

Daniele Gianotti

Tra 'carne' e 'spirito': l'uomo e la donna nella novità dello Spirito di Gesù

Santuario Materdomini (AV), 6 ottobre 2017

I. Fine dell'umano?

Fra gli intenti indicati dall'Arcivescovo per questo convegno si legge a un certo punto, nella sua lettera: «... comprendere, confrontare e proporre una concezione dell'uomo nuovo inserito in Cristo, nella pluralità delle visioni antropologiche, teoriche e pratiche, del nostro tempo». Se capisco bene, avrei dunque il compito di dar conto anche di questa «pluralità di visioni antropologiche, teoriche e pratiche, del nostro tempo», prima di dire qualcosa dell'annuncio cristiano dell'uomo nello Spirito di Cristo.

È chiaro che un'impresa del genere è complicatissima, ed è impossibile esaurirla in poco tempo. Provo allora a fare una cosa leggermente diversa, e cioè: rinuncio a indicare uno o più esempi di visione antropologica, in una carrellata che resterebbe superficiale; anche perché credo che nella nostra situazione odierna il problema non sia principalmente quello di un'indubbia varietà nelle visioni dell'uomo ma, più radicalmente, sia il problema di un vero e proprio *esaurimento* dell'umano, il rischio di una *dissoluzione* dell'umano.

Vorrei quindi, nella prima parte del mio intervento, soffermarmi su questo rischio di dissoluzione dell'umano, che si potrebbe tracciare a partire da diverse possibili traiettorie. Scelgo di farlo riferendomi agli studi – ormai di vari decenni fa – di uno dei maggiori antropologi e studiosi della preistoria umana, André Leroi-Gourhan.¹

Questo insigne ricercatore delle origini dell'uomo, si è chiesto qual è il significato che si deve riconoscere all'interesse per queste origini: e ha mostrato che si tratta di un interesse per situare l'uomo nel suo futuro, in rapporto con il suo passato e con il suo presente: in altre parole, ha fatto vedere bene come ogni ricerca sulle origini dell'uomo si muova chiaramente in una prospettiva ermeneutica.

In questo contesto, si pone la questione decisiva: c'è un futuro per l'uomo? Di fatto, suggerisce Leroi-Gourhan, noi ci troviamo in un processo, innescato a partire dalla rivoluzione industriale, che potrebbe portare l'uomo alla sua scomparsa, a ritrovarsi quale cellula funzionale di una società totalmente programmata; in altri termini, l'evoluzione

1 Cf. A. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, I. *Tecnica e linguaggio*. II. *La memoria e i ritmi*, Einaudi, Torino 1977, ed. francese originale 1965; cf. anche la presentazione che ne fa G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, CF 139, Cerf, Paris 1986 (trad. it. parziale *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale Monferrato [AL] 1986), 21-32. Leroi-Gourhan è nato nel 1911 e morto nel 1986. Nella sua carriera accademica, è stato docente in varie università francesi, fra cui la Sorbona, e al Collège de France.

che ha condotto l'*homo sapiens* fino alla sua situazione attuale sembra essere un processo di auto-esaurimento dell'uomo.

Leroi-Gourhan non si muove nella linea spesso divulgata di un facile catastrofismo: la sua analisi della situazione si basa su una lettura molto attenta del cammino che l'uomo percorre nel suo sviluppo, i cui dati possiede con una padronanza raramente eguagliata. Alla base, ci sono due principi metodologici fondamentali, non enunciati, ma operanti in tutto il suo studio:

– in primo luogo, secondo Leroi-Gourhan, non dobbiamo mai perdere di vista il radicamento dell'uomo nella sua storia zoologica: checché ne sia del suo sviluppo culturale, l'uomo rimane pur sempre un essere vivente, le cui peculiarità sul piano della sua condizione fisica si rivelano determinanti per tutto il resto;

– in secondo luogo, però, si tratta anche di riconoscere in partenza l'uomo quale essere capace di simbolizzare. Vediamo in che modo operano questi principi.

L'analisi dell'evoluzione dell'uomo si caratterizza, in Leroi-Gourhan, perché egli, diversamente da molti schemi correnti, non considera, come elemento principale dello sviluppo, il progressivo accrescimento del cervello: questo è un elemento sicuramente importante, che però dipende da condizioni meccaniche di sviluppo, che interagiscono insieme in vista di un equilibrio sempre maggiore tra nutrizione, locomozione e organi di relazione.²

Assistiamo così a una progressiva elevazione degli esseri viventi: dal pesce, 'orizzontale' e totalmente dipendente dall'ambiente liquido nel quale vive, fino all'uomo, in piedi, con le mani libere dagli impegni della locomozione, capace di muovere la testa liberamente per guardare in tutte le direzioni.³ In questo quadro, il cervello è correlativo alla stazione eretta, non è primordiale: si deve dire, in questo senso, che «l'uomo incomincia dalle gambe», il vero inizio dell'uomo è quello che si può percepire a partire dalla sua realtà corporea.⁴ È un'osservazione preziosa perché ci permette, tra l'altro, di non dimenticare un principio fondamentale: e cioè che l'uomo va considerato globalmente, senza mai isolare le sue dimensioni «superiori» dal suo radicamento zoologico.

