

XIV COLLOQUIO INTERNAZIONALE
DEL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO

LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
CXXII

Secondo le norme dell'ILIESI tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica

Segreteria di redazione: Maria Cristina Dalfino

LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO

LOCUS-SPATIUM

XIV COLLOQUIO INTERNAZIONALE
Roma, 3-5 gennaio 2013

Atti a cura di
DELFINA GIOVANNOZZI e MARCO VENEZIANI



LEO S. OLSCHKI EDITORE
2014

Questo volume è stato pubblicato grazie ai contributi del Consiglio Nazionale delle Ricerche e del PRIN 2009: Translatio studiorum e formazione dell'identità intellettuale europea

*2014 © Copyright Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo
e Storia delle Idee (CNR, Roma) e Leo S. Olschki Editore, Firenze*

ISBN 978 88 222 6308 7

INDICE

PAUL TOMBEUR, <i>Eloge du père Roberto Busa</i>	Pag. 1
FRANCESCO FRONTEROTTA, <i>Luogo, spazio e sostrato 'spazio-materiale' nel Timeo di Platone e nei commenti al Timeo</i>	» 7
ENRICO BERTI, <i>Il luogo dei corpi secondo Aristotele</i>	» 43
LUCA SIMEONI, <i>Il lessico dello spazio in Lucrezio</i>	» 63
LUCIANO CANFORA, <i>Χορίον ἐκκλίπες: tra Lucrezio e Tucidide</i>	» 73
GAETANO LETTIERI, <i>'Fuori luogo' Topos atopus dal Nuovo Testamento allo Pseudo-Dionigi</i>	» 81
GIULIO D'ONOFRIO, <i>I loci della mente: l'essenza dello spazio nel primo Medioevo (e in Dante Alighieri)</i>	» 149
PASQUALE PORRO, <i>Il luogo sotto processo. La condanna del 1277 e il problema della localizzazione delle sostanze separate nel XIII secolo</i>	» 195
RICCARDO POZZO, <i>Loci communes: Agricola, Latomus, Melancthon, La Ramée, Cano, Martini</i>	» 221
MARCO LAMANNA, <i>Tóπος e tróπος: Ramo, i ramisti e le controversie eucaristiche nella Germania riformata</i>	» 237
MASSIMO L. BIANCHI, <i>Il pensiero di Dio come luogo in Valentin Weigel e le sue basi dottrinali</i>	» 249
VINCENZO DE RISI, <i>Francesco Patrizi e la nuova geometria dello spazio</i>	» 269
JEAN-ROBERT ARMOGATHE, <i>Sémantèse de spatium-locus chez Descartes</i>	» 329
CLAUDIO BUCCOLINI, <i>Dallo spazio immaginario all'empireo: locus/spatium in Mersenne</i>	» 345
MARTINE PÉCHARMAN, <i>La construction de la doctrine de l'espace chez Hobbes: spatium/space, locus/place</i>	» 413

DANIEL GARBER, <i>Vacuum Boylianum</i>	Pag.	453
MARIO SINA, <i>Spazio e luogo in Locke e Berkeley</i>	»	467
ROBERTO PALAIA, <i>Locus e spatium in alcuni scritti leibniziani</i>	»	507
HANSMICHAEL HOHENEGGER, <i>La terminologia della spazialità in Kant</i>	»	519
WAYNE MARTIN, <i>Fichte's Deduction of Pragmatic Space</i>	»	581
<i>Indice dei nomi</i>	»	599

‘FUORI LUOGO’
TOPOS ATOPOS DAL NUOVO TESTAMENTO
ALLO PSEUDO-DIONIGI

GAETANO LETTIERI

I suoi uscirono per prenderlo. Infatti dicevano
che era fuori di sé (ἐξέστη, *in furorem versus est*)

