura umana si è accostato a Dio stesso[...]».

Mentre il Dio perfetto è incorporeo, l'uomo è carne e la carne è ciò che racchiude l'anima. Se dunque questa forma così costituita è come un tempio, Dio desidera abitarvi mediante lo Spirito da Lui inviato. Ma se non è un tale tabernacolo, l'uomo supera gli animali solo per la voce articolata. Per il resto, se egli non è somiglianza di Dio, vive alla loro maniera» (*Ad Graecos*, 15).

Una attenta lettura del testo permette di cogliere alcune significative novità della visione dell'uomo di Taziano:

a) La prima osservazione è che non è più la razionalità, cioè l'essere dotati di *nous*, a qualificare l'uomo, ma il dettato biblico «l'uomo immagine e somiglianza di Dio», dove il «di Dio» indica la Sua permanente apertura verso l'uomo tramite l'invio dello Spirito. L'uomo intero, carne e anima, è il destinatario («Dio desidera abitarvi mediante lo Spirito da Lui inviato»), e il dono dello Spirito accolto lo apre all'immortalità.

Si intravede qui il profondo cambiamento, proprio dell'esperienza cristiana, avvenuto nel modo di rapportarsi con Dio. Per tutta la riflessione filosofica antica è l'uomo che sale verso Dio: Dio è sommamente amabile, ma non ama nessuno, ed è imperturbabile nella sua perfezione; l'uomo può solo ambire a salire verso di Lui in base a una qualche attività. In altre parole, per il greco il problema della conoscenza di Dio riguarda la facoltà dell'uomo a rendersi idoneo a salire verso Dio.

Nell'esperienza cristiana, invece, non si parla tanto di facoltà dell'uomo, ma di eventi in cui Dio si rende raggiungibile dall'uomo. Qui sta la novità: non più il *nous* qualifica l'uomo, ma lo Spirito in quanto donato da Dio all'uomo.

Il destinatario dello Spirito, inoltre, non è l'uomo come anima e basta, ma è l'uomo intero, come anima e corpo, «tempio» dello Spirito che gli viene inviato. E proprio questo invio dello Spirito qualifica l'uomo in ordine alla immortalità. Così, infatti, si esprime Taziano:

«O Greci, l'anima di per sé non è immortale, ma mortale; però è possibile che essa non muoia [...]. Non fu l'anima a salvare lo spirito, ma da questo fu salvata [...] da sola di fronte alla materia, si piega verso il basso e muore con il corpo. Se invece gode dell'unione con lo spirito di Dio, non è più senza aiuto, ma si solleva verso quelle regioni dove lo Spirito la conduce [...]» (*Ad Graecos*, 13).

Pur non sviluppando qui il tema dell'immortalità, l'autore lascia comunque intravedere come anche in ordine a questa non è più l'immaterialità che diventa decisiva, ma è sempre il dono dello Spirito.

b) Una seconda osservazione riguarda l'adozione di un nuovo schema antropologico, che in seguito darà luogo a grandi sviluppi.

Si profila, infatti, un'antropologia "tricotomica-dinamica" (carne, anima e spirito), rispetto alla "dicotomica-statica" (corpo-anima), e alla "tricotomica platonica" che concerne solo l'anima (irascibile, concupiscibile e intelligibile).

L'antropologia contemporanea a Taziano individuava nell'anima e nel corpo i due elementi costitutivi dell'uomo. Questa antropologia dicotomica è anche statica, perché se c'è il dinamismo dell'anima che si eleva è pur vero che in fondo tale dinamismo consiste semplicemente nel lasciarsi sempre meno influenzare dal corpo: a monte c'è infatti una impostazione dualistica e metafisica, per cui anima e corpo sono elementi che provengono da due mondi estranei. Quindi si tratta di un'antropologia dicotomica e statica perché non c'è un dinamismo che coinvolge tutto l'insieme.

L'antropologia di Taziano, invece, è tricotomica e dinamica: l'uomo è carne-anima e spirito, dove lo Spirito è nell'uomo come continuamente dato da Dio, cioè è una dimensione relazionale. In questo l'uomo è dinamico, perché attraverso il dono dello Spirito l'anima e la carne vengono continuamente messe in movimento, generando un agire «virtuoso», «contrario agli animali», che realizza l'uomo a «immagine e somiglianza di Dio». Ciò per cui l'uomo è riferito a Dio ed è immortale non è più l'anima

come capacità razionale, ma lo Spirito donato da Dio che l'uomo può accogliere e con il quale può entrare in sinergia.

c) Un'ultima osservazione riguarda il luogo esegetico dell'uomo, che non è l'analisi delle sue componenti (quindi un procedimento analitico), ma la relazione che Dio intrattiene con lui e che si è manifestata nella storia della salvezza attraverso il dono dello Spirito. C'è, dunque, uno spostamento dal piano analitico al piano relazionale.

