

Seminario Immanenza e Trascendenza

21-23 Gennaio 2013

Prof. Gaetano Lettieri

L'inafferrabilità dello Spirito in Paolo: immanente o trascendente?

Relazione di Giuseppe Armogida

Il 23 e il 24 gennaio 2013, nella sede romana dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (IISF), il prof. Gaetano Lettieri e il prof. Francesco Fronterotta hanno tenuto due lezioni nell'ambito del ciclo di seminari su "Immanenza e Trascendenza".

La lezione del prof. Lettieri, incentrata sulla nozione di "spirito" quale categoria ambigua, transitata dall'ambiente giudaico a quello cristiano ellenizzato, ha preso avvio dalla riflessione su Gesù. Secondo la lettura proposta da Lettieri, Gesù è un personaggio marginale non solo dal punto di vista sociologico; egli è una figura che si pone nel margine, luogo della crisi, punto paradossale in cui sussiste una dialettica di immanenza e di trascendenza, di presenza e di apertura verso un'eccedenza. Gesù è un punto critico perché il suo messaggio ha una pretesa escatologica, in quanto mette in crisi la Legge, il Tempio, il Regno messianico e apre il Regno dell'Avvento di Dio.

Si riesce a cogliere la dimensione critica e marginale di Gesù, se si riflette sul Tempio come luogo sacro della religiosità giudaica, luogo della presentificazione di Dio, della manifestazione della Gloria della sua Legge. Gesù rifiuta l'immanenza sacrale di Dio in Israele e apre a un avvento escatologico. Rispetto alla collocazione giudaica del Tempio, Gesù ha sì un rapporto conflittuale, ma non mira alla sua distruzione: la critica di Gesù implica solamente una relativizzazione del Tempio come luogo di immanenza del divino. Lettieri ha, infatti, evidenziato come il luogo in cui Gesù si colloca sia un luogo remoto, deserto (*Mt* 14,13; 14,15; *Lc* 4, 42; *Mc* 1, 45; 6, 31-32 e 35), solitario, vuoto, perché il Figlio dell'uomo «non ha dove posare il capo» (*Mt* 8, 20); un luogo, quindi, dell'assenza e non della presenza. E Dio deve essere adorato in spirito e verità perché lo spirito, e non il Tempio, è il luogo dell'esserci di Dio.

Cristo è, dunque, atopico, possiede la dimensione critica del fuorilegge, in quanto *atopos* in greco ha il significato di "fuori luogo", di "insolito", ma anche di "cattivo", "malvagio". La dimensione carismatica della figura gesuana è alternativa rispetto a quella tradizionale di immanenza. La tradizione giudaica necessita, dunque, della messa in questione dell'immanenza di Dio. Il *Vangelo di Marco* intende il carisma profetico come un dono di Dio: lo spirito di Dio si impossessa del profeta, Gesù, e opera tramite lui. Il problema del luogo è connesso alla questione dell'eventualità e la stessa preghiera del "Padre nostro" (*Mt* 6, 9-13) è interamente intessuta di una dialettica dello stare e, insieme, dell'invitare a venire: si invita a venire («venga il tuo Regno») un Dio che già si rende presente.

Secondo l'impostazione della sua lettura, il prof. Lettieri ha mostrato un progressivo dislocarsi della questione della trascendenza dal Regno allo Spirito-Cristo; in Cristo stesso, Dio non è, ma viene o si sottrae per tornare a venire: il tema del Regno (*basiléia*) sparisce in Giovanni, nel quale ricorre solo una volta, e in Paolo, nel quale ricorre appena tre volte. Il Cristo giovanneo prende, dunque, il posto di quel Regno del Gesù sinottico che, a sua volta, aveva preso il posto del Tempio giudaico.