Vangelo di Marco 3,20

Del tutto proteiforme, il tema del *topos/locus* in ambito protocristiano e patristico è indominabile, incollocabile, per ubiquità, complessità, equivocità soprattutto, sicché il rischio di un approccio così generico come quello qui proposto è quello – teologicamente *negativo* – del ‘dappertutto e in nessun luogo’ (*ubique/nusquam*); seppure, in questa confessione di indominabilità potrebbe nascondersi un’indicazione quanto meno orientativa, perché inevitabilmente peregrina tra i *topoi/loci* cristiani, nella loro accezione irriducibilmente polisemica. Infatti, soltanto tentando almeno di mostrare la proliferazione del nostro oggetto, evidenziando le differenze delle accezioni di *topos* – nel suo inevitabile translare dall’ambito fisico e storico a quello intrateologico e metafisico – è forse possibile comprendere come in nessuna di esse trovi davvero collocazione il problema più profondo del *Topos* cristiano, che è un *locus* apocalittico (*obscura per obscuriora!*), sempre *dislocato*, avveniente ed estatico, ‘comunicante’ con l’improprio e l’impuro: *Locus* atopico, allora, distruttivo di qualsiasi possibilità di localizzazione, desacralizzante, piuttosto che *locus* fisico, ‘templare’, ecclesiastico, liturgico, cosmologico, ontologico, tanto meno topografico (sicché lo stesso *locus* fisico giudaico-cristiano per eccellenza, il giardino dell’Eden, verrà qui marginalizzato).

La magna quaestio di questo paradossale *locus* itinerante è pertanto inevitabilmente connessa alle questioni immense dell’escatologia, dell’economia di grazia (a quali *loca* o nazioni il kerygma è destinato? A chi si rivolge il *topos* dell’elezione?), della trascendenza rispetto al mondo e alle sue strutture teologico-politiche, dell’allegoria, persino della necessaria relativizzazione/dislocazione di una topologizzazione metafisica (ontoteologica) di

Dio. Come se, in ambito cristiano, l'evento della rivelazione o della salvezza fosse incollocabile, incomprensibile, quindi sempre *fuori-luogo* o, meglio, come se la salvezza si desse nel *luogo* (dal Tempio alla chiesa, ai sacramenti, alla stessa *teo-logia*) soltanto come *fuoriuscita dal luogo*, come forzatura della sua inevitabile pretesa di collocare la presenza salvifica di Dio. Il *locus* cristiano risulterà, pertanto, sempre tendenzialmente dinamico, allegorico, nell'affermazione della transitorietà della sua identificazione rivelativa, storico-religiosa, cosmologica, ontologica, antropologica.

1. Una decisione apocalittica: distruggere/togliere il *Topos* nella croce¹

Proponendo una mera mappatura delle possibili accezioni, appunto dei *topoi* teologici fondamentali di *topos/locus* in ambito neotestamentario, gnostico e patristico – ove, per motivi di spazio, sarà privilegiata un'analisi dei testi a discapito della restituzione critica del dibattito storiografico –, è necessario comunque premettere un'indicazione-guida, che tenta di orientare proprio disorientando, rivelando cioè l'oggetto della ricerca come ciò che si disloca in un assoluto altrove, in questo fedele a quella sopra rilevata cifra di *apocalissi*, interpretata come rivelazione dell'eccezione ultima, dell'atopica, eversiva assoluta *novitas* (nuovo Messia, cieli nuovi, terra nuova, nuovo regno, nuova Gerusalemme, nuovo Tempio, nuova umanità),² che il Dio ebraico fa irrompere nella storia e nel mondo, come un nuovo, ulteriore *Esodo*. La bussola paradossale dell'attraversamento dei luoghi protocristiani è, infatti, questa: l'evento storico cristiano nasce come radicale pretesa di dislocazione della presenza giudaica tradizionale di Dio, proclamata da un Messia marginale, proiettato verso il *locus* avveniente del regno, ma messo violentemente *fuori gioco* dal potere del *Topos*, che – questo è il punto! – è il nome del Tempio di Gerusalemme.³ Il Tempio è il *Topos* perché è il

¹ Per il tema di questo paragrafo e i riferimenti al dibattito storiografico, rimando a G. LETTIERI, *Note storico-critiche sul parallelismo sacramentale tempio/'persona' dalle origini cristiane alle teologie patristiche*, in F. V. Tommasi (ed.), *Tempio e persona. Dall'analogia al sacramento*, Verona, Centro Studi Campostrini, 2013, 153-197, in part. 153-175.

² Il riferimento più ovvio è quello all'*Apocalissi di Giovanni*, ma va esteso anche al kerygma paolino.