Lo si vede bene subito, non appena ci si proponga di investigare intorno allo «spirituale»: perché, naturalmente, anche questo aspetto deve essere considerato. È appunto l'aspetto che si collega alla capacità di simbolizzare; e questa dipende strettamente dalle caratteristiche fisiche. Stando in piedi, l'uomo si distanzia dal suolo: e questa è la premessa della capacità simbolica, perché l'uomo perde una certa immediatezza rispetto alle funzioni primarie (cf. nutrizione) e può mediarle appunto attraverso la simbolizzazione. Il suo primo segno è la fabbricazione dell'utensile, ma vi si congiungono subito altri elementi: «Stazione eretta, faccia corta, mano libera durante la

2 Cf. Cf. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, I, 32.

3 All'inizio del suo studio, Leroi-Gourhan cita un interessante testo del *De hominis officio* di Gregorio di Nissa (379 d. C.), che pone in stretta correlazione il linguaggio e la libertà delle mani: «Non avremmo certo mai goduto di questo privilegio [il linguaggio] se le nostre labbra avessero dovuto assolvere, per i bisogni del corpo, il compito pesante e faticoso del nutrimento. Ma le mani si sono assunto questo compito e hanno lasciata libera la bocca perché provvedesse alla parola»; e commenta: «C'è assai poco da aggiungere a questa citazione, se non un commento, nella lingua del secolo XX, a ciò che era evidente già milleseicento anni fa» (I, 32).

4 Cf. Cf. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, I, 173.

locomozione e possesso di utensili movibili sono veramente i criteri per distinguere l'uomo»,⁵ insieme con linguaggio e grafia, comportamenti etnici, estetici e religiosi: non importa se presenti in modo rudimentale, in quanto già da sé assicurano la peculiarità dell'uomo.

È su questa base che Leroi-Gourhan elabora la concezione del 'corpo exteriorizzato'. Fondamentalmente, essa significa questo: da un originario «far corpo» dell'utensile con le membra corporee dell'uomo, si passa una progressiva *distanziamento*. L'utensile acquista così una certa autonomia rispetto all'uomo, autonomia che viene ben indicata dalla nozione e dalla pratica dell'apprendimento: l'uomo deve imparare a usare l'utensile, quanto più questo si fa complesso. Per molto tempo, tutto ciò conserva un sostanziale equilibrio: uomo, utensile e civilizzazione che se ne sviluppa procedono in modo integrato, in corrispondenza con la distanza ridotta che si pone fra il corpo, le cose e gli altri.

A mano a mano che questa distanza aumenta, però, le cose cambiano, e si profila la possibilità che questo equilibrio si spezzi. È appunto ciò che accade con l'avvento della moderna età industriale, che rappresenta uno sviluppo esponenziale della tecnica. Secondo Leroi-Gourhan, la novità che interviene in quest'epoca (fra XVIII e XIX sec.) costituisce la rottura più radicale che la storia della civiltà abbia conosciuto negli ultimi 5000 anni.

Nell'età della tecnologia, infatti, l'uomo arriva a completare la costruzione del suo 'corpo exteriorizzato': dall'utensile, ancora strettamente dipendente dalla mano che lo muove, si arriva a macchine sempre più automatizzate e indipendenti dall'uomo, sul piano del lavoro, in un primo tempo, ma poi anche – con la recente rivoluzione informatica – su quello del cervello, dal momento che esistono ormai macchine capaci di fare, almeno in termini quantitativi, un numero di operazioni senza paragone con quelle possibili al cervello umano.

Abbiamo, insomma, una doppia exteriorizzazione: della mano e del cervello: e la tendenza che si intravede è quella di un corpo exteriorizzato che tende sempre più a sottomettersi colui che l'ha prodotto; ne è un indice il costante controllo di cui abbisogna questo 'corpo', che tende a impadronirsi dell'uomo e a schiavizzarlo, fino a renderlo una cellula spersonalizzata di un mondo ipertecnologizzato.

Un cambiamento analogo rileviamo, poi, anche sul piano sociale: assistiamo a un rapido fenomeno di planetarizzazione, che comporta una mobilità sempre maggiore, e una sempre maggiore indipendenza rispetto alle distanze geografiche: così, si diffonde un modello standard di uomo, sempre meno vincolato alle differenze etniche, di sesso, di cultura, ecc.: si ritrovano gli stessi prodotti in qualsiasi latitudine,⁶ si incontrano le stesse tendenze della moda, si parla un linguaggio sempre più standardizzato e impoverito,⁷ si vedono dappertutto gli stessi spettacoli televisivi, che continuamente ripetono, a ogni latitudine, gli stessi – pochi e semplici – stereotipi narrativi...

Ci si può legittimamente domandare se realtà quali la libertà creatrice e i rapporti dinamici fra uomo e società diversificate non siano ormai qualcosa di definitivamente

5 Cf. Cf. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, I, 26.

6 Si legga in questa linea G. RITZER, *Il mondo alla McDonald's*, Il Mulino, Bologna 1997.

7 Un bell'esempio è il cosiddetto *pidgin-English*, l'inglese molto elementare che circola su Internet (originariamente, l'espressione indica l'inglese semplificato, adattato al cinese).

oltrepastato, in un processo evolutivo che ha esaurito le sue possibilità. Dal momento che la libertà della mano e la stazione eretta (a cui si collega una dentatura capace di svolgere determinate funzioni ormai non più operate dalla mano, che rimane libera dagli obblighi della nutrizione) qualificano l'uomo più ancora che il volume cerebrale, Leroi-Gourhan si chiede se per caso non stiamo andando verso un'umanità «simile all'anodonta, che vivesse coricata utilizzando quanto le fosse rimasto degli arti anteriori per premere dei pulsanti»,⁸ come hanno ipotizzato alcuni racconti di fantascienza; e, sul piano sociale, se non ci stiamo muovendo verso una società di «insetti umani», destinati in definitiva a scomparire quando anche le risorse saranno esaurite.⁹

Si direbbe dunque che la stessa evoluzione che porta alla comparsa dell'uomo abbia esaurito le sue possibilità, per quanto riguarda questa specie:

Liberato dai suoi utensili, dai suoi gesti, dai suoi muscoli, dalla programmazione dei suoi atti, dalla sua memoria, liberato dalla sua immaginazione per la perfezione dei mezzi telediffusi, liberato dal mondo animale, vegetale, dal vento, dal freddo, dai microbi, da ciò che è ignoto delle montagne e dei mari, l'*homo sapiens* della zoologia è probabilmente vicino alla fine della sua carriera.¹⁰

