

Roberto Schiavolin, *«Lo spirito soffia dove vuole». Dinamiche della spirazione nella cultura religiosa tardo-antica*, Edizioni Messaggero – Padova / Facoltà teologica del Triveneto, Padova, 2020 (Sophia. Episteme / Studi e ricerche, 21), pp. 1-402. ISBN 9788825046540.

Nel 1938 il gesuita francese Victor Dillard, strenuo oppositore del nazifascismo e destinato a morire nel campo di concentramento di Dachau sette anni dopo, pubblicava il saggio *Au Dieu inconnu* (Beauchesne, Paris), nel quale manifestava le proprie difficoltà ad approssimarsi allo Spirito Santo; incapace di accettarne le rappresentazioni e simbologie troppo materiali, come la colomba o il soffio, consuete nella liturgia e nell'iconografia, dichiarava: «Cerco di afferrarti, di isolarli nel divino in cui sono immerso. Ma la mano tesa non mi riporta nulla, e io cado insensibilmente in ginocchio davanti al Padre, o mi inchino su un Cristo interiore più familiare» (tr. it. di Pietro Crespi, in Bernard Sesboüé, *Credere. Invito alla fede cattolica per le donne e gli uomini del XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2012⁴, p. 359). Oltre settant'anni dopo, Aldo Magris riconosce la stessa difficoltà di 'collocazione' e comprensione dello Spirito, datandola addirittura agli anni della formazione del dogma cristiano, nel corso del IV secolo: a suo giudizio, nonostante gli sforzi teologico-speculativi dei Padri della Chiesa, «sembrerebbe che proprio la terza sezione del dogma trinitario sia rimasta la più oscura, la più eterogenea rispetto ai paradigmi platonico-aristotelici di base, quasi fosse stata inserita più come ossequio alla tradizio-

ne che non come qualcosa di *pensato davvero a fondo*» (Aldo Magris, *Lo 'Spirito' e l'eredità dei Greci*, in *Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, a cura di M. Pagano, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 156; corsivo mio).

Dillard e Magris, con intenti e linguaggi differenti, danno voce alla stessa problematica, relativa alla difficoltà (anzitutto teologico-esegetica, ma anche semantica) di definire cosa siano lo Spirito e, in senso complessivo, lo spirito *tout-court*: a fare chiarezza sul difficile argomento, senza limitarsi però alle concezioni cristiane, interviene la corposa monografia (circa 400 pagine) *«Lo spirito soffia dove vuole». Dinamiche della spirazione nella cultura religiosa tardo-antica*. Ne è autore Roberto Schiavolin, Dottore di Ricerca presso l'Università di Salerno con una tesi sullo Spirito Santo in Mario Vittorino, recentemente professore a contratto presso l'Università degli Studi di Trieste, e già autore, oltre che di numerosi studi e contributi sulla filosofia tardo-antica, del volume *Mistica e filosofia nel pensiero di Marco Vannini* (Firenze 2019); il testo qui recensito è una rielaborazione della tesi magistrale discussa presso l'Istituto superiore di scienze religiose di Udine.

La ricerca di Schiavolin, preceduta da una stimolante *Prefazione* di Aldo

Magris (pp. 13-20), e articolata poi in tre grandi parti, rispettivamente dedicate a *L'ambiente culturale classico-ellenistico* (pp. 27-111), *Il sincretismo di epoca imperiale* (pp. 113-192), e *Il cristianesimo antico* (pp. 193-302), si estende su un periodo della storia del pensiero eccezionalmente ampio, almeno da Ippocrate (460 a.C.-377 a.C. circa) ad Agostino d'Ipbona (354-430), con precisa trattazione dei tre contesti greco (preponderante), ebraico e latino in cui si situano le 'metamorfosi dello spirito'. Anche il numero di autori direttamente discussi, pressoché completo (mancano forse soltanto gli ultimi neoplatonici, cui si accenna brevemente alle pp. 190-192), ha dello sbalorditivo, ma nel contempo il grande rigore espositivo e sistematico della trattazione scongiura il pericolo che il libro possa essere una semplice, museale rassegna di posizioni e teorie spesso divergenti fra di loro. Quella raccontata dall'autore è, di fatto, la storia di una fondamentale e feconda *translatio* culturale: un elemento della cultura greca, lo *pneuma*, viene ripreso prima dagli autori ebraici, sulla base anzitutto delle consonanze che esso aveva con il biblico *ruah*, e quindi dagli autori cristiani (in Occidente diventando, a cominciare da Seneca, *spiritus*), assumendo alla fine del percorso un significato completamente diverso, basilare per la successiva riflessione teologico-filosofica. A *pneuma/spiritus* accade dunque, sulla base della originaria 'autorizzazione' paolina di *Prima lettera ai Tessalonicesi*, 5, 21 («Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono»), ciò che lo stesso Agostino stigmatizza, in un passo centrale del *De doctrina christiana*, II, 40, 60, nella metafora dell'«Oro degli Egiziani», a sua volta basata sul