La comunità primitiva, dopo la crocefissione, interpreta la figura di Gesù come figura alternativa al luogo di presentificazione di Dio, come figura che dice *altrimenti* la presenza di

Dio. E la dimensione privilegiata dalla comunità protocristiana è escatologica: Dio non è, ma viene. La Legge viene relativizzata e svuotata della centralità; il Tempio, luogo della presenza di Dio, si disloca altrove; il Regno (sia esso da intendersi come politico o, piuttosto, come spirituale) ha una dimensione eventuale e non ontologica.

Paolo, pertanto, non costruisce l'identità cristiana *ex nihilo*, ma raccoglie un'indicazione gesuana o della comunità protocristiana. In *Atti* 1, 10-11, gli apostoli, prima di essere riportati ad evangelizzare il mondo da «due uomini vestiti di bianco», sono «fuori di loro» e guardano lo spazio vuoto del cielo, vuoto che sarà, appunto, compensato dal mondo come luogo di diffusione del messaggio. La dimensione estatica, che implica uno “star fuori di sé”, un “essere forsennato”, un non riconoscersi all'interno della religiosità tradizionale, è, dunque, prioritaria rispetto a quella di immanenza di Dio: Dio non è nel Tempio, ma è lì da venire.

In Stefano si ha la prima radicale messa in questione del Tempio e la prima larvata accusa di idolatria del Tempio: egli, infatti, «non cessa di proferire parole contro questo Luogo sacro e contro la Legge» (*Atti* 6, 13-14). Ma anche Paolo, a Gerusalemme, viene accusato di insegnare «a tutti e dovunque contro il popolo, contro la Legge e contro questo luogo» e di avere introdotto «dei Greci nel Tempio» e di aver così «profanato il Luogo santo» (*Atti* 21, 28). I testi di Stefano e di Paolo, che risalgono rispettivamente agli anni 30 e 50 d.C., sono anteriori alla Distruzione del Tempio e contengono una tendenza ideologica fortemente antitemplare.

Il prof. Lettieri, seguendo una linea ermeneutica che intende smarcare la figura paolina dall'interpretazione nietzschiana che contrappone Gesù a Paolo, si è interrogato sulla possibilità di identificare in Paolo un punto nevralgico che funga da filo rosso del suo pensiero teologico. Paolo parte da una constatazione: l'impossibilità che Gesù fosse il Messia, in quanto crocefisso. Per Paolo, al contrario, Gesù è Colui che «ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi» (*Gal* 3, 13), è il Messia maledetto dalla Legge, morto e risorto per opera dello Spirito Santo. E il fatto che Egli sia il Messia maledetto dalla Legge costituisce un punto di catastrofe, che determina la ridefinizione del corpo dell'elezione oltre che una dislocazione economica e razziale.

Paolo viene accusato di contaminare e, quindi, di secolarizzare il Tempio, di rendere comune ciò che è separato. Nella lingua greca, infatti, il verbo *koinóo* ha la valenza di “rendere comune”, “mettere in comune”, ma anche quella di “contaminare”. Il problema dell'immanenza e della trascendenza è, quindi, strettamente legato al problema della comunione con l'impuro, con il secolare. In Paolo il Messia che libera dalla Legge è il fuorilegge e il contaminante e la comunità cristiana fa memoria del fuorilegge, di colui che contamina la comunità giudaica.

La tensione tra Vecchia e Nuova Alleanza è prevista all'interno di un testo profetico: in *Geremia* 31, 31-34, quale profezia di una dislocazione di economia, si legge: «Ecco verranno giorni - dice il Signore - nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho conclusa con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto, una alleanza che essi hanno violato, benché io fossi loro Signore. [...] Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato» (analoga-mente in *Ezechiele* 11, 19-20 e 36, 25-35; 37, 1-14).

La medesima tensione è presente nella contrapposizione tra lettera e spirito, mediante la quale Paolo disdice la presenza di Dio in un testo religioso e apre all'avvento della più vera presenza di Dio in qualcosa che eccede il testo religioso. Rivolgendosi ai Corinzi, infatti, Pao-

lo dice che Dio «ci ha resi ministri di una Nuova Alleanza, non della lettera ma dello Spirito» (2Cor 3, 6). Nella religione giudaica, Dio è incarnato nelle Tavole della Legge custodite nel *sancta sanctorum*; nella nuova comunità cristiana i fedeli sono «una lettera di Cristo, scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne» dei loro cuori, «perché la lettera uccide, mentre «lo Spirito dà vita» (2Cor 3, 3-6).