È una via senza uscita? Lo stesso Leroi-Gourhan prova a prospettare alcune ipotesi che cercano di «dar fiducia all'uomo» e alla sua pretesa di considerarsi ancora *sapiens*:

Egli dovrà... riconsiderare completamente il problema dei rapporti fra ciò che è individuale e ciò che è sociale, esaminare concretamente il problema della sua densità numerica, dei suoi rapporti con il mondo animale e vegetale, smettere di imitare il comportamento di una cultura microbica per vedere la gestione del globo come qualcosa di diverso da un gioco di azzardo.¹¹

Ci si deve chiedere, in ogni caso, se un simile processo di «conversione» sia possibile. Leroi-Gourhan non elabora questa possibilità (le righe che abbiamo citato si collocano alla fine del suo studio), ma il modo stesso in cui egli presenta la dinamica di sviluppo delle diverse fasi tecnologiche, sociologiche ed economiche permette di discernere una linea.¹² Ci si accorge, infatti, che tale dinamica è sostenuta da due fattori (zoologicamente fondati): l'*aggressività* (che si esprime nella guerra) e la *seduzione* (amore).

L'aggressività, ad es., intrattiene un rapporto complesso con la realtà umana: essa dipende strettamente dal bisogno (ad es. del cibo) e dalla necessità conseguente di acquisire delle cose; è una dinamica che porta a una modifica della percezione dello spazio (la contrapposizione tra il rifugio, dove si sta riparati, e il territorio di caccia, dove si deve uscire allo scoperto) per cacciare¹³ – uno spazio di morte, dunque; o ancora il rifugio, ma diventato (in fase di sedentarizzazione agricola) il granaio, qualcosa che va difeso da attacchi di animali o di altri uomini: donde la dinamica della guerra...).¹⁴ Questo dinamismo di aggressività è controllabile? Ma come fare, tenendo conto che esso

8 LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, I, 153.

9 LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, I, 219 s.

10 LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, II, 470.

11 LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, II, 471.

12 Cf. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, 28 ss.

13 LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, II, 372 ss.

14 Cf. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, I, 199 s.

risponde, in definitiva, allo stesso impulso vitale dell'uomo, e sta alla base anche delle organizzazioni sociali, che pure gli sono necessarie?

Ci potrebbe essere, certo – e Leroi-Gourhan la menziona – una sorta di soluzione «di fuga», un «disinserimento cosmico», tipico di quegli alcuni che fanno scelte di rottura e cercano una nuova relazione con lo spazio-tempo e con gli altri uomini: si vive in contro-tempo attraverso il digiuno e la veglia, in contro-spazio andando nel deserto, nelle celle o nella polvere dei crocicchi, con delle contro-insegne che contrastano con il codice di appartenenza dell'umanità socialmente organizzata...¹⁵ è la scelta dell'asceta, ma c'è da chiedersi se essa può offrire qualche soluzione all'umanità planetarizzata.

La posizione di Leroi-Gourhan, al di là di elementi critici che possono essere indicati, rimane comunque significativa, per il nostro problema, per lo meno sotto questi aspetti:

- ci ricorda la necessità di non distaccare mai l'uomo dal suo radicamento zoologico, che non può mai essere ritenuto insignificante nel cammino della civilizzazione umana;
- ci offre un esempio di come si possa porre, nella cultura recente, la questione di una possibile «fine» dell'uomo;
- domanda di esplorare ancora la capacità «simbolizzatrice», per vedere meglio ciò che permette di accertare circa l'uomo e la sua specificità;
- e chiede di riflettere sulla possibilità che l'uomo possa accettare (nella linea 'ascetica'), anche per crescere nella sua vita, di entrare in un processo di «morte», che gli appartiene anche lì dove non c'è un esplicito ritirarsi dalle condizioni comuni del vivere.

II. L'uomo nello Spirito

Passiamo ora alla seconda e più ampia parte della riflessione dove, di fronte alla possibile prospettiva di «dissoluzione dell'umano», cercherò di delineare la «proposta antropologica» che l'annuncio cristiano continuamente rinnova: quella dell'uomo «nello Spirito di Cristo». Credo che questa proposta possa non soltanto corrispondere a ciò che il Vangelo ha dirci intorno a noi stessi e alla nostra chiamata nel disegno di amore di Dio, ma offrire anche una risposta di fronte alla prospettiva di una possibile dissoluzione dell'umano; il tutto, raccogliendo alcuni elementi importanti, che ci vengono anche dalle osservazioni fatte in precedenza, ad es. a proposito del rapporto tra la condizione di «carne» dell'uomo, ossia il suo radicamento nella fisicità e nella materialità, e la sua capacità di simbolizzare, nella quale si dischiude anche la presenza e l'azione dello s/Spirito.

L'uomo di carne e lo Spirito di Dio

Prendo come punto di partenza il testo di Genesi 6,3, dove Dio dice: «Il mio Spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà cento venti anni». Come primo significato, questo testo vuole spiegare perché l'uomo è mortale: un uomo può vivere a lungo, fino a «cento venti anni» (ciò che, soprattutto nel mondo della Bibbia, rappresenta un'età molto avanzata, perché l'età media a quei tempi si aggirava sui ventiventicinque anni), ma, nonostante questo, è mortale. «Mortale» significa che l'uomo non partecipa sempre della vita di Dio: vivere, per l'uomo, vuol dire infatti partecipare della

15 Cf. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, 30.

vita di Dio stesso, quella vita che appunto Dio comunica ai viventi attraverso il suo Spirito, il suo soffio di vita.¹⁶ Questo soffio vitale, l'uomo – e anche gli altri animali – lo hanno da Dio. Non si tratta, quindi, di un possesso che gli uomini possono avere garantito per sempre; come dice il salmo, se Dio toglie ai viventi lo Spirito essi muoiono e tornano nella loro polvere. Ma se Dio manda il suo Spirito «essi sono creati e si rinnova la faccia della terra» (Sal 104,30).