noto episodio biblico di *Esodo* 12, 35-36: «Quanto a quelli che si chiamano filosofi, se hanno detto cose vere e compatibili con la nostra fede, soprattutto i platonici, non solo non le dobbiamo temere ma le dobbiamo rivendicare da loro, quasi non le posseggano legittimamente, per usarle noi» (tr. it. di Manlio Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, 1994, p. 163). Il Cristianesimo, dunque, sulla base della superiore verità di cui si sente depositario ('Tutto ciò che è stato detto di vero ci appartiene', diceva Giustino nella sua *Seconda apologia*, 13, 4), favorisce ed attua questa appropriazione di termini e categorie pagane (greche e filosofiche anzitutto) a vantaggio di sé e della propria autocomprensione: nel caso specifico dello spirito, tale *translatio* è ancora più stupefacente per due ordini di motivi.

Il primo è che l'originario termine greco, sorto nella riflessione medica e fisiologica (tratteggiata alle pp. 29-32), era già ambiguo nel suo primitivo contesto culturale: fin da subito duplice, inteso «sia come flusso d'aria sia come flusso vivificante di natura corporea» (p. 29), quindi in autori successivi recepito come respiro o forza vitale di tutti gli esseri animati, subisce una decisiva torsione nello stoicismo (pp. 36-50), venendo identificato da una parte con un dio che è però sempre materiale, e dall'altra con l'anima umana, pure fisica e per di più mortale. Sfuggendo opportunamente a ogni determinismo, Schiavolin illustra bene come, alla luce di questa basilare ambiguità semantica, i pensatori cristiani non abbiano immediatamente tracciato una dottrina dello spirito univoca e fissata, anche tenendo in considerazione il dato, oggettivo e verificabile, che Luca

(pp. 80-83), Paolo (pp. 83-100) e Giovanni (pp. 100-111) presentano di esso tre 'immagini' molto diverse. Del resto, autori particolarmente acuti come Didi-mo il Cieco (p. 245) e Agostino (p. 291) erano ben consci di questa 'pericolosa' polisemia, che è causa delle così diverse teologie della cosiddetta 'Scuola di Alessandria', nella quale «alcuni (...) consideravano [lo *pneuma*] una forza impersonale di Dio (*energeion*), altri (...) [lo] relegavano nella sfera delle creature, altri ancora credevano alla sua divinità» (p. 222).

Ecco quindi, soprattutto nella prima fase della riflessione di area greca, in quel periodo in cui, secondo Étienne Gilson, nella speculazione cristiana «ci si può attendere di tutto» (*La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, tr. it. di Maria Assunta del Torre, La nuova Italia, Firenze 1973, p. 91), il susseguirsi di teorie che le età successive avrebbero ritenuto non ortodosse: dalla *Geistchristologie* che vede nello spirito la natura divina del Cristo, ed è presente ad esempio in Giustino (pp. 203-206), Taziano (pp. 206-209) ed altri, alla teoria di Sinesio di Cirene, che fa dello Spirito la seconda (e non la terza) persona della Trinità, entità femminile che è intermediaria fra il Padre e la Sua Intelligenza (pp. 249-255); passando pure per la teoria materialistica, pesantemente influenzata dallo stoicismo, di Tertulliano (pp. 258-264), o per l'originalissima concezione di Mario Vittorino (pp. 270-283), per il quale lo Spirito, quarto elemento della doppia diade con la quale immagina la Trinità, ha il compito di essere *conexio* fra il Padre e il Figlio, ma precede quest'ultimo in quanto conoscenza in atto (e dunque *intelligenza*) che il Padre