³ Sul Tempio indicato semplicemente con il nome «Luogo» (Τόπος, *Locus*), cfr. *Mt* 24,15: «Quando vedrete l'abominio della desolazione stare nel luogo santo (ἐν τόπῳ ἁγίῳ) – chi legge comprenda –, allora quelli che sono in Giudea fuggano ai monti»; *Gv* 4,20; *Atti* 6,13-14. In *Atti* 21,28, Paolo è arrestato nel Tempio, in seguito all'accusa di insegnare e agire contro la Legge e di profanare il Tempio: «Uomini di Israele, aiuto! Questo è l'uomo che va insegnando a tutti e dovunque contro il popolo, contro la legge e contro questo luogo (κατὰ τοῦ τόπου τούτου); ora ha anche introdotto perfino dei greci nel Tempio e ha profanato il Luogo santo (κεκοίνωκεν τὸν ἅγιον τόπον)!».

luogo teofanico dell'elezione, della presenza della Legge di Dio (contenuta nell'arca all'interno del Sancta Sanctorum, separato dal velo dal resto del Tempio), della manifestazione fedele e purificante/decontaminante della sua Gloria. Al contrario, anche simbolicamente, l'evangelico squarciarsi del velo del tabernacolo alla morte di Gesù⁴ indica il luogo più paradossale, profondo della nuova rivelazione – la croce – come un dissacrante, contaminante vuoto di presenza: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato» (Ps 22,2) è invocazione fedele all'avvento salvifico di una presenza di Dio che latita tragicamente, fuoriuscendo dalla sua sacra collocazione templare, ormai lacerata. Nella morte del Messia crocifisso come anomos, fuori-Legge⁵ maledetto dai sacerdoti del Tempio, si rivela un catastrofico assentarsi/dislocarsi della manifestazione di Dio, una κατάργησις (disattivazione, retractatio, togliimento) del Tempio. Avviene, irreversibile, una decisione storica tragica, reinterpretata come taglio storico definitivo, apocalittico: condanna (reciproca, tra giudei credenti in Gesù Messia e giudei che lo respingono) di empietà blasfema.

Non a caso, il postpaolino vangelo giovanneo (redatto successivamente alla distruzione romana del Tempio nel 70) assume in positivo l'accusa portata contro Gesù dai 'falsi' testimoni dinanzi al sinedrio: essersi vantato di poter distruggere il Tempio, per riedificarlo in tre giorni.⁶ All'interno della sua reinterpretazione dell'episodio della purificazione del Tempio, Giovanni toglie nel corpo di Cristo, morto e risorto, il *Topos* teofanico, che presto i giudei distruggeranno,⁷ probabilmente ricollegandosi all'interpretazione di Paolo, che – come vedremo – per primo aveva sostituito il corpo

⁴ Cfr. Mc 15,38; Mt 27,51; Lc 23,44-46.

⁵ Come nota Paolo in Gal 3,13 – citando Deut 21,23: «Maledetto chi è appeso al legno» –, Gesù è «divenuto maledizione (κατάρα) a nostro vantaggio», è morto cioè come maledetto dalla Legge, per «riscattare gli uomini dalla maledizione della Legge». Sul tema del Messia empio e del suo rapporto con il Servo di Jahvé del deutero-Isaia 52,13-53,12 – che opera l'«espiazione», nella morte con la quale «è stato annoverato tra gli empi» (sec. LXX: ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη), dopo la quale «gli si diede sepoltura con gli empi» (sec. LXX: ἐν τοῖς ἀνόμοις), cfr. G. LETTIERI, *Un'interpretazione paolina del malfattore convertito sulla croce: Luca 23,39-43*, in «Segno», 39, 350, 2013, 113-125.

⁶ Cfr. Mc 14,57-59; Mt 26,59-63. In Mc 15,29-30; Mt 27,39,40; l'accusa ritorna sulla bocca di chi maledice Gesù in croce, invitandolo a discendervi, per manifestare la potenza di cui si era vantato, affermando di distruggere e ricostruire in tre giorni il Tempio. In Mc 13,1; Mt 24,1-2; Lc 20,5-7, Gesù si limita a prevedere l'imminente distruzione del Tempio, senza attribuirselo. Dal poco coerente intrecciarsi di questi passi, risulta comunque del tutto evidente la tensione 'rivale' tra pretesa messianica di Gesù e Tempio/Legge come luogo teofanico.

