

**ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI**

**Scuola di Roma**

**IMMANENZA E TRASCENDENZA**

21-24 Gennaio 2013

23 gennaio 2013

Prof. Gaetano Lettieri

## **L'inafferrabilità dello spirito in Paolo: immanente o trascendente?**

In una lunga conferenza il prof. Lettieri ha esposto il denso contenuto di un'analisi storico-ermeneutica, concepita in origine per essere comunicata agli uditori nello spazio di tre distinti incontri.

La lezione ha analizzato il discorso protocristiano intorno alla complessa dialettica di trascendenza e immanenza di Dio. Non essendovi, come sottolineato dal professore, una precisa concezione cristiana del rapporto tra immanenza e trascendenza, si è trattato piuttosto di un'attenta ermeneutica di tre modelli di discorso in stretta connessione e dipendenza tra loro: il messaggio gesuano, le lettere paoline, e il ripensamento platonizzante dell'insegnamento protocristiano da parte di autori del protocattolicesimo come Origene e Gregorio di Nissa.

### **I) Escatologia del margine: da Gesù a Paolo. Dal Tempio al Regno che viene e a Cristo asceso.**

Fin dalla sua origine nel messaggio gesuano il Cristianesimo si configura come una rottura e messa in crisi del rapporto tra trascendenza e immanenza instauratosi con la Prima Alleanza tra Dio e il popolo ebraico.

Per gli ebrei del tempo il Dio trascendente era presente, "materialmente presente", nella Gloria della sua legge, custodita nel Sancta Sanctorum.

Il tempio era quindi luogo sacro della materiale presenza del Divino, che si manifestava al suo popolo tramite la legge data ad esso.

Gesù viene a mettere in crisi questa stabilita presentificazione di Dio, affermando la relativizzazione e secolarizzazione del Tempio.

Con la sua parola e il miracolo della resurrezione Cristo effettua un dislocamento della

presentificazione di Dio, negando alla Legge il ruolo di rivelazione e manifestazione di Dio e assumendo tale ruolo in sé:

“Qui c'è qualcosa di più grande del tempio [...] Il Figlio dell'uomo è signore del sabato”<sup>1</sup>

Il prof. Lettieri ha insistito efficacemente sulla “marginalità” di Gesù rispetto alla Legge. Gesù infatti svuota la Legge e il Tempio del loro valore di luogo d'immanenza del Divino, pur restando all'interno della tradizione religiosa del popolo di Israele, non solo mediante il costante riferimento alle antiche profezie, ma anche in virtù di una logica interna ad essa, che riconosce al dono profetico la facoltà di disdire i luoghi tradizionali di presentificazione.

Annullando la sacralità della Legge quale manifestazione della volontà di Dio, Gesù si pone al margine di essa, collocando in sé il punto d'incontro tra trascendenza e immanenza. Gesù annulla la sacralità del Luogo, e così libera dal Luogo Sacro, rivelando la presenza di Dio in sé.

Di qui l'accusa di “distruttore del Tempio” rivolta contro di lui al processo, e reiterata nei confronti di Stefano e Paolo, quest'ultimo accusato inoltre di aver introdotto dei Greci nel Tempio profanando così il Luogo Santo.

Gesù si afferma così come *atopos*. Nel racconto evangelico l'azione di Cristo si articola in una dialettica di messa in crisi del Luogo Sacro e di ritiro nel non-luogo, nel deserto. Più volte nei Vangeli lo vediamo raccogliersi in luoghi deserti e solitari<sup>2</sup>.

