

Aspetti e temi di antropologia paolina

Psychē e *Pneúma* (2)

16. *Psychē* e/o *pneuma*?

In Paolo realtà sospettate di contrapposizione potrebbero essere *psychē* e *sárx* (ragionando alla maniera greca). Esse non sono contrapposte e non designano neppure le componenti rispettivamente “divina” e “terrena” dell’uomo. I due termini rappresentano invece due analoghe modalità *creaturali* umane in relazione a Dio. Essi vengono utilizzati per indicare che l’uomo nella sua concretezza e integrità è un essere mortale, naturalmente aperto alla trascendenza e bisognoso di essa.

16.1. Due realtà “in guerra”? Un antagonismo *psychē* - *pneuma*

Nella *Prima lettera ai Corinzi* troviamo una specie di antagonismo fra ciò che è “psichico” (cioè relativo a ciò che è “naturale” nell’uomo) e ciò che è “pneumatico” (cioè relativo allo spirito, a ciò che si pone tra il mondo naturale e il mondo soprannaturale).

L’uomo terrestre (*psychikós*) non comprende le cose dello spirito (*pneuma*) di Dio; sono follia per lui e non è capace di intenderle perché se ne giudica solo per mezzo dello spirito (*pneuma*). L’uomo spirituale (*pneumatikós*), al contrario, giudica ogni cosa senza poter essere giudicato da nessuno (*1Cor* 2,14-15).

Questo testo potrebbe indurci facilmente a pensare che l’idea di *psychē* in Paolo sia prevalentemente negativa o peggiorativa. L’altro problema è uno sdoppiamento del *pneuma*: che cosa è il *pneuma* dell’uomo (distinto dal *pneuma* divino), grazie al quale si conoscono le cose del *pneuma* di Dio? Poco prima, nel medesimo contesto, Paolo aveva distinto chiaramente lo spirito dell’uomo dallo Spirito di Dio:

Sta scritto infatti: Cosa che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò nel cuore di un uomo, ciò che Dio ha preparato per quelli che lo amano. Ma a noi lo ha rivelato (*apekalypsen*) mediante lo spirito (*pneuma*) [alcuni manoscritti aggiungono “suo” - *autou*]; lo spirito (*pneuma*) infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio (*1Cor* 2,9-10).

Paolo allude qui chiaramente allo Spirito di Dio:

Chi mai conobbe i segreti dell’uomo se non lo spirito (*pneuma*) dell’uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito (*pneuma*) di Dio (*1Cor* 2,9-11).

Da passi simili a questo si tende ad attribuire a Paolo una concezione pessimistica della natura umana, rinchiusa nel peccato e incapace di pervenire alla conoscenza di Dio, a favore di una concezione ottimistica della grazia, del dono gratuito che Dio concederebbe agli uomini tramite Cristo. Anche se il *pneuma* di *1Ts* 5,23 fosse il *pneuma* di Dio, il testo risulterebbe in un certo senso coerente con la scissione violenta supposta normalmente tra la vita «in Cristo» e la condizione decaduta dell'uomo non guidato dalla grazia.

È possibile pensare una risposta differente, come fa per es. Henri De Lubac¹. Egli ipotizza infatti che il *pneuma* di *1Ts* 5,23 corrisponda al *pneuma* dell'uomo di *1Cor* 2,9, cosa che troverebbe un riscontro nell'adattamento compiuto in quegli stessi anni, da Filone di Alessandria, del *nous* aristotelico, come principio della vita intellettuale, immortale e divino, al *pneuma*. Commentando il racconto della creazione, Filone dice che Dio soffiò nell'uomo un *pneuma*. Dopo aver dotato l'uomo di anima e di corpo, Dio volle conferirgli anche *parte* del suo Spirito. Filone armonizza così *Gen* 2,7 («Dio soffiò nelle narici dell'uomo un alito di vita») con *Gen* 1,27 («Dio creò l'uomo a sua immagine»). Il *pneuma* di cui parla Filone, principio di una vita superiore e luogo della comunicazione con Dio, sarebbe in tal modo analogo al *pneuma* di cui parla Paolo.

Questo *pneuma* non appare dunque come una parte costitutiva dell'uomo, allo stesso titolo dell'*anima* o del *corpo*: in *1Cor* 2,9, dopo aver parlato del «*pneuma* dell'uomo», l'Apostolo aggiunge infatti l'espressione: «che è in lui»². Così ciò che per eccellenza fa l'uomo, ciò che costituisce l'uomo nel suo valore unico tra gli esseri di questo mondo, molto di più, ciò che fa di lui un essere superiore al mondo è un elemento che non tanto è «dell'uomo», quanto piuttosto è «nell'uomo». Nel *pneuma* paolino sembra esserci la stessa ambiguità (nozionale perché basata sul reale) che c'è nell'«immagine» divina o nel «soffio» divino della creazione, ambiguità presente nell'interpretazione della tradizione cristiana³.