«Che nessuno possa giustificarsi dinanzi a Dio per la legge risulta dal fatto che *il giusto vivrà in virtù della fede*» (Gal 3, 11); «l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge» e Dio «giustificherà per la fede i circumcisi, e per mezzo della fede anche i non circumcisi» (Rom 3, 28). Anche la dialettica Legge/grazia comporta la disdetta del luogo dell'elezione, la disseminazione dell'immanenza di Dio esclusiva di Israele in universalizzazione e, dunque, il rilancio della questione della sua trascendenza. La potenza di Dio è rivelazione che svuota la Legge e la subordina alla Grazia. In tale rovesciamento catastrofico, «Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, [...] ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, [...] ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono» (1Cor 1, 27-28). Dio ha operato, cioè, uno svuotamento (*kátarghesis*) dell'assetto di potenza dato, dell'assetto immanente, e l'elezione del reietto. E il Cristianesimo, allora, si pone come eresia giudaica che opera una reiezione della elezione ed una elezione della reiezione, un'affermazione della marginalità reietta.

La logica paradossale governata dalla dialettica lettera/spirito è incardinata nel paradosso del dichiarare il Messia «il Maledetto dalla Legge». E la dottrina paolina dell'elezione e della predestinazione è l'applicazione a livello economico della sostituzione dell'alleanza dello Spirito all'alleanza della lettera, incardinata nella resurrezione del Messia «Maledetto».

Dio elegge il non diletto, il non amato, il minore, il fuorilegge. I veri eletti di Dio sono i fuorilegge, ossia i pagani. È per questo che in Rom 9, 1-3, secondo il meccanismo giudaico della vittima sacrificale e della sostituzione, Paolo vorrebbe essere egli stesso *anátema*, «separato da Cristo» a vantaggio dei suoi fratelli. Dio elegge qualcuno, «usa misericordia» solo se si indurisce nei confronti di altri: questa è la legge paolina (Rom 9, 10-18). Ma la radicalità dell'esclusione garantisce l'universale riconciliazione, la totalità partecipativa all'economia divina. Se Dio ha tagliato alcuni rami di Israele e «contro natura» ha innestato al loro posto un «oleastro», cioè un pagano, nell'albero dell'elezione – facendolo così diventare «partecipe della radice e della linfa dell'olivo» – tale pagano non dovrà inorgogliarsi e «menar tanto vanto contro i rami», bensì essere sempre grato a coloro i quali sono eletti per natura, perché «potranno venire di nuovo innestati sul proprio olivo»: «l'indurimento di una parte di Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti. Allora tutto Israele sarà salvato». La resurrezione dei morti, escatologicamente, è il compimento del disegno economico divino, perché Israele tornerà ad essere l'eletta (Rom 11, 5-26).

La stessa presenza dell'immagine di Dio nell'interiorità dell'uomo è di tipo escatologico e non ontologico. L'uomo è un essere terreno, mortale per natura, corruttibile e, dunque, non in grado di ereditare l'incorruttibilità; tuttavia, sarà immortalizzato nel suo corpo per opera dello Spirito escatologico e «tutti riceveranno la vita in Cristo» (1Cor 15, 22) perché Cristo escatologico, unico luogo dell'immanentizzazione della vera immagine, rivivifica il soggetto morto per natura (1Cor 15, 44-53).

Il luogo della presenza di Dio diventa Cristo in quanto Spirito, e l'immanenza di Dio è solo nel corpo morto-risorto, nella carne resuscitata. Il volto di Cristo risorto è la Gloria di Dio (2Cor 3, 17; 4, 6). In assenza della resurrezione della carne universalizzata lo Spirito opera mediante la liberazione interiore del desiderio, la conversione interiore; sicché in Paolo la spiritualizzazione, la nascita del soggetto spirituale e il misticismo sono una specie di surrogato della resurrezione dei corpi, come luogo di compensazione nel frattempo che la carne risorga.