Anche nell'espressione del proprio messaggio, Gesù sembra intendere che non vi è più un luogo materiale più sacro di un altro, o privilegiato ai fini della realizzazione spirituale:

“Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo il loro nido, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo”<sup>3</sup>

La rottura di Cristo con il Tempio è comunque più complessa della posizione in Gesù del punto di incontro tra trascendenza e immanenza di Dio. La dislocazione protocristiana della presentificazione del Padre afferma che Dio non sta, ma viene. La dimensione dell'av-venire si sostituisce alla presenza nel Tempio. In Gesù stesso Dio non è, ma viene e si sottrae per tornare a venire. E così Cristo è venuto,

---

1 Mt 12,6-8.

2 Cfr. Mt 14,13; Lc 4,42; Mc 1,45; 6,31-32.

3 Mt 8,20.

è morto, e dopo la resurrezione si è di nuovo sottratto nella promessa di tornare a venire.

La comunità di credenti cristiani vive quindi in una condizione di attesa estatica, come gli apostoli che stavano fissi con gli occhi al cielo mentre Gesù se ne andava. La chiesa vive nell'attesa dell'ultima *parousia* e nel frattempo si rivolge al mondo come luogo di diffusione del Vangelo.

I versi del *Padre Nostro* testimoniano questa consapevole condizione di attesa: “Padre nostro che sei nei cieli, [...] venga il tuo regno...”<sup>4</sup>.

Il Cristianesimo nasce quindi come liberazione dai luoghi tradizionali di presentificazione e insieme come affermazione di dislocazione del Sacro in una dimensione di irrisolta dialettica tra immanenza e trascendenza, che si traduce in una condizione di estatica attesa da parte della comunità dei fedeli.

## **II “La lettera uccide, lo spirito vivifica”: *kenosis* messianica dell'elezione e immanenza indisponibile della Grazia in Paolo**

La “marginalità” di Gesù viene recuperata all'interno del discorso paolino, che la accentua e ne deriva conseguenze non ancora esplicitamente affrontate dal messaggio gesuano.

Nella prima lezione era stata trattata l'atopia di Cristo. Gesù è *atopos*, termine che può significare l'essere “fuori di luogo” come anche l'essere “cattivo”, in quanto situato al di fuori della Legge.

La caratteristica gesuana di essere *atopos* viene caricata di significati e conseguenze da Paolo, che ne fa il perno di una logica catastrofica (*katastrophé*, rovesciamento radicale), la quale svuota le categorie di valore e sacralità stabilite dalla Legge, per porre le basi di una chiesa universale aperta alla contaminazione con i non-eletti dalla Vecchia Alleanza.

L'elezione dell'*atopos*, del fuori-legge, e la sua resurrezione vengono a rappresentare un atto che in forza della potenza divina annulla i vecchi valori:

“E mentre i giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio[...] Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato per ridurre a nulla le

---

4 Mt 12, 1-8.

cose che sono”<sup>5</sup>

Dio fa risorgere il maledetto dalla Legge. Eleggendo il marginale, Egli libera dalla Legge: “Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge”<sup>6</sup>. Si apre così, agli occhi di Paolo, l'Alleanza anche ai marginali, a coloro che sono contaminati dal punto di vista giudaico.

Dio si è fatto presente in un uomo che viveva fuori della Legge, accusato di essere distruttore del Tempio, il quale non temeva la contaminazione con gli ultimi, anche con i maledetti e condannati alla morte in forza della Legge.

Uno dei più evidenti punti di contatto tra il messaggio di Cristo e la predicazione di Paolo è il non aver paura della contaminazione. Paolo scioglie l'immanenza di Dio dalla sua localizzazione in Israele, muovendo in direzione di una chiesa universale, aprendo agli esclusi, alle genti, ai pagani. Dal messaggio di Cristo e dal fatto della resurrezione l'apostolo trae come conseguenza l'universalizzazione della Nuova Alleanza:

“Noi riteniamo che l'uomo è giustificato per fede indipendentemente dalle opere della legge. Forse Dio è Dio soltanto dei Giudei? Non lo è anche dei pagani? Certo, anche dei pagani! Perché non c'è che un solo Dio, il quale giustificherà per la fede i circumcisi, e per mezzo della fede anche i non circumcisi”<sup>7</sup>

“Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù”<sup>8</sup>

“In Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità”<sup>9</sup>

Nei passi sopra riportati ricorre il motivo della “circoncisione”, utilizzato da Paolo anche per formare efficaci paradossi esplicativi di quella logica “catastrofica”, che in forza dell'elezione dell'atopos rovescia i termini della Vecchia Alleanza.