ha di sé stesso. La canonizzazione dello Spirito Santo come terza persona della Trinità, allo stesso 'livello ontologico' delle prime due, e l'idea di uno spirito «con caratteristiche quali la trascendenza, l'immaterialità, la razionalità» (p. 25) non erano dunque affatto ovvie nello sviluppo del pensiero cristiano, e solo il genio dei Padri Cappadoci (pp. 247-249) da una parte, e del più volte menzionato Agostino (pp. 288-302) dall'altra, ha portato alla dottrina comunemente accettata, e rarissimamente messa in discussione, nel Medioevo e fino ai nostri giorni. Il testo di Schiavolin ha anzitutto il merito di evidenziare questa peculiarità, e di invitare conseguentemente, esplicando la storicità del dogma e i 'tentennamenti' dei suoi codificatori, a una riflessione sulla stessa fondazione di un credo religioso.

Il secondo e più importante motivo della eccezionalità di questo percorso culturale sta poi nella estrema difficoltà di conciliare questo polisenso originario, comunque legato alla sfera della materialità, con l'idea che la riflessione cristiana deriva dalla Bibbia, e che porta nell'ambito che, appunto, oggi si chiama 'spirituale'. Per quanto concerne l'Antico Testamento, *pneuma* è stata la traduzione, scelta dai Settanta, per *ruah*, parola che ha ancora un senso parzialmente fisico (si pensi alla 'brezza leggera' nella quale, *Primo libro dei Re*, 19, 12-13, Elia 'incontra' Yahweh sul monte Oreb), ma in senso generale indica la modalità «attraverso la quale Dio entra in comunicazione diretta con l'uomo» (p. 52; si potrebbe forse ampliare l'idea di Schiavolin dicendo che la comunicazione diretta è 'con il mondo', dato che già nel secondo versetto del *Genesi* si dice che 'lo spirito di Dio aleggiava sulle acque'). Dal can-

to loro, gli autori neotestamentari hanno cominciato a sostenere una concezione dello spirito del tutto impalpabile e incorporeo, animatore delle prime comunità cristiane, «potente energia proveniente da Dio» (p. 84), ma anche nucleo interiore dell'uomo e sua parte più elevata. È stata dunque la Bibbia, secondo Schiavolin, «a determinare il cambiamento di paradigma nella pneumatologia antica» (p. 305). Questo rivolgimento (o magari questo 'volgersi verso l'alto'), che era già evidente in Filone di Alessandria (pp. 67-74), ha dato origine a un conflitto che ad alcuni è parso irrisolvibile: in particolare ad Origene, che viene descritto da Schiavolin, alle pp. 228-241, come letteralmente tormentato dall'esigenza di giustificare, davanti al pubblico dei pagani colti suoi avversari, una affermazione come quella di Giovanni 4, 24: «Dio è spirito».

Il problema appare assolutamente centrale nella storia della teologia e dell'ontologia cristiana: gli autori dei primi secoli si trovano davanti a un termine (e un significato) cui non vogliono rinunciare, ma che rimanda sempre alla materialità e, in questa dimensione, è già stato peraltro 'applicato' a dio dallo stoicismo (un dio che però, come ben si evidenzia a p. 49, manca di personalità e autocoscienza, a segnare un inconciliabile distacco dalle posizioni dei Padri). Non bisogna peraltro dimenticare che, in tutto il neoplatonismo (e dunque in un'epoca coeva a quella di una riflessione già matura da parte cristiana), i pensatori pagani non abbandoneranno l'idea di uno *pneuma* materiale, che nella loro riflessione diverrà in particolare l'involucro e il 'veicolo' (*ochema*) grazie al quale l'anima immortale può entrare a contatto

con il mondo sublunare; lo *pneuma*, in questo caso, avrà addirittura connotazioni negative, dato che sarà esso ad appesantirsi della materialità nel passaggio (o caduta) dell'anima fra le varie sfere, con la possibilità ventilata da Plotino (pp. 178-180) che un *ochema* troppo contaminato dalla corporeità possa impedire all'anima stessa, dopo la morte del suo corpo, di risalire al cielo, facendola così divenire un demone.