Anche l'immortalità, secondo il testo di Taziano, dipende dal dono dello Spirito e dal retto vivere che l'uomo attua in risposta a tale dono.

È quindi l'esperienza del dono dello Spirito che permette l'adeguata comprensione dell'uomo intero.

## 2. L'uomo «adornato» dello Spirito (Giustino)

Un secondo testo significativo lo troviamo nel *Dialogo con Trifone* di Giustino. I personaggi del dialogo sono lo stesso Giustino, che qui espone il pensiero di Platone, e un anziano esponente della fede cristiana che Giustino dice di avere incontrato lungo il mare di Palestina, vicino a Cesarea, e che lo ha introdotto alla novità della fede cristiana. Quindi il dialogo è per "tipi": Giustino rappresenta la filosofia e il vecchio presbitero rappresenta la fede.

L'anziano, ribattendo la tesi di Giustino, dice:

«[...] la forza della nostra intelligenza, disse egli [l'anziano], è tale e così grande [...] da poter vedere Dio senza essere adornata dello Spirito Santo? Platone, replicai io, afferma che l'occhio dell'intelligenza è tale che ci è concesso di contemplare attraverso la sua trasparenza l'essere stesso[...] esso si trova spontaneamente nelle anime di buona natura per una affinità di natura e per il desiderio di vederlo. Che cos'è, mi domandò, questa affinità che noi abbiamo con Dio? L'anima è dunque divina e immortale, una parte di quella intelligenza sovrana? E come quest'ultima vede Dio possiamo anche noi con la nostra intelligenza comprendere la divinità e già da ora ottenere la felicità? Certamente, risposi io. E tutte le anime degli animali, chiese [l'anziano], hanno la stessa

capacità [di vedere Dio], o è differente l'anima dell'uomo dall'anima di un cavallo o di un asino?

Non c'è differenza alcuna, risposi, bensì sono in tutto uguali.

Ma allora, concluse, vedranno Dio i cavalli e gli asini, o magari, lo avranno già visto qualche volta.

No, gli dissi, poiché non lo vede certamente l'uomo, se non vive con rettitudine, dopo essersi purificato con la giustizia e con tutte le altre virtù.

Dunque, mi disse, l'uomo non vede Dio in forza della sua parentela con lui, né perché ha l'intelligenza, ma perché è virtuoso e giusto.

Esattamente, risposi, e perché ha la facoltà di intendere Dio.

Ma allora le capre e le pecore commettono ingiustizia contro qualcuno?

No, risposi.

Dunque, secondo il tuo ragionamento, questi animali vedranno Dio.

No, perché il loro corpo, per sua natura, glielo impedisce» (*Dialogo con Trifone*, IV).

Dunque tra un uomo e un animale, di per sé, non c'è una differenza di anima, ma una differenza radicale di corpo: l'animale ha un corpo così grezzo che non consente alla sua anima di funzionare correttamente. Ma d'altra parte anche gli uomini possono assumere un comportamento così scorretto da impedire all'anima di vedere Dio.

Da questi due ostacoli, che anche la filosofia conosce, l'anziano deduce la conseguenza che non è l'affinità che consente di vedere Dio, ma un altro elemento, e precisamente quello che consente la rettitudine.

Anche da questo testo possiamo ricavare alcune sottolineature:

a) Innanzitutto il dialogo mostra come Giustino superi la posizione platonica: non è l'anima, la capacità razionale, a specificare l'uomo, ma l'«essere adornato dallo Spirito Santo». Giustino riconosce che la posizione platonica aveva delle incongruenze: non è perché nell'uomo c'è già per natura un divino, come diceva Platone (il *nous*), che egli può vedere Dio, ma è perché da parte di Dio c'è un dono per l'uomo: Dio «adorna» l'uomo con il suo Spirito.