Se l'immanenza, il legame col Divino, non è più localizzato nella Legge e nel Tempio, questo è perché

---

5 1Cor 1, 22-31.

6 Gal. 3,3.

7 Rom 3,28.

8 Gal 3,28.

9 Gal 5,1-6.

adesso ciò che lega l'uomo a Dio è la fede in Gesù Cristo, indipendentemente dalla nascita e dalla provenienza sociale del credente. Dall'esteriorità del Luogo Sacro la sacralità viene dislocata nell'interiorità del credente. Ciò che conta agli occhi di Paolo non è più l'appartenenza per nascita al popolo di Israele e l'obbedienza alla Legge, simboleggiati dalla circoncisione esteriore, ma la fede in Cristo e l'intima espiazione di sé in adeguamento all'esempio del Maestro, che Paolo esprime con la metafora della “circoncisione interiore”:

“Giudeo non è chi appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente, e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera; la sua lode non viene dagli uomini, ma da Dio”<sup>10</sup>

La logica del rovesciamento, qui espressa mediante la coppia circoncisione esteriore/circoncisione interiore, trova forma in Paolo anche mediante l'opposizione dialettica tra la Legge ormai secolarizzata, in cui si voleva fissata la volontà di Dio, e l'inafferrabilità dello Spirito, nuovo (non)luogo di manifestazione del sacro. Per esprimere questa opposizione Paolo ricorre a efficaci coppie dialettiche, quali vecchio/nuovo, Legge-lettera/Spirito-grazia, morte/vita:

“Ora però siamo stati liberati dalla legge, essendo morti a ciò che ci teneva prigionieri, per servire nel regime nuovo dello Spirito e non nel regime vecchio della Lettera”<sup>11</sup>

“La nostra lettera siete voi, lettera scritta nei nostri cuori, conosciuta e letta da tutti gli uomini. [...] Voi siete una lettera di Cristo composta da noi, scritta non con inchiostro, ma con lo spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei vostri cuori. [...] La lettera uccide, lo Spirito dà vita”<sup>12</sup>

Se lo spirito, il pneuma, è nella predicazione paolina la nuova forma di presentificazione di Dio, la pienezza di esso (plèroma), non è data all'uomo ontologicamente, cioè come costituente innata del suo essere, ma escatologicamente, nel giorno del ritorno del Messia e della resurrezione dei corpi.

L'immagine di Dio è morta nell'uomo con il peccato di Adamo, essa è presente solo nel corpo risorto di Cristo e sarà rivivificata ad opera del Cristo escatologico.

---

10 Rom 2,28-29.

11 Rom 7,5-6.

12 2Cor 3, 2-6.

La dimensione della fede nella lettere paoline è quindi anch'essa estatica, di attesa del pleroma escatologico.

Nell'attesa della resurrezione della carne il cristiano deve impegnarsi in una conversione verso l'interiorità. E' questo il momento della nascita del soggetto spirituale, la cosiddetta “mistica” paolina. Centrale in questo processo di liberazione interiore e modificazione del desiderio è lo sforzo di assimilazione all'esempio di Cristo:

“Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù”<sup>13</sup>

Nella “mistica” paolina è fondamentale il tema della imitazione di Cristo. La figura di Gesù viene proposta come modello concreto di trasformazione spirituale. Il riferimento al Salvatore opera dinamicamente – sempre secondo la logica “catastrofica” –, perchè il seguirne l'esempio comporta anche il diventargli “conforme nella morte”<sup>14</sup>, ossia lo spogliarsi del proprio io carnale, egoico, per assumere la forma di un uomo nuovo, spirituale, interiore. Come Cristo “spogliò se stesso”<sup>15</sup> (*kenosis*), anche il cristiano è chiamato ad abbandonare la vita secondo la carne, per vivere secondo lo spirito.