La soluzione al dilemma, rinunciare allo *pneuma/spiritus* o cedere al suo perdurante significato materialistico pagano, sarà quella lungamente preparata dai Padri Greci e poi sistematizzata in Agostino: ovvero quella di servirsi, per attuare la difficile conciliazione, di alcuni caratteri fondamentali (fra i quali naturalmente il dualismo) del platonismo. Esso ha fornito «un'efficace intelaiatura ontologica sulla quale potevano essere innestati, con una certa pertinenza, alcuni nuclei contenutistici di chiara ed esclusiva matrice biblica» (p. 305). Secondo Schiavolin, e la tesi appare pienamente condivisibile, è dunque nell'Accademia, e non nel Liceo o nel Portico, che 'greco', ebraismo e cristianesimo si sono venuti incontro sul tema dello spirito; ciò naturalmente non toglie, come osserva l'A. con garbata ironia, che in alcuni casi siano servite «complicate acrobazie argomentative ed esegetiche per adattare e/o costringere un termine a far parte di un campo semantico per lui assai innaturale» (p. 197).

La 'genealogia dello spirito' (così viene definita a p. 304) dell'A. culmina naturalmente nel più volte ricordato Agostino: Schiavolin segue in generale le ricostruzioni di Agostino Trapè e Manlio Simonetti, ritenendo dunque che

il termine *spiritus* vada a designare, nella riflessione dell'Ipponate, almeno quattro referenti diversi – Dio, la *mens*, l'immaginazione, ed elementi fisici come il principio animatore dei viventi e il vento stesso. Spunti particolarmente interessanti vengono in relazione al secondo e al terzo ambito. Anzitutto l'A. ritiene, soprattutto sulla base del XIV libro del *De Trinitate*, che la *mens*, «vertice noetico dell'anima» (p. 296), sia una sorta di *species* dello *spiritus*, tenendo conto che «omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est» (XIV, 16, 22). Tale interpretazione sarebbe in linea con la tri- o quadripartizione gnoseologica neoplatonica che l'Ipponate, pur senza assoluta precisione, fa già propria, e che sarà poi teorizzata in modo esatto da Boezio nella *Consolatio philosophiae* (V, 4): così rilette, la *mens* agostiniana e l'*intellegentia* boeziana, al culmine della scala conoscitiva, sarebbero il più perfetto mezzo di conoscenza proprio perché avvicinerebbero l'uomo, a questo punto non solo dal punto di vista gnoseologico, ma anche (per quanto possibile) ontologico, al Dio-*spiritus* (al riguardo si possono vedere le sempreverdi considerazioni di Giulio d'Onofrio, *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, altomedievale e umanistica*, Città Nuova, Roma 2013, in particolare (pp. 106-113). Per quanto riguarda invece lo *spiritus* come facoltà immaginativa, *phantasia* o *visio spiritualis*, Schiavolin fa anzitutto riferimento all'ultimo libro del *De genesi ad litteram* e al cruciale passo XII, 6, 15: «Tria genera visionum occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae videntur; alterum per spiritum hominis quo proximus et absens cogitatur; tertium

per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur» (ed. J. Zycha – F. Tempsky – G. Freitag, Prag-Wien-Leipzig 1894 [CSEL, 28.1], pp. 386-387). In questo caso, si può forse proporre una interpretazione alternativa rispetto a quella descritta alle pp. 298-300: tenendo conto che in questo caso non si parla in senso generale di *spiritus*, ma di un circostanziato «*spiritus hominis*» con il quale si considerano e afferrano 'oggetti mentali' non direttamente presenti a chi pensa, si può forse pensare, data anche la struttura del passo, che anche qui Agostino stia semplicemente facendo riferimento alla struttura gnoseologica cui si è appena fatto riferimento, che gli serve peraltro per un problema ben specifico (stabilire che tipo di visione abbia avuto Paolo del 'terzo cielo') e in peculiare riferimento alla natura delle *visiones* possibili all'uomo (chi scrive prova ad argomentare questo tema in un contributo su *Prophecy, prophets and the problem of truth in Latin Late Antiquity and the Early Middle Ages*, di prossima pubblicazione per il volume *Prophecy and prophet between 11th and 15th century*, a cura di Anna Rodolfi e Alessandro Palazzo, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2020).