⁷ Cfr. Gv 2,19-22, in part. 19: «Distruggete questo Tempio (λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον) e in tre giorni lo farò risorgere (ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν)». Cfr. lo stesso 1,14: «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare (ἐσκήνωσεν) in mezzo a noi», dove il verbo fa riferimento alla tenda (σκηνή), al tabernacolo dell'arca, ove Dio si rende presente: cfr. Esodo 25,8-9; 40,34-35, sec. LXX. Cfr. Atti 7,44.

carismatico di Cristo, di cui in Spirito i credenti partecipano, al Tempio (e questo prima della sua distruzione!). Se, alla morte di Gesù sulla croce, il velo si squarcia, questo significa che la presenza di Dio è migrata nel corpo morto dell'Empio; Dio ha sostituito il suo Tempio con Cristo, *nuovo*, apocalittico, escatologico «Tempio non fatto da mani d'uomo (ἁχειροποίητος)» (Mc 14,58), che *Il vangelo di Giovanni* identifica ormai con il Logos divino e creatore, che l'*Epistola agli Ebrei* sottoporrà a un vertiginoso approfondimento celeste.

2. Gesù atopico ed estaticità del topos evangelico

Si potrebbe pertanto affermare che l'autentico *topos* cristiano sia quello assolutamente paradossale e atopico del corpo risorto di Cristo, nel quale la potenza dello Spirito di Dio (nelle cristologie 'basse' sinottiche e paolina) o quella divina del Logos Unigenito diventano definitivamente presenti. Eppure, la stessa fede paradossale nella resurrezione di Cristo si dispiega soltanto vedendo il Risorto passare attraverso l'esperienza *dislocativa* dell'ascensione, del sottrarsi alla presa dei credenti: la presenza del Cristo spirituale è quella dell'inafferrabile Trapassante, come testimonia il giovanneo «Noli me tenere/tangere (μή μου ἅπτου)» (Gv 20,17) o l'indicare come luogo inabitabile della sequela e dell'intimità dell'amore del Figlio la dislocazione ultima della morte.⁸ Così, all'inizio degli *Atti*, seguendo l'ascensione di Cristo (sollevato/tolto) in cielo, prima di essere riportati dagli angeli a evangelizzare nel mondo, gli apostoli sono sospesi in un'assoluta *translatio*. Essi «sono fuori di loro», guardando inebetiti lo spazio vuoto del cielo:⁹

Fu elevato in alto sotto i loro occhi e una nube lo sottrasse al loro sguardo (ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν). E poiché stavano fissando il cielo mentre egli se ne andava, ecco due uomini in bianche vesti si presentarono a loro e dissero: «Uomini di Galilea, perché state guardando il cielo? (τί ἐστήκατε ἐμβλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν;)».¹⁰

Il «cielo» ormai vuoto (comunque apocalitticamente del tutto trascorso come luogo cosmologico) diviene il luogo paradossale dell'evento avve-

⁸ Cfr. Gv 21,19-22.

⁹ Si veda, ad esempio, la meravigliosa raffigurazione dell'Ascensione nell'altare ligneo di Maria di Veit Stoss nella Bazylika Mariacka (Marienkirche) di Cracovia, ove Maria e gli apostoli contemplano estatici un cielo vuoto. Significativamente, P. P. PASOLINI, *Sopralluoghi in Palestina* (1963), conclude il film indicando proprio nel *luogo* dell'Ascensione, del sottrarsi di Cristo dal mondo, dalla visione e dalla presa dei suoi, l'unico luogo paradossalmente 'appropriato' alla sua attesa – altrove delusa – nei confronti della 'terra santa'.

¹⁰ *Atti* 1,9-11.