“Ritengo che tutto sia una perdita a motivo della sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore. Per lui ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero spazzatura, per guadagnare Cristo ed essere trovato in lui [...] facendomi conforme alla sua morte, nella speranza di giungere alla risurrezione dai morti”<sup>16</sup>

Paolo concepisce quindi una mistica interiore della morte del soggetto in Cristo e una escatologizzazione della tensione interiore.

Se il possesso pieno dell'immagine di Dio è posto in una dimensione escatologica, da alcuni passi delle *Lettere* si evince che per Paolo l'uomo spirituale ha comunque la possibilità di un progresso interiore che può portarlo molto vicino ad un'identificazione completa col Cristo:

“Ma quando vi sarà la conversione al Signore, il velo sarà tolto. Il Signore è lo Spirito e, dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà. E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno

---

13 Fil 2,5.

14 Fil 3,10.

15 Fil 2,7.

16 Fil 3, 8-11.

specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore”<sup>17</sup>

Non è chiaro fino a che punto Paolo creda possibile questa identificazione con l'immagine di Dio prima della resurrezione dei corpi, certo è che quando parla di contatto intimo con Dio, lo fa in termini di “rapimento”, che si sottrae per sovrabbondanza alla ragione discorsiva, ed è quindi impossibile da comprendere e descrivere:

“Conosco un uomo in Cristo che, quattordici anni fa - se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio - fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo - se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio - fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare”<sup>18</sup>

### **III L'escatologia platonizzata del protocattolicesimo: trascendenza ontologica ed eccedenza personale-rivelativa.**

Nei primi pensatori del protocattolicesimo esaminati in seminario, Origene e Gregorio di Nissa, la dottrina protocristiana viene rielaborata accogliendo l'influenza di aspetti del pensare platonico.

La “mistica” paolina, che abbiamo visto rifiutare l'idea di un'immagine ontologica, consustanziale alla natura dell'uomo, disloca la pienezza dell'esperienza spirituale di Dio in una prospettiva escatologica, riservando al cristiano la possibilità di una conversione spirituale, per la quale mediante l'imitazione di Cristo possa procedere in uno sforzo di assimilazione all'immagine di Cristo. La pienezza dello spirito sarà data però solo mediante la resurrezione dei corpi.

Origene invece trasferisce le caratteristiche dell'immagine dalla dimensione escatologica a una dimensione protologica, naturale, ontologica. Secondo questo pensatore infatti le creature si trovano sì in una condizione di caduta, ma in sé partecipano del logos divino, sono *logoi*.

Il dono escatologico di identità fra Cristo e i suoi è reso qui una proprietà naturale della creatura, dove questa è da pensare protologicamente creata ab aeterno come logos nel logos.

Nel *Commento al Vangelo di Giovanni* Origene afferma che Dio è la fonte del logos presente in

---

17 2Cor 3,16-18.

18 2Cor 12, 2-4.



ciascuno dei logoi, e che questi sono presenti nelle creature legate al mondo dalla caduta. Tra questi logoi “il più augusto di tutti, il primogenito di ogni creatura”, ovvero Cristo, “trassè a sè la divinità, potendo così divenire ministro di divinizzazione per gli altri<sup>19</sup>.”

Egli è l'immagine archetipica, è il logos che era presso dio, che permane nella contemplazione perenne del Padre<sup>20</sup>.