Paolo non è interessato qui a fornirci una rappresentazione schematica delle componenti umane, quanto a metterle in rapporto – quasi «fenomenologicamente», – con Dio. In tal modo, *psychē* e *sárx* non designerebbero affatto, come ci si potrebbe attendere, la componente rispettivamente «divina» e «terrena» dell'uomo, bensì due analoghe modalità «creaturali», due modi per dire che l'uomo, nella sua concretezza e integrità, è un essere mortale, naturalmente aperto al dischiudersi della trascendenza.

¹ Cf. H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979, pp. 59-117.

² H. De Lubac nota in questa formulazione una «sfumatura di capitale importanza».

³ Cf. H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, pp. 69-70.

16.2. Tre realtà synergetiche? - 1Ts 5,23

Nella 1Ts 5,23 Paolo fa dunque una divisione tripartita dell'uomo:

Egli stesso, il Dio della pace, vi santifichi totalmente
e tutto il vostro essere, spirito (*pneuma*), anima (*psychē*) e corpo (*sōma*),
sia custodito irreprensibile per la parusia del Signore nostro Gesù Cristo.

Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς,
καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως
ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖη.

In questo passaggio Paolo articola una singolare rappresentazione schematica dell'essere umano: una composizione tripartita: di "spirito", "anima" e "corpo". Nell'antropologia paolina, il corpo è realtà neutrale, animata da una *psychē*. A queste due realtà (dimensioni) se ne potrebbe aggiungere un'altra, spesso nominata da Paolo: è la *sárx* ("carne"), che rappresenta le forze impersonali, emotive, profonde, che si agitano all'interno dell'uomo. *Psychē* e *sárx*, ripetiamo, non sono contrapposti (come si potrebbe pensare ragionando alla maniera greca), e non designano neppure le componenti rispettivamente "divina" e "terrena" dell'uomo: sono al contrario due analoghe modalità "creaturali", che l'Apostolo, descrivendo l'uomo, mette in rapporto a Dio.

In questa visione antropologica tricotomistica non vengono accoppiati anima e corpo, ma spirito, anima e corpo. Qui lo spirito designa il principio divino della nuova vita donata in Cristo (e non soltanto la dimensione "nobile" propria dell'uomo ri-creato). In questo contesto l'*anima* è la vita, cioè la vitalità, quella parte dell'uomo che è volontà e sentimento. In maniera simile (vedi sopra) Paolo contrapponeva all'uomo "terrestre" *psychikós* l'uomo *pneumatikós*, l'uomo illuminato dallo Spirito di Dio (cf. 1Cor 2,14-15), l'uomo naturale in opposizione all'uomo spirituale. Ma conviene notare che nel contesto di contrapposizione allo spirito, l'anima indica non tanto una categoria antropologica, quanto un altro modo di esistenza. Il dono dello Spirito divino accordato al cristiano immette l'uomo tutto, corpo e anima, in una nuova vita. L'uomo "spirituale" è colui che sotto la guida dello Spirito Santo sviluppa soprattutto il dono della carità profuso in lui dallo Spirito di Dio. La vita dell'uomo spirituale è la vita "secondo lo spirito", in opposizione alla vita "secondo la carne" (cf. Gal 5,17).

Ribadiamo ancora una volta: l'uomo è "carne" (*sárx*), cioè è (soltanto) creatura e non il Creatore. Questo non è un dato negativo: la debolezza e la fragilità appartengono alla natura di ogni cosa creata, e l'uomo si ricorda con gioiosa riconoscenza di questa vita fragile ricevuta come *un dono*. Ma se l'uomo dimentica che si tratta di *un dono*, e se della sua creaturalità fa l'unica regola della propria esistenza, escludendo Dio come norma morale, allora egli diventa "carne", cioè si affida alle forze precarie della "carne".

Strutturato così, l'uomo sente in sé una profonda scissione. In lui ci sono diverse aspirazioni e tendenze, buone e cattive, "spirituali" e "carnali", che lottano per conquistarlo. Non si tratta della lotta o dell'opposizione *tra le parti dell'uomo*, ma è in gioco *l'essere umano stesso*, nella misura in cui l'uomo pretende appoggiarsi (solamente) sulle proprie possibilità, opponendosi a quelle di Dio. La lotta che si stabilisce nel credente tra la "carne" e lo "spirito" non coincide con la lotta tra il corpo e l'anima. Indica invece l'opposizione tra la tendenza al peccato nell'uomo concreto ("carne") e il principio di vita divina e di tendenza a Dio che pervade l'uomo stesso ("spirito"). Non a caso, Paolo inserisce tra le «opere della carne» l'idolatria, l'inimicizia, l'ira e cose simili (cf *Gal* 5,19-21). Se egli parla delle «concupiscenze della carne», non è in questione il corpo, ma l'intero uomo. La nuova vita nello Spirito comporta una rinuncia per principio ad una vita che faccia affidamento sulle possibilità umane di autogiustificazione dell'individuo.