Nel testo della Genesi, pertanto, leggiamo anzitutto il richiamo alla mortalità dell'uomo: lo spirito che egli riceve da Dio non è realtà che rimane in lui eternamente, ma è una realtà che a un certo punto torna a Dio.¹⁷

Ma possiamo tentare di capire questo testo anche in un'altra direzione. Lo Spirito è ciò per cui Dio rende l'uomo partecipe della sua vita. Ora, l'uomo non è semplicemente un essere vivente, che respira in virtù di questo respiro che Dio gli ha dato; l'uomo, invece, è un essere che in qualche modo respira del respiro di Dio stesso, cioè ha un respiro che non è soltanto umano, terreno: ha un respiro che è il soffio di Dio stesso. L'uomo partecipa a questa sovrabbondanza di vita e d'amore che è lo Spirito di Dio, e che è la realtà in virtù della quale il mondo esiste, ha la sua consistenza e la sua pienezza.

Dio chiama l'uomo all'esistenza e gli dona lo Spirito;¹⁸ e questo vuol dire che Dio fa venire al mondo una creatura nella quale tutto ciò che è proprio di Dio – il suo amore, la sua gioia, la felicità di un Dio che trova la sua beatitudine nel donarsi, nell'amare –, tutto questo, che è il suo Spirito, può diventare qualcosa che appartiene alla creatura stessa. La stessa creatura può vivere di questa realtà, cioè della gioia, dell'amore e della beatitudine di Dio. Dando il suo Spirito all'uomo, Dio si aspetta che ciò che è proprio della sua vita si traduca nell'intelligenza, nella volontà, nella capacità di fare e di realizzare, che è propria dell'uomo; Dio si aspetta che il suo Spirito, in certo qual modo, diventi visibile, percepibile nella vita dell'uomo: in ciò che realizza, nei suoi rapporti con gli altri, nelle conquiste della sua intelligenza, nella sua arte, ecc.: tutto questo può diventare espressione della pienezza inesauribile della vita di Dio.

L'uomo è dunque questa creatura straordinaria, che può tradurre nel mondo delle creature ciò che è proprio di Dio: a tanto conduce il dono dello Spirito. Il soffio di Dio può animare una creatura capace di compiere nel mondo le azioni di Dio stesso. Così il «sogno» di Dio è che il suo Spirito possa trovare nel mondo un'abitazione, perché il mondo non sia soltanto la realtà fredda, inerte, che si misura in numeri e in quantità, ma sia come la spia, il segno della bellezza di Dio. Dio sogna che il suo Spirito riposi nell'umanità, che il suo Spirito possa cioè «trovarsi a casa» nell'uomo, possa trovare nell'uomo la sua gioia, la sua pace. È il sogno che l'umanità diventi trasparenza di tutta la ricchezza di Dio, dello slancio inesauribile del suo amore.

È, ancora, il sogno dello sposo, il quale desidera che la sua passione di amore sia condivisa anche dalla sposa; è il sogno di un padre, di una madre, che spera di vedere

16 L'ebraico *rua'*, come il suo corrispondente greco *pneuma* (e il latino *spiritus*), ha diversi significati: soffio, vento, respiro, alito, 'spirito'... Non è sempre facile decidere, nei testi biblici, quale sia precisamente il significato di un dato passo.

17 Cf. anche, tra altri passi, Qo 12, 7: la versione CEI, in questo caso, traduce *rua'* con «soffio vitale».

18 Ricordiamo i primi capitoli della Genesi, dove si narra di Dio che plasma l'uomo dalla terra e poi gli insuffla dentro lo spirito, per cui l'uomo diventa essere vivente: Genesi 2, 7 (in questo testo, tuttavia, non appare la parola *rua'*, che però si legge, ad es., in Gen 6,3.17; Nm 16,22; Gb 27,3; Sal 104, 29).

realizzato nel figlio tutta la pienezza di essere e di vita che gli ha comunicato. Se Dio crea l'uomo e crea il mondo, è per questo; se Dio dona lo Spirito fin dall'inizio della creazione, è perché il mondo diventi il riflesso vivente di tutta la bellezza e di tutta la ricchezza della vita di Dio.

Ma «il mio Spirito non riposerà sempre nell'uomo»: e questo vuol dire che il sogno di Dio è fallito. Lo Spirito, cioè, non ha trovato nell'uomo la sua dimora, perché, dice la Bibbia, «l'uomo è carne». Essere carne vuol dire anzitutto che l'uomo è una creatura debole e fragile: «carne», nel linguaggio della Bibbia, non indica la materia del nostro corpo: essa si riferisce a tutto l'uomo, ma visto dal punto di vista della sua fragilità: è una creatura mortale, una creatura che viene dalla terra.¹⁹ Nella Bibbia, il termine «carne» verrà poi a indicare l'uomo peccatore, cioè quell'uomo che, invece di accogliere la potenza dello Spirito di amore, si è chiuso nella sua pochezza, nella sua fragilità, nella sua inconsistenza, preoccupato soltanto di difendere se stesso, di «salvare se stesso».²⁰

L'uomo, dal momento che si scopre debole, fragile, caduco, destinato a morire, invece di affidarsi a Dio e di rimettersi alla potenza del suo Spirito, si chiude in sé, preoccupato di difendere se stesso, di salvare se stesso, anziché lasciarsi salvare e custodire dalla potenza dello Spirito di Dio. Questo è il peccato: è l'uomo che non crede a Dio, e che vuole fare tutto da solo; e in questo modo egli non è capace di accogliere la potenza dello Spirito. Dirà san Paolo che l'uomo, lasciato a se stesso, «non è capace di accogliere lo Spirito di Dio» (cf. 1 Cor 2,14). Tutta la storia dell'umanità diventa come il continuo, ripetuto tentativo che Dio fa di vedere compiuto il suo sogno, di trovare nell'umanità una casa, una dimora per il suo Spirito.