Egli concepisce una mistica interiore del soggetto in Cristo, della tensione infinita e di un'escatologia dell'interiorità. La dialettica escatologica che toglie la Legge di morte è tutta letta da Paolo come mistica interiore, come interiorizzazione e soggettivazione della Rivelazione: egli desidera «conoscere Lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dai morti» e si sforza di correre per conquistare la perfezione, «la mèta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù» (*Fil 3*, 10-14).

Nella lettera deuteropaolina ai Colossesi si assiste, invece, ad una retroproiezione e trasferimento delle prerogative escatologiche del Cristo risorto nella dimensione ontologica: il Figlio è presentato come «immagine del Dio invisibile, primogenito di ogni creatura», per mezzo del quale e in vista del quale sono state create tutte le cose; ed «egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui»; è il capo della Chiesa, «il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose» (*Col 1*, 13-20).

Nella parte finale del suo intervento, il prof. Lettieri ha preso in esame il modo in cui si modifica la concezione della trascendenza dopo Paolo.

Tra la fine del II e del III sec. d.C. vi è una progressiva normalizzazione e riduzione di Paolo: Paolo viene "addomesticato". Nella fase intermedia, tra Paolo ed Agostino, Paolo rimane la "spina nella carne" della tradizione cattolica: di Paolo è irriducibile l'universalizzazione e il suo distacco dall'ebraismo. Nelle prime comunità paoline, dunque, il Cristianesimo come religione nasce irrigidendo il pensiero escatologico di separazione tra Israele e le *gentes* del Paolo storico; il discorso sulla Grazia viene via via sostituito dal discorso sul Dio Creatore e l'escatologia assume un carattere protologico e cosmologico.

In Origene, assistiamo ad un'ontologizzazione platonizzante delle categorie economiche storico-rivelative. Il mondo intellegibile della Sapienza è il mondo trascendente, molteplice perché mondo della molteplicità dei *logoi*, intelletti delle creature. Le creature elette spirituali sono *ab aeterno* create nell'intimità del Figlio e la dimensione dell'immagine è l'elemento ontologico creativo che permette alle creature di partecipare del *Logos*. Lo Spirito da dimensione carismatica diventa una dimensione ontologica: esso è, infatti, l'immanenza delle creature nell'intimità del *Logos*. Tutte le creature sono identiche per dignità ed *ab aeterno* create come immagini dell'Immagine di Dio. Ne viene fuori un pensiero radicale dell'immanenza mistica, perché noi siamo immagini dell'Immagine, partecipiamo della Gloria di Dio per mezzo del Cristo risorto e Dio dona la sua grazia tutta subito introducendo nell'intimità del Figlio tutte le creature. Nell'apocatastasi, «la parte finale della retta via», ci sarà l'attingimento della perfezione della teoria: «conoscere a fondo Dio, in modo da diventare [...] tutti quanti esattamente un solo Figlio, nel modo in cui ora soltanto il Figlio conosce il Padre». Ed anche il Figlio che si protende verso il Padre, e il Padre stesso, tra i quali sussiste una relazione subordinata, saranno una cosa sola a livello di amore e di atto mistico (*Commento al Vangelo di Giovanni*, I, 91-93). Il carattere escatologico del Figlio, "il primo dei risorti", che nella *Lettera ai Colossesi* diventa di tipo protologico, come "la prima creatura", in Origene acquista un senso ontologico: nel Figlio si ha il punto di massima tangenza tra immanenza e trascendenza, anche se, tuttavia, si ha un'eccedenza nel Padre che trascende il Figlio.