Possiamo così definire la vita "pneumatica" cristiana come "un itinerario di vita nello Spirito". La vita del credente è una vita secondo lo Spirito se è fedele al principio di vita divina ricevuto. Coloro che vivono secondo la carne, cercano tutto ciò che piace alla carne. Coloro invece che vivono secondo lo Spirito, tendono alle cose dello Spirito, infatti, le tendenze della carne portano alla morte; le tendenze invece dello Spirito conducono alla vita e alla pace. Perché l'uomo carnale, l'uomo in cui non abita lo Spirito, è nemico di Dio, in quanto le tendenze della carne sono ostili a Dio. Quindi tra la carne sottomessa al peccato, e lo Spirito ispiratore di santità, non c'è conciliazione. La spiritualità cristiana richiede dunque una vita secondo lo Spirito in lotta con le forze della carne. E perciò la vita spirituale del cristiano porta in sé un germe di attività e di dinamicità, che lo conduce ad una piena e perfetta possessione della vita divina.

16.3 Addendum: dottrina cattolica sull'uomo "*corpore et anima unus*"

Nel Nuovo Testamento non esiste una definizione univoca di anima. Apostolo Paolo fa riferimento ad una tripartizione dell'uomo, nominando il corpo, l'anima e lo spirito, già presente in Platone. La parola *psychē* (ψυχή) ricorre da sola 102 volte (*Mt* 2,20 per la prima volta), ed è usata nelle citazioni di passi del Antico Testamento dove è presente *nepheš*. Talvolta i due termini *Psychē* e *Pneuma* finiscono per assumere il medesimo significato. La teologia cattolica non adopera una definizione filosofica esplicita dell'anima, sebbene abbia respinto diverse dottrine come quelle gnostiche che sostenevano che l'anima individuale era increata perché della stessa sostanza divina, o la teoria della *metempsychosi* o ipotesi secondo le quali l'anima (intesa come anima razionale e spirito) non era considerata individuale e immortale. Fra gli autori ecclesiastici che hanno affrontato l'argomento, con diverse ipotesi, sono da annoverare Agostino di Ippona, Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio. Mentre Agostino

immagina l'anima come una specie di nocchiero (bussola) del corpo, postulando un certo dualismo, Tommaso d'Aquino insiste sull'unità inscindibile dell'uomo. L'anima intellettuale è la forma del corpo e la sua separatezza dopo la morte è vista come un esilio, poiché essa è naturalmente unita al corpo, a cui tende con la resurrezione finale.

Citazioni dal *Compendio del Catechismo della Chiesa cattolica*

362 La persona umana, creata a immagine di Dio, è un *essere insieme corporeo e spirituale*. Il racconto biblico esprime questa realtà con un linguaggio simbolico, quando dice: «Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita, e l'uomo divenne un essere vivente» (*Gen 2,7*). L'uomo tutto intero è quindi voluto da Dio.

363 Spesso, nella Sacra Scrittura, il termine anima indica la vita umana, oppure tutta la persona umana. Ma designa anche tutto ciò che nell'uomo vi è di più intimo e di maggior valore, ciò per cui più particolarmente egli è immagine di Dio: «anima» significa il principio spirituale nell'uomo.

364 Il corpo dell'uomo partecipa alla dignità di «immagine di Dio»: è corpo umano proprio perché è animato dall'anima spirituale, ed è la persona umana tutta intera ad essere destinata a diventare, nel corpo di Cristo, il tempio dello Spirito.

«Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la sua stessa condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi, attraverso di lui, toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore. Allora, non è lecito all'uomo disprezzare la vita corporale; egli anzi è tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo, appunto perché creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno».

365 L'unità dell'anima e del corpo è così profonda che si deve considerare l'anima come la «forma» del corpo; ciò significa che grazie all'anima spirituale il corpo, composto di materia, è un corpo umano e vivente; lo spirito e la materia, nell'uomo, non sono due nature congiunte, ma la loro unione forma un'unica natura.

366 La Chiesa insegna che ogni anima spirituale è creata direttamente da Dio – non è «prodotta» dai genitori – ed è immortale: essa non perisce al momento della sua separazione dal corpo nella morte, e di nuovo si unirà al corpo al momento della risurrezione finale.

367 Talvolta si dà il caso che l'anima sia distinta dallo spirito. Così san Paolo prega perché il nostro essere tutto intero, «spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore» (*1Ts 5,23*). La Chiesa insegna che tale distinzione non introduce una dualità nell'anima. «Spirito» significa che sin dalla sua creazione l'uomo è ordinato al suo fine soprannaturale, e che la sua anima è capace di essere gratuitamente elevata alla comunione con Dio.

368 La tradizione spirituale della Chiesa insiste anche sul cuore, nel senso biblico di «profondità dell'essere» («*in visceribus*»: *Ger 31,33*), dove la persona si decide o non si decide per Dio.