È lo Spirito, infatti, che diventa l'elemento più qualificato dell'anima<sup>7</sup>.

b) Per Giustino l'uomo non è più specificato fondamentalmente dall'anima, ma da altri due elementi: dal corpo e dallo Spirito<sup>8</sup>. Il corpo non è più un ostacolo per vedere Dio, perché può essere coinvolto nella vita virtuosa e quindi non è un impedimento all'incontro con Lui. Lo Spirito, d'altra parte, è qualificante, perché abilita l'uomo alla relazione con Dio: lo Spirito che è nell'uomo, ma non autonomamente, è un «ornamento» all'uomo, e viene da Dio. Lo Spirito è in qualche modo una qualifica relazionale, non un elemento strutturale, e tuttavia è dell'uomo, ma sempre come proveniente da Dio. Dio si rivela e dà, e l'uomo creato comprende e accoglie: l'accoglienza da parte dell'anima è la condizione per l'attuarsi della visione di Dio<sup>9</sup>.

c) Il mondo antico fondamentalmente conosceva una sorta di fluttuazione tra monismo e dualismo: data la connaturalità tra tutto ciò che è immateriale, la realtà è un tutt'uno, con una zavorra periferica che è la materia; o anche, data la presenza della zavorra, la realtà è una

<sup>7</sup> La filosofia greca conosceva il vocabolario dello spirito, conosceva il *pneuma*, che era inferiore all'anima: in una certa misura il *pneuma* era una energia che oscillava a metà strada tra la materia stessa e l'anima immateriale.

<sup>8</sup> La carne, lo Spirito e l'anima, nella riflessione di Giustino si dispongono in una certa connessione: la *carne* è ciò che qualifica l'uomo come recettore: per il corpo l'uomo è uno che manca di qualcosa e riceve; lo *Spirito* è il dono che si inserisce in questa apertura atta a ricevere. Il corpo e lo Spirito qualificano l'uomo come recettore e come effettivo destinatario. L'*anima* però non sparisce perchè nell'uomo c'è non soltanto la capacità di ricevere rispetto al dono disponibile, ma c'è anche la capacità di decidere di ricevere che è proprio dell'anima. Quindi l'anima è l'elemento più nascosto ma tuttavia molto presente.

<sup>9</sup> Giustino non distingue tanto piano "naturale" (razionale) e "sopranaturale" (grazia), ma Dio e l'uomo, rivelazione di Dio e accoglienza dell'uomo nel e per il dono dello Spirito (cfr. anche *Dial.* VII).

dualità irriducibile, spirito e corpo, immateriale e materiale.

Per Giustino questo quadro di riferimento si risolve in una verità teologica: lo spartiacque non è più collocato tra immateriale e materiale, ma tra Dio e uomo, visti però non come due poli opposti, ma come una effettiva alterità, dove Dio rimane disponibile all'uomo mediante il suo Spirito, e, in forza di questa disponibilità, l'uomo intero può «rivolgersi verso» Dio in un atteggiamento di accoglienza. Abbiamo il passaggio da un dualismo metafisico (intelligibile-sensibile, anima-corpo), a una alterità teologica (Dio che dona lo Spirito - l'uomo che lo accoglie) e morale (l'uomo che accoglie - l'uomo che rifiuta lo Spirito).

Questo dà luogo a una tensione morale che può diventare una contrapposizione: il problema dell'uomo diventa ora il problema della scelta tra il retto vivere, che è gestire se stesso secondo il dono dello Spirito, e il rifiuto e la chiusura di fronte a questa apertura di Dio.

Un altro testo interessante di (Pseudo) Giustino è dato da un frammento del *De resurrectione*<sup>10</sup>.

«Dio chiama la carne alla risurrezione e le promette la vita eterna. Perché nell'annunciare la salvezza dell'uomo, annuncia quella della carne [...]. Forse l'anima da sola è uomo? No, bensì è l'anima dell'uomo. Chiameremo uomo il corpo? Nemmeno, bensì corpo dell'uomo. Nessuno dei due è per se stesso l'uomo, nome che spetta a ciò che risulta dall'unione di entrambi. Dio dunque chiamò l'uomo alla vita e alla risurrezione, e non chiamò una parte, ma tutto l'uomo, cioè l'anima e il corpo» (*De Resurrectione*, 8).

Il testo presenta la morte e la vita non più connesse con la natura degli elementi del composto umano (anima immortale, corpo mortale), ma con la vocazione che Dio offre all'uomo: la relazione con Dio non corre sul filo dell'affinità, ma della storia della salvezza. Si evidenzia in tal modo un'antropologia non più letta nell'ottica degli elementi costitutivi dell'uomo (corpo-anima), ma in quella della rela-

<sup>10</sup> L'attribuzione a Giustino è in GIOVANNI DAMASCENO, *Sacra Parallela*: PG VI, 1571-1592.



zione che Dio intrattiene con l'uomo: l'uomo è ciò che Dio, creandolo, lo chiama ad essere.