Quella di Gregorio di Nissa, invece, è una teologia dell'infinità – si possono trovare delle anticipazioni solo in Ilario di Poitiers –, che configura l'identità di tre ipostasi infinite e l'unità dell'*ousia* trinitaria come infinita. Con Gregorio di Nissa si ha l'infinitizzazione della tensione escatologica. In quanto infinito, Dio è inattuabile e l'unica modalità per conoscere Dio sarà un procedere all'infinito, sempre progressivo, provvisorio e infinitamente escatologizzato, che implicherà un accrescersi del desiderio, «perché il desiderio ogni volta che è saziato produce un nuovo desiderio della realtà superiore» (*Omelia sul Cantico*, XII 286). Solo attraverso la

teofania, il prender corpo del *Logos* nell'intelligenza, possiamo procedere nella protensione verso Dio. Ma l'*epéktasis*, questa "dilatazione", questo proceder passando di congettura in congettura, non porterà mai ad un attingimento compiuto e, perciò, avrà come conseguenza un misto di beatitudine per l'ascesa e di dolore nel «disperare di vedere mai quelle realtà che sono inaccessibili» (*Omelia sul Cantico V*, 126). In Gregorio di Nissa, vi è, pertanto, una riattivazione di una logica della dislocazione e dell'eventualità all'interno di una psicologia platonizzante. «La grandezza della natura divina non è conosciuta in quanto è compresa, ma in quanto oltrepassa ogni rappresentazione e ogni capacità comprensiva»; Dio «non può essere indicato da parola umana», «sempre si trova al di fuori di ogni via di comprensione intellettuale e assolutamente sfugge sempre alla presa di coloro che lo cercano» (*Omelia sul Cantico XII*, 277). Si fuoriesce così dalla teologia positiva e si fa ingresso nella mistica negativa.

Il prof. Fronterotta ha affrontato, invece, la questione dell'immanenza e della trascendenza nel *Timeo* platonico, dialogo in cui la tematica cosmologica riguardante i costituenti dell'universo è legata a quella ontologica riguardante la concezione della realtà sensibile e intellegibile. Tale schema onto-cosmologico, che regola l'ontologia e l'epistemologia platonica, è esemplarmente tratteggiato in *Timeo* 27 d-28 b, passo nel quale Timeo, «il più versato in astronomia», intraprende la sua trattazione che va dall'origine del mondo fino alla generazione degli uomini, operando una distinzione tra «ciò che sempre è, senza avere generazione» – il mondo delle idee, del quale si può avere una conoscenza vera e perfetta, intellegibile, perché può essere colto con il pensiero puro, senza l'ausilio dei sensi, e, dunque, se ne può rendere conto attraverso il ragionamento, dato che rimane sempre identico a se stesso – e «ciò che sempre diviene, senza mai essere», il mondo delle cose sensibili, oggetto dell'opinione che deriva dalla sensazione di cui non si può rendere conto razionalmente, dato che si genera e si corrompe e mai è realmente. Per precisare meglio la distinzione tra i due generi di realtà, Platone introduce la figura del demiurgo. Ciò che diviene, infatti, in quanto è inferiore a ciò che è eterno e sempre è, deve essere generato a partire da una causa e secondo un modello. Il demiurgo, quando prende come modello la realtà che è sempre identica a se stessa e ne riproduce la forma e la proprietà nell'oggetto che produce, ciò che produce in questo modo, ossia l'intero universo, è bello e buono per necessità; quando, invece, si rivolge a ciò che è generato, che sempre diviene senza mai essere, ciò che produce in questo modo non è né bello né buono.

Tale distinzione ontologica tra i due diversi generi di realtà è ripresa in *Timeo* 51d- 52a, dove Platone precisa che il pensiero, cioè la conoscenza intellegibile, si produce in noi grazie all'insegnamento, se ne può rendere conto razionalmente secondo verità, non è soggetto alla persuasione e appartiene solo agli dèi e ad una piccola parte della stirpe umana; l'opinione, invece, si produce in noi attraverso la persuasione, non se ne può rendere conto razionalmente, è soggetta alla persuasione e appartiene a tutti gli uomini. A queste diverse forme di conoscenza corrispondono diversi oggetti: oggetti del pensiero sono, dunque, le idee, genere di realtà sempre identico, ingenerato e incorruttibile, che non accoglie in sé nessun'altra cosa proveniente da un altro luogo né mai passa in un'altra cosa, invisibile e impercettibile agli altri sensi; oggetti dell'opinione sensibile, invece, sono gli enti empirici, genere di realtà omonimo e simile al primo, sensibile, generato e sempre in movimento, che nasce in qualche luogo e lì successivamente si corrompe.