I veri discepoli di Gesù, scelti dal mondo affinché possano liberarsi dai vincoli del mondo, prendono su di sé la loro croce per seguirlo<sup>21</sup>. Tra questi, coloro che seguendo l'insegnamento e l'esempio del Figlio saranno giunti al padre, condivideranno tutti la medesima attività: conoscere a fondo Dio, in modo da diventare, conformati in tal modo nella conoscenza di Dio, tutti quanti esattamente un solo Figlio, nel modo in cui ora soltanto il Figlio conosce il Padre. Diventeranno così una cosa sola come il Figlio e il Padre sono una cosa sola. Saranno dèi, in quanto prendono forma da lui, come immagini da un prototipo<sup>22</sup>.

Nella speculazione di Origene si profila dunque chiaramente una prospettiva “unitiva”, di progressiva assimilazione al Padre e infine di identificazione con esso, sul fondamento di una consustanzialità tra il Logos e i logoi.

Secondo Gregorio di Nissa invece la relazione che la creatura cosciente può instaurare con l'irriducibile trascendenza del Divino si risolve in una tensione infinita, dove la fruizione di Dio non si conclude mai in un possesso intellettuale o nel raggiungimento di un'unità con esso, ma resta in una dimensione puramente congetturale della conoscenza di Dio.

La teologia di Gregorio ha avuto un'enorme fortuna storica, che raccoglie nella sua Wirkungsgeschichte nomi come Scoti Eriugena, Cusano, Bruno fino a estendersi all'idealismo tedesco.

Nelle *Omellerie sul Cantico dei Cantici* Gregorio afferma la trascendenza infinita e irriducibile della Divinità rispetto alle creature, dove Dio diviene teofanicamente immanente solo come “ombra” della propria infinita trascendenza.

L'anima desidera la contemplazione del Divino, e soffre perchè dispera di vedere mai quella realtà inaccessibile.

Purificandosi l'anima può ascendere, ma tendendo alla vetta della contemplazione scopre che essa è irraggiungibile, che mai è possibile giungere a una chiara comprensione della Verità.

---

19 Cfr. Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, II, 14-15 e 17-18.

20 Ibid.

21 Ibid., XIX, 150.

22 Ibid., II, 14-15 e 17-18.

Gregorio di Nissa interpretata i versi “La voce del mio diletto. Ecco, egli viene balzando al di sopra dei monti, oltrepassando d'un balzo i colli”<sup>23</sup> come simbolo dell'eterno nascondimento del volto della verità desiderata. Solo la voce, la quale suscita mere congetture, piuttosto che ferma convinzione sull'identità di colui che è ricercato, annuncia teofanicamente la presenza dell'Assoluto, che però ancora e per sempre si sottrae all'intelletto determinato. La comprensione congetturale del Divino assume forma visiva, simbolica, di un movimento in cui continuamente mutano gli oggetti della visione, proprio perché l'oggetto della ricerca non è afferrabile dall'intelletto, sì da essere fissato nella sua identità, ma sempre si sottrae alla vista prima di essere conosciuto perfettamente:

“L'anima escogita ogni significato di nomi, pur di indicare quel bene inesprimibile, ma ogni capacità discorsiva del ragionamento rimane sempre vinta e dichiarata inferiore all'oggetto che cerca”<sup>24</sup>

Così quell'essere che è di volta in volta oggetto di comprensione, è sempre una figura diversa. Con queste considerazioni Gregorio di Nissa non intende certo denunciare l'inutilità della ricerca, ma piuttosto precisare che la conoscenza di Dio consiste proprio in tale congetturale tensione senza fine:

“Ma le viene tolto il velo del dolore, poiché impara che il continuo progredire nella ricerca e il non cessare mai l'ascesa significano il vero godimento dell'oggetto desiderato”<sup>25</sup>

“La grandezza divina non è conosciuta in quanto è compresa, ma in quanto oltrepassa ogni rappresentazione e ogni capacità comprensiva”<sup>26</sup>

---

23 Cant 2,8.

24 Cfr. Gregorio di Nissa, *Omellerie sul Cantico XII*, 277-278.

25 Cfr. *Ibidem*, 283-284 e 286.

26 Cfr. *Ibidem*, 277-278