### 3. L'uomo «chiamato» alla vita di Dio (Teofilo)

Un ulteriore apporto lo abbiamo nel secondo libro di *Ad Autolicum* di Teofilo, in un commento al testo della Genesi.

«Dio trasferì l'uomo dalla terra, dalla quale era stato creato, al giardino, dandogli un impulso di crescita, di modo che crescendo e diventando perfetto fino a venir dichiarato dio, salisse anche al cielo, prendendo possesso dell'immortalità. L'uomo infatti fu creato intermedio [*mesos*], né del tutto mortale, né del tutto immortale, ma capace dell'uno e dell'altro [...].

Per natura l'uomo non era né mortale, né immortale. Perché se il Creatore lo avesse creato immortale fin dall'inizio, lo avrebbe fatto dio. Se lo avesse creato mortale sarebbe parso che Dio era la causa della sua morte. Dunque non lo credè né mortale, né immortale, ma, come abbiamo detto, capace dell'una e dell'altra cosa» (*Ad Autolicum*, II, 24.27).

Il testo di Teofilo ci permette di comprendere che l'uomo, se preso autonomamente, non è suscettibile di qualifica. Separato da Dio l'uomo non è qualificabile né per apprezzamento né per deprezzamento: nessun elemento del composto umano è infatti per sua natura autonomamente qualificabile come immortale. Tutto l'uomo è comunque capace dell'immortalità, vista come una meta alla quale Dio lo chiama, secondo un impulso di crescita che gli è elargito fin dalla creazione<sup>11</sup>. Così l'uomo è creato «a finito», come un impulso verso la realizzazione piena di se stesso. È proprio la relazione che Dio gli offre che permette all'uomo di protendersi tutt'intero verso l'immortalità: e questa immortalità è di nuovo la partecipazione alla vita di Dio, qualificata come «possesso dell'immortalità».

<sup>11</sup> Cfr. F. ALTERMATH, *Du corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1 Cor 15,35-49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1977, 73-78.

## Conclusione

La relazione tra lo Spirito e l'uomo non sembra costituire immediatamente un tema specifico di approfondimento della iniziale riflessione degli apologeti, se non all'interno dell'esperienza della sua presenza vivificante nella comunità cristiana<sup>12</sup>. Alla luce dei brevi testi presi in esame, si nota una larga convergenza nel segnalare come novità cristiana il fatto che *tutto l'uomo è beneficiario del dono dello Spirito* e, come tale, chiamato alla vita tramite la risurrezione della carne.

L'uomo non viene correttamente spiegato distribuendo gli elementi che lo compongono sulla scala dell'essere, attraverso un'analisi che scompone i suoi costituenti, ma *luogo esegetico dell'uomo è la relazione che Dio intrattiene con lui* secondo l'economia della salvezza. Per gli apologeti, infatti, il luogo nel quale l'uomo diventa afferrabile a se stesso è l'economia della salvezza, ossia l'offerta che Dio creando l'uomo mantiene aperta per lui.

Qui si opera il passaggio da un'antropologia di tipo "dicotomico statica" a una "tricotomico dinamica", quindi il passaggio dall'analisi delle componenti alla comprensione dell'uomo in rapporto non semplicemente a una figura statica di Dio, ma alla relazione che Dio intrattiene con l'uomo.

Nella ricchezza della iniziale riflessione cristiana sull'uomo, un elemento sembra emergere con forza: la riscoperta della *partecipazione dell'uomo alla vita di Dio tramite il dono dello Spirito*, cioè il fatto di riscoprire in sé e negli altri quella particolare dignità della sua vocazione, che si può definire "spirituale".

Questa dignità si esprime nella disponibilità all'accoglienza del dono dello Spirito, come colui che mentre svela il mistero di Dio indica all'uomo i tratti della sua possibile maturità e realizzazione. L'uomo è tale proprio per il fatto che porta nella propria esistenza il segno indelebile dell'azione dello Spirito, come vita significata dalla relazione che Dio intrattiene con lui.

<sup>12</sup> Si veda al riguardo il contributo di P. MELONI, *Spirito Santo e risurrezione alle origini della riflessione cristiana*, in *Lo Spirito del Signore*, in «Parola Spirito e Vita», n. 4, 216-232.