Nei profeti, nei re, nei patriarchi, nei giusti d'Israele – ma anche in altri uomini santi e giusti della storia, anche fuori dal popolo d'Israele –, in tutti questi personaggi lo Spirito si è posato, ma per poco, provvisoriamente; lo Spirito, che come un uccello si librava sulla creazione (cf. Gen 1,2), non trova il suo nido, non trova la casa; fino a quando questo desiderio, questa attesa, trova il suo compimento e lo Spirito si posa (e rimane) su Gesù Cristo.

Gesù, dimora dello Spirito

La scena descritta nelle prime pagine del vangelo di Giovanni annuncia questa «buona notizia»: lo Spirito ha trovato in Gesù la sua dimora. Racconta l'evangelista:

«Il giorno dopo, Giovanni, vedendo Gesù venire verso di lui disse: “Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo! Ecco colui del quale io dissi: Dopo di me viene un uomo che mi è passato avanti, perché era prima di me. Io non lo conoscevo, ma sono venuto a battezzare con acqua perché egli fosse fatto conoscere a Israele”. Giovanni rese testimonianza dicendo: “Ho visto lo Spirito scendere come una colomba dal cielo e posarsi su di lui. Io non lo conoscevo, ma chi mi ha inviato a battezzare con acqua mi aveva detto: L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo. E io ho visto e ho reso testimonianza che questi è il Figlio di Dio”» (Gv 1,29-34).

19 Questo vale soprattutto dell'espressione *qol basar*, «ogni carne», che indica l'insieme dell'umanità, o forse anche della creazione (cf. ad es. Is 40, 6, «ogni carne [CEI = ogni uomo] è come l'erba...»). Si potrebbe accostare questo senso primordiale della «carne» a quel «radicamento zoologico» dell'umano, di cui abbiamo parlato a proposito di Leroi-Gourhan.

20 Questo è il senso di «carne» frequente in Paolo: cf. ad es. Gal 5, 16 s.

Così lo Spirito, la colomba, trova il suo nido, trova il luogo dove posarsi e dove rimanere. Questo nido, quest'abitazione stabile, finalmente trovata dopo tanta ricerca, è Gesù di Nazareth. A questo avvenimento rende testimonianza Giovanni il Battista, il quale riconosce presente questo giorno tanto atteso, annunciato dai profeti, il giorno in cui lo Spirito finalmente trova dove posarsi. Giovanni ha visto questo giorno fortunato, in cui lo Spirito trova la sua abitazione nell'umanità di Gesù Cristo; e Giovanni rende testimonianza di questo.

Bisogna ricordare che il racconto del quarto vangelo corrisponde all'episodio del battesimo di Gesù al Giordano, raccontato dagli altri tre evangelisti: il racconto nel quale è detto che i cieli si aprono e lo Spirito scende come una colomba su Gesù, mentre la voce del Padre proclama: questi è mio Figlio, il mio prediletto (cf. Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22). Al posto di questo racconto, in Gv, c'è la testimonianza resa dal Battista: e la sua «testimonianza» non è soltanto una cronaca, un resoconto di ciò che ha visto; Giovanni vuole spiegare il senso, vuole fare capire che cosa significano questi avvenimenti, qual è la verità profonda di questa realtà.

Prima di tutto, Giovanni Battista ha visto venire verso di sé Gesù: ha visto venire verso di sé un uomo, mescolato ai tanti altri israeliti del suo tempo, che venivano a chiedere il battesimo. Il battesimo di Giovanni il Battista era un battesimo di penitenza, un segno di conversione che esprimeva, da parte di chi lo riceveva, la volontà di cambiare vita. Erano dei peccatori, quelli che andavano da Giovanni il Battista, e si riconoscevano tali e attraverso il battesimo esprimevano il loro desiderio di allontanarsi dal peccato, di convertirsi, accogliendo l'invito a penitenza che Giovanni aveva predicato.

Giovanni vede Gesù fare la stessa cosa, vede quest'uomo che si mescola alla folla di peccatori, che diventa uno di loro. Il Battista vede uno che non fa nessun conto di quella unicità, di quella condizione che soltanto Gesù poteva rivendicare, cioè la condizione di essere senza peccato. Gesù avrebbe potuto rivendicare questa condizione, che in lui non sarebbe stato un privilegio, ma soltanto il riconoscimento di ciò che egli effettivamente era. Gesù, invece, non rivendica nessun privilegio, nessuna condizione particolare; si mescola agli altri, si confonde nella folla dei peccatori e insieme con Israele scende nell'acqua del Giordano per chiedere quel perdono di Dio, di cui lui non aveva nessun bisogno.

Giovanni vede questo, e capisce; e trova nella Scrittura le parole che gli permettono di spiegare che cosa ha capito; e dice: «Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo». Gesù è questo; è l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo. Nella Bibbia si parla dell'agnello immolato, segno di salvezza per i figli d'Israele (cf. Es 12,1-28); nel profeta Isaia, inoltre, si parla della figura misteriosa del «servo del Signore», di cui si dice che «prende su di sé i peccati della moltitudine», e che «era come un agnello condotto al macello» (cf. Is 52,13-53,12). Giovanni pensa probabilmente a queste immagini e, attraverso queste immagini, coglie la verità di quest'uomo: egli toglie il peccato del mondo, lo toglie prendendolo su di sé, condividendo il destino d'Israele peccatore, e non solo di Israele, ma di tutta l'umanità peccatrice, di cui Gesù condivide fino in fondo il destino (non nel senso che condivida la volontà di peccare, evidentemente, ma in quanto condivide tutto il peso, la negatività che grava sull'umanità peccatrice). Egli fa sua questa situazione, ne partecipa fino in fondo, per comunicare il perdono e la salvezza di Dio.