Come ha messo in evidenza il prof. Fronterotta, nel *Parmenide* Platone solleva numerosi problemi e difficoltà contro la teoria delle idee a cui *Timeo* fa riferimento e che viene da lui esposta in modo chiaro. Basti considerare, ad esempio, i passi 130e-131a e 133a-e del *Parmenide* per cogliere come, sostanzialmente, la difficoltà sollevata da Platone riguardi il problema

della causalità nel rapporto partecipativo fra le idee e le cose sensibili. Ogni *eidos* è un'entità trascendente, completamente separata dal sensibile, e, tuttavia, allo stesso tempo, è soggetto alla partecipazione da parte delle cose sensibili. Ma, allora, ecco l'aporia: poiché la partecipazione è intesa come assimilazione del partecipante al partecipato, è possibile che vi sia partecipazione fra la sfera sensibile e quella intellegibile senza che ciò comporti una violazione della separazione dei due livelli di realtà? e, inoltre, possono le idee separate essere partecipate dalle cose sensibili? Le Idee sono trascendenti, completamente separate dalle cose sensibili, ma, allo stesso tempo, per la loro funzione di modelli delle cose sensibili, sono immanenti in esse. Questa è la difficoltà consegnata al *Timeo*.

Nel suo discorso, *Timeo* elenca più volte i "generi" delle cose che sono, gli elementi fondamentali della realtà. Essi sono: 1) le idee, realtà autonome e autosufficienti, eterne e immutabili, separate dal divenire, modelli (*paradéigmata*) universali; 2) le cose e il mondo sensibile, copie sensibili del modello ideale; 3) la *chora* (50b-52c), zona intermedia tra sensibile e intellegibile, ricettacolo e nutrice di tutte le cose, priva di ogni determinazione perché capace di accoglierne tutte, spazio che accoglie le imitazioni delle idee, le copie da sempre in essa presenti come tracce in forma caotica; 4) il demiurgo, costruttore e padre del tutto, buono, *trait d'union* fra realtà intellegibili e realtà sensibili in quanto attribuisce alle cose la forma dei modelli ideali, dato che le idee non esercitano un'azione diretta sulla materia sensibile.

Il modello ontologico proposto nel *Timeo* è di tipo artigianale: il demiurgo è l'artigiano che traduce la trascendenza dei modelli nell'immanenza delle cose sensibili, il divino artefice che dispone di un modello, le idee, e di un materiale informe, la *chora*, e fa apparire l'ordine universale nel disordine cosmico.

Ma, considerando la forma mitologica del dialogo e i contenuti verosimili del discorso di *Timeo*, come si deve tradurre sul piano razionale la figura del demiurgo? Bisogna prenderla alla lettera, oppure intenderla come una metafora? E se è una metafora, è metafora dell'azione causale e produttiva esercitata direttamente dalle Idee intellegibili – ipotesi, tuttavia, non particolarmente soddisfacente? oppure è metafora dell'azione che il dialogo attribuisce all'anima del mondo, entità che il Demiurgo produce e alla quale affida la gestione del mondo allorché egli si ritira – ipotesi per la quale il prof. Fronterotta sembra propendere? L'anima del mondo è una realtà intermediaria, capace di tradurre l'ordine dei modelli nell'ordine geometrico-matematico del mondo sensibile. Si profila, allora, un dualismo imperfetto: oltre ai due principi trascendenti, i modelli (idee) e la *chora*, c'è la necessità di una realtà intermedia, l'anima del mondo, che traduca le idee nelle realtà del mondo sensibile.