Tenendo conto che Schiavolin non dimentica di considerare, nella propria rassegna, né *La galassia gnostica* (pp. 115-138) né quello che definisce *Il milieu esoterico* (pp. 139-165, con riferimenti alla nozione di *pneuma* nella mantica, negli *Oracoli caldaici*, nell'ermetismo, nella magia e nell'alchimia), si può dire che egli non trascuri alcun aspetto del tema; ed anzi, nelle significative *Conclusioni*, che per ammissione stessa dello studioso (p. 303) si aprono anche a ri-

flessioni teoretiche, egli giunge fino alla filosofia della religione. È in particolare nelle ultime pagine, organizzate in un paragrafo dal suggestivo titolo *Fenomenologia dello Spirito* (pp. 315-331), che l'autore presenta la propria proposta al dibattito teologico; l'intestazione non è naturalmente casuale, dato che, sulla scorta delle interpretazioni di Magris e di Vannini, Schiavolin accenna a una lettura spiritualistico-religiosa del capolavoro hegeliano che è particolarmente funzionale alla sua impostazione (pp. 324-326).

L'idea dello studioso parte da *Genesi* 1, 26; egli, distinguendo l'«immagine» e la «somiglianza» (intesa anche, neoplatonicamente, come assimilazione/*omiosis*) dell'uomo con Dio, ritiene che, mentre il primo termine faccia riferimento al Cristo, il secondo possa designare un processo dinamico di avvicinamento della creatura credente al Creatore, una «progressione spirituale» (p. 316) in cui appunto lo Spirito avrebbe un ruolo centrale. Il cristianesimo ha come elemento centrale la *kenosis* e dunque ritiene che un movimento di Dio verso l'uomo sia già avvenuto; lo Spirito potrebbe quindi, in questa prospettiva, favorire il contatto con Dio e un «movimento» dell'uomo verso di Lui, senza però che questo significhi una fusione ontologica, un «assorbimento» o ancora un «annullamento» (p. 322) mistico dell'inferiore nel superiore. Tale contatto andrebbe quindi considerato «in termini di relazione o, per meglio dire, di comunione tra esseri dotati di autocoscienza» (p. 323); coloro che accettassero questa chiamata diverrebbero «figli adottivi» del Padre, e sarebbero uniti ad Egli e al Figlio sulla base dello stesso Spirito/Amore che unisce le due persone trinitarie. Nel delineare questa

unione, Schiavolin chiude il volume con una ardita ma efficace immagine: distinguendo lo spirito dato «verticalmente» da Yahweh ad Adamo, e quello almeno in parte «orizzontale» che dal Cristo incarnato va ai suoi discepoli e alla Chiesa, l'A. pensa che questa doppia «tangenza fra le due dimensioni», e dunque fra uomo e Dio, possa essere immaginata come «cruciforme» (p. 329) e riassumere in sé l'intera storia della salvezza cristiana.

La menzione di Wolfhar Pannenberg (1928-2014) e Sergej N. Bulgakov (1871-1944), citati alle pp. 314-315 quali teologi novecenteschi maggiormente impegnati in una connotazione dello Spirito, è un primo sostegno a questa tesi che per ora resta un accenno, ma che può aprire suggestive prospettive che vadano oltre la solida matrice storica di «*Lo spirito soffia dove vuole*», volume che, per la sua sistematicità, può forse essere considerato un manuale di pneumatologia dell'epoca d'oro di questa «disciplina», ovvero l'Età imperiale e in generale il tardo Antico.

Renato de Filippis