Allora si capisce perché la speranza, il sogno di Dio adesso prende corpo nella storia dell'umanità. Quando un uomo in cui non trova spazio il peccato, quando quest'uomo accetta di mescolarsi con i peccatori, di diventare uno di loro, di portare su di sé il peso che schiaccia la loro vita, quest'uomo mostra di vivere nella perfetta obbedienza a Dio e di condividere fino in fondo tutta la passione, il desiderio di Dio per la salvezza della sua creatura. Allora lo Spirito trova la dimora dove posarsi e dove rimanere per sempre; Dio ha cercato ciò che trovava, ha trovato un uomo per il quale la vita di Dio è la sua stessa vita; ha trovato un uomo che respira dello stesso respiro di Dio, ha trovato un uomo che fa suo lo stesso sentire di Dio. Gesù è colui per il quale tutta la vita è partecipazione piena e radicale della vita di Dio stesso.

In tutto questo, Gesù non cessa di restare uomo, non si allontana dalla compagnia degli uomini, con la quale si è mescolato; ma un uomo così – e il Battista lo capisce e lo testimonia – non può venire che da Dio stesso. Proprio perché l'umanità, lasciata a se stessa, si rivela incapace di offrire allo Spirito di Dio una dimora, Dio stesso si costruisce questa dimora, Dio stesso prepara la casa per il suo Spirito. Tutto questo il Battista lo vede e ne capisce il senso, la verità profonda e quindi conclude dicendo: «Ho visto e ho reso testimonianza: questi è il Figlio di Dio». Solo un uomo così può essere la dimora vera, accogliente dello Spirito.

Gesù, vivente nella potenza dello Spirito

I Vangeli non sono altro che il racconto del cammino di quest'uomo in mezzo ai suoi fratelli; sono i racconti di come il sogno di Dio – l'uomo capace di farsi dimora del suo Spirito –, si è avverato e si è manifestato nella storia. Quando Pietro parla in casa del centurione Cornelio, dopo Pentecoste, riassume così il senso della storia di Gesù:

Voi sapete quel che è accaduto in tutta la Giudea, incominciando dalla Galilea, dopo il battesimo predicato da Giovanni, cioè come Dio consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazareth, il quale passò beneficiando e sanando tutti coloro che erano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui (Atti 10,37-38).

Ciò significa che lo Spirito, quando trova dimora in un uomo, fa quello che ha fatto in Gesù, si manifesta come si è manifestato in Gesù. Le parole di Pietro sono un riassunto del Vangelo; quando Pietro dice che Dio «consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazareth, il quale passò facendo del bene risanando tutti», riassume tutto il Vangelo, che è appunto il racconto di tutto questo, il racconto di quest'uomo diventato dimora dello Spirito Santo. Tutta la vita di Gesù fa vedere l'opera dello Spirito, che adesso finalmente abita nell'umanità.

Bisognerebbe ripercorrere dunque tutto il Vangelo, per ritrovarvi tutto questo. Si potrebbe dire che adesso, in Gesù di Nazareth, prende corpo un'esistenza filiale; adesso, cioè, l'uomo può guardare a Dio non come un padrone lontano ed esigente, ma come a un padre che ama e gioisce della gioia dei figli. Quante parabole di Gesù mettono a confronto l'immagine di un Dio che gli uomini pensano come un padrone esigente, pieno di pretese, e tentano invece di far capire che Dio non è questo, che la gioia di Dio non è contrapposta alla gioia dell'uomo (cf. p. es. Lc 15); Gesù manifesta tutto questo. Lo Spirito fa vedere in Gesù l'esistenza di un figlio che può rivolgersi a Dio chiamandolo «Padre».

Adesso l'uomo può superare la tentazione, che lo porterebbe a fare della potenza e del successo la misura del suo essere. Lo Spirito porta Gesù nel deserto per essere tentato da

Satana (cf. Mt 4,1-11), ma nello Spirito Gesù vince la tentazione e mostra che l'uomo può vivere fidandosi di Dio e della sua Parola e non fidandosi delle armi del successo, della potenza, del dominio, della ricchezza, ecc.

L'uomo, una volta che lo Spirito è accolto, può diventare nel mondo il segno vivente della misericordia e dell'amore di Dio che perdona: ed è questo che fa Gesù. L'uomo può diventare il segno della tenerezza con cui Dio si piega sulla creatura che soffre e patisce: ed è questo che fa Gesù, quando incontra i malati, quando impone loro le mani e scaccia i demoni. L'uomo può finalmente mettere al primo posto il regno di Dio e la sua giustizia; e questo fa Gesù. Può trovare la sua felicità nel compiere la volontà del Padre, e Gesù lo fa. Può perdonare e amare il nemico; e Gesù lo farà, fin sulla croce, per essere così immagine del Dio che fa splendere il suo sole sui buoni e sui cattivi, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti (cf. Mt 5,43-48).

L'uomo, addirittura, può volgere lo sguardo sull'oscurità della sofferenza e anche sulla paura della morte e vedervi risplendere la luce di colui che dona lo Spirito per una vita che non muore più; e Gesù fa questo, quando si affida al Padre sulla croce e dice: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46), nella fiducia di ricevere questo Spirito di vita, definitivamente e per sempre, nella gloria della resurrezione.

Battezzati nello Spirito Santo

Tutto il Vangelo, cioè tutta l'esistenza di Gesù, dice che cosa fa lo Spirito, quando la colomba trova il suo nido e diventa la pace dell'uomo che lo accoglie. Guardiamo a Gesù Cristo, guardiamo alla sua esistenza in mezzo ai fratelli, se vogliamo capire che cosa fa lo Spirito Santo, e dove lo troviamo, e lì si vede che cosa succede, quando l'uomo accoglie lo Spirito, e quando lo Spirito opera in quest'uomo.

Ma ciò che lo Spirito fa nella vita di Gesù Cristo, è ciò che è destinato a compiersi in tutti. In definitiva, se la pienezza dell'umano – che si realizza lì dove la «carne» lascia entrare e operare lo Spirito – è quella che si vede in Gesù, allora tutta l'antropologia cristiana si riassume nella prospettiva della «conformazione a Cristo»: ²¹ lasciare che lo Spirito faccia in noi quello che ha fatto in Gesù.

Per questo, il Figlio di Dio viene nella nostra «carne» non soltanto per essere lui la dimora definitiva dello Spirito, ma per essere anche colui che battezza nello Spirito Santo. Gesù, il senza peccato, ha fatto suo il battesimo di acqua, il battesimo penitenziale di Giovanni, perché anche noi diventassimo partecipi di un altro battesimo, che è appunto il battesimo nello Spirito.

«Battesimo» vuol dire «immersione»: ora, Gesù si immerge nell'acqua del Giordano, ma il suo battesimo non è tanto quello che avviene in quell'acqua; è, piuttosto, il suo immergersi nell'umanità peccatrice. Per questo, «battesimo» è tutta l'esistenza di Gesù, in quanto vissuta nel cuore di questa umanità che ha voluto condividere, a cui ha voluto associarsi totalmente. Facendo questo, cioè partecipando fino in fondo al nostro destino di umanità perduta nel peccato, alle nostre condizioni di uomini e donne di «carne», segnati dalla morte e dal peccato, il Signore ci ha aperto la via perché anche noi potessimo venire immersi nella potenza dello Spirito.

21 È ciò che suggerisce il rito della Confermazione quando, nella «monizione» che precede la preghiera di imposizione delle mani, invita a pregare perché i cresimandi, in virtù dell'unzione crismale, siano resi «pienamente conformi» a Gesù Cristo.

Quando l'evangelista Giovanni racconta la morte di Gesù, la riferisce con queste parole: «Gesù diede lo Spirito» (Gv 19,30). La frase è volutamente ambigua, perché è vero che «rendere lo spirito» vuol dire «morire», ma Giovanni ha usato l'espressione «diede lo spirito» per non dire solo «spirare», ma per dire anche «*donare* lo Spirito». Le due cose avvengono simultaneamente, e proprio sulla croce. La croce rappresenta il vero battesimo di Gesù. Gesù stesso lo dice: «C'è un battesimo che devo ricevere, come sono angosciato fino a che non l'abbia ricevuto» (Lc 12,50): il battesimo è la passione, la croce.²²

Il battesimo al Giordano era soltanto la profezia, l'anticipazione del momento in cui Gesù avrebbe affrontato la passione e la croce, e il suo immergersi nel destino dell'umanità mortale e peccatrice avrebbe raggiunto la pienezza. E proprio dalla croce, dall'estrema condivisione del nostro destino di peccato e di morte, nel momento in cui il Signore fa sua fino in fondo la mortalità della nostra «carne», del nostro essere umanità fragile e peccatrice destinata a morire, proprio in questo momento il Signore dona lo Spirito e «immerge» l'umanità, la battezza nella potenza dello Spirito.

Accettare questo battesimo, lasciarci raggiungere dallo Spirito di Cristo morto e risorto, vuol dire accettare che lo Spirito possa fare anche della nostra esistenza quello che ha fatto in Gesù. Vuol dire accettare che lo Spirito faccia della nostra vita un'esistenza di figlie e figli di Dio, come è stata la vita di Gesù; che faccia, della nostra umanità, un'umanità che sia riflesso, specchio dell'amore del Padre, come è stata l'umanità di Gesù; che faccia della nostra vita una vita spesa fino all'estremo, come è stata la vita di Gesù, perché la gloria di Dio si riveli nella salvezza, nella vita e nella gioia del mondo.

Si capisce anche perché negli altri vangeli, ma anche nello stesso Giovanni (nella scena dell'apparizione del Risorto ai discepoli: cf. Gv 20, 19-23), ma già prima in Paolo (cf. ad es. Rm 1, 2-4; 8, 11) il dono dello Spirito è strettamente associato alla Pasqua di Gesù. Lo Spirito è il dono per eccellenza del Risorto: e Giovanni ci fa vedere meglio in che modo tutto si raccoglie nell'unico mistero, dove morte, glorificazione/risurrezione ed effusione dello Spirito sono le facce di una stessa realtà, vista sotto angolazioni diverse. Anche il quarto evangelista dovrà poi dire le cose con un prima e un dopo: ma per lui è tutto un unico «mistero»: la morte, ossia il passaggio di Gesù da questo mondo al Padre (cf. Gv 13, 1), e dunque il suo ingresso nella gloria, e dunque la sua risurrezione, è anche l'atto della piena e definitiva effusione dello Spirito, che rende ormai possibile la nuova umanità.

Accettare questo Battesimo, lasciarsi raggiungere dallo Spirito di Cristo morto e risorto, vuol dire accettare che lo Spirito possa fare anche della nostra esistenza quello che ha fatto in Gesù; vuol dire accettare che lo Spirito faccia della nostra vita – si noti bene: senza togliere il suo essere «carne» – un'esistenza filiale, come quella di Gesù; faccia della nostra umanità qualcosa che sia il riflesso, lo specchio dell'amore del Padre, come lo è stata la vita di Gesù; e faccia della nostra vita una vita spesa fino all'estremo, come è stato per Gesù, perché la gloria di Dio si riveli nella salvezza e nella vita piena e nella gioia dell'uomo.

22 Si pensi anche alla domanda che Gesù rivolge a Giacomo e Giovanni: «Potete bere il calice che io bevo e ricevere il battesimo che debbo ricevere» (Mc 10,38), che significa: potete partecipare al mio destino di passione e della morte?

I doni dello Spirito

Per questo ci è donato lo Spirito, e per questo ci sono donati i suoi doni, richiamati anche nella preghiera di imposizione delle mani del *Rito della Cresima*. A questo proposito vorrei dare un suggerimento: non limitiamo lo sguardo all'elenco dei «doni dello Spirito» menzionati in Isaia 11, 2-3. Se guardiamo attentamente i vari testi biblici, in particolare quelli del NT, ci rendiamo conto che ci sono varie categorie di doni dello Spirito. Ci sono senz'altro i «doni messianici» promessi in Is 11, 2-3; ma Paolo parla anche dei «frutti dello Spirito», o meglio del «frutto» (al singolare) dello Spirito, che però si dilata in vari comportamenti: amore, gioia, pace, benevolenza, pazienza, fedeltà, dominio di sé... (cf. Gal 5, 22), con un elenco che evidentemente non vuole essere esaustivo. E ancora Paolo parla anche dei doni o «carismi»,²³ che hanno a che fare soprattutto con la vita e l'articolazione della comunità cristiana (cf. 1Cor 12 e 14; Rm 12, 6-8; Ef 4, 11-12).

C'è il rischio di confondersi! Si può allora suggerire una prospettiva che aiuti a orientarsi, senza diventare rigida, provando a parlare distintamente di *doni*, *frutti* e *carismi* dello Spirito. Possiamo forse dire così:

– i *doni* dello Spirito elencati in Is 11, 2-3 hanno a che fare, in buona parte, con la dimensione «cognitiva» della nostra vita (cf. termini come «sapienza, intelletto, consiglio, scienza...»): attraverso questi doni lo Spirito plasma in noi una mentalità, un modo di sentire; questi sono i doni che ci fanno sentire, pensare, volere e desiderare come Gesù, il Messia, i doni che formano in noi «il pensiero di Cristo» (cf. 1Cor 2,16), i suoi «sentimenti» (cf. Fil 2, 5);

– i *frutti* dello Spirito (amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza...) ci aiutano ad agire, a operare come Cristo e secondo il suo «stile»; mentre i doni dello Spirito plasmano il nostro modo di pensare e sentire, i frutti dello Spirito plasmano il nostro modo di agire, di comportarci;

– i *carismi* sono invece ciò che ci permette di cooperare alla «edificazione» della comunità, nel senso preciso della «costruzione» del Corpo di Cristo che è la sua Chiesa e, per mezzo di essa, a far crescere il Regno di Dio nel mondo e nella storia, finché tutto sia compiuto in tutti.

Mi sembra un modo relativamente semplice, ma abbastanza completo, di tenere presente tutto lo «spettro» dei doni che lo Spirito ci dona, perché possiamo pensare come Cristo, agire come lui e collaborare alla edificazione del suo Corpo, perché il suo Regno venga.

Ci sarebbero da aggiungere diverse cose, facendo riferimento ad esempio anche alle manifestazioni dello Spirito che vanno al di là dei confini visibili della Chiesa; quel che possiamo forse dire, come parola conclusiva, è la possibilità di proporre, anche e forse soprattutto nella condizione odierna, una visione dell'uomo che accolga e rispetti sul serio l'uomo anche nella sua condizione di fragilità, di creaturalità e «debolezza», e che possa trovare al tempo stesso, nell'apertura allo Spirito, la possibilità di un vero «compimento» dell'umano – anche se il compimento che Dio ci offre è sempre

23 Questo termine non traduce, ma si limita a traslitterare la parola greca *charisma*, che significa appunto «dono»: è ormai entrata nel linguaggio abituale della fede, ma conviene probabilmente riservarla proprio a quei doni che sono dati per l'edificazione della comunità cristiana.

«eccedente», va sempre oltre le nostre attese, costituisce un vero e proprio «trascendimento» dell'umano.²⁴

Ciò che lo Spirito promette è un compimento dell'umano che rappresenta, al tempo stesso, un suo trascendimento, ma secondo la logica che ho cercato di dire: un trascendimento che non dimentica mai il suo punto di partenza – l'uomo «di carne» – ma sempre lo riprende lo «rilancia» in avanti. «Carne» e «Spirito» non si escludono reciprocamente, se non nella misura in cui la «carne» diventa pretesto per il peccato, cioè per la chiusura egoistica su di sé. Ma la visione cristiana dell'uomo prende sul serio anche la «carne», e si vuole quindi attenta alle sue varie dimensioni – ad esempio la sessualità, il suo inserimento e rapporto con i beni che gli permettono di vivere (cf. la sfera dell'economia), con le relazioni, gli affetti ecc.

Certamente ciò che Dio ci dona, rendendoci partecipi dello Spirito di Cristo, trascende tutti questi beni, ma senza che essi siano dimenticati o dissolti; al tempo stesso, vuole condurre fino alla «pienezza di Cristo», perché in lui tutto trova il suo senso definitivo e manifesta in modo compiuto il disegno amoroso del Padre che, nello Spirito di Cristo, chiama tutti e ciascuno alla pienezza della sua vita.

24 Questo «trascendimento» è da comprendere bene, per non confonderlo con i vari progetti di «transumanesimo» che, di fatto, si presentano come una nuova forma di dissoluzione dell'umano: cf. al riguardo G. LAFONT, *Che cosa possiamo sperare?* Nuovi saggi teologici 89, EDB, Bologna 2011, ed. francese originale 2009, 26 s.