niente, della sospensione di qualsiasi collocazione: il luogo del Risorto è il tempo imprevedibile dell'irruzione di un altrove che è, appunto, apocalitticamente fuoriluogo, fuoritempo, controtempo. In questo senso il luogo di Cristo diviene l'assolutamente *novum*, del quale non si può avere alcuna topologia. Eppure, proprio l'ascensione, il passare in altro luogo di Cristo, è la metafora, l'invio che apre lo spazio dislocato, il luogo *peregrino* della chiesa. È nella sospensione, nell'attesa, nel rinvio ulteriormente atopico dell'ultima parousia che la chiesa «nel frattempo» (*zwischen den Zeiten*) prende luogo nel mondo. Inevitabilmente, le tradizioni cristiane successive (in tutte le loro trasformazioni e differenze, anche radicali) non potranno non tendere a preservare storicamente, se non una prospettiva estatico/escatologica di assoluta *atopia*, quanto meno una prospettiva di irriducibile *metatopia* – malgrado, eppure attraverso la propulsiva potenza 'mondializzante' del cristianesimo, espugnativo di *loci/loca* e *spatia* storici e cosmici. Questo significa dover interpretare il cristianesimo come fenomeno storico eminentemente *traslativo*, in quanto esso diviene come attraversamento inesausto di *topoi, loca* (geografici) e *loci*, al punto da darsi come paradossale superamento (la secolarizzazione come sua messa fuori luogo nel tempo/mondo) del suo stesso spazio rivelativo, sacramentale, sacrale, come *peregrinatio* verso il *topos* dell'altrove, temporalmente estatico. Come le evangeliche botti vecchie¹¹ (cfr. *Mt* 9,17), il *locus* cristiano pare sempre chiamato a divenire, attraverso le sue tante metamorfosi, perennemente improprio, *fuori luogo*, incapace di contenere il vino dell'evento salvifico, vino che fa esplodere qualsiasi illusione di definitiva collocazione sacrale, religiosa, persino ontologica. Sospesa «nel frattempo» tra lo spazio del mondo e quello della trascendenza assoluta del Regno di Dio, la chiesa non potrà che essere *peregrina*, anfibia, trapassante (nel suo stesso storico adattarsi e perverso compiacersi dei luoghi del mondo).

Il trapassare del Risorto, d'altra parte, è in piena risonanza con l'atopia estatica del Gesù storico, sul quale tipologicamente vengono proiettate le grandi figure itineranti dell'Israele pellegrino nel deserto e della storia sacra, da Mosè a Elia, dal Servo sofferente del Deutero-*Isaia* a Giona e allo stesso Adamo. Si pensi al battesimo di Gesù descritto in *Marco* 1,9-11, immediatamente seguito dall'episodio della tentazione diabolica nel deserto in 1,12-13: la prima scena descrive l'aprirsi dei cieli, lo sfondamento dello spazio fisico, il venire di Dio come Padre che costituisce il proprio Figlio teofanico, quindi la messianica 'ossessione' di Gesù da parte dello Spirito

¹¹ Cfr. *Mt* 9,17: «Né si mette vino nuovo in otri vecchi, altrimenti si rompono gli otri e il vino si versa e gli otri vanno perduti. Ma si versa vino nuovo in otri nuovi, e così l'uno e gli altri si conservano».

di Dio (tramite il Battista al Giordano,¹² vero e proprio luogo della teofania, porta del cielo, ove lo Spirito di Elia rapito in cielo passa ad Eliseo).¹³ La seconda prolunga la prima in una paradossale, improvvisa estasi paradisiaca nel luogo atipico, assolutamente aperto/indeterminato del deserto, ove l'identità di Gesù diviene attraverso sospensione, in/decisione, rivelazione teofanica: «E subito lo Spirito lo spinse violentemente nel deserto (καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον)» (1,12). Con una straordinaria concentrazione tipologica, in due brevissimi versetti, *Marco* presenta il Messia crocifisso come ricapitolazione vertiginosa dell'intera storia estatica di Israele:¹⁴ Gesù è il nuovo Mosè (ai quarant'anni dell'esodo corrispondono i quaranta giorni della tentazione),¹⁵ nuovo Elia (che nel suo Spirito ripercorre il percorso inverso del profeta, che dal deserto, ove per quaranta giorni era stato nutrito dagli angeli, giunge alla teofania sull'Oreb, infine per ascendere in cielo al Giordano)¹⁶ e nuovo Adamo, capace però di resistere alla tentazione di Satana: grazie all'umile obbedienza di Gesù al Padre, il non-luogo del deserto si rivela paradossale, miracoloso giardino edenico, ove le bestie feroci tornano ad essere mansuete e il nuovo uomo a immagine di Dio, il suo Figlio prediletto si nutre grazie agli angeli "alberi".¹⁷ Con Gesù *anomos/atopos*, la profezia di *Isaia* e di *Ezechiele* si compie:¹⁸ la teofania, l'intimità edenica tra Dio e l'uomo a immagine, torna dal Tempio al deserto di Mosè e dei profeti, non-luogo che rinvia a un'alterità assoluta di tipo escatologico (il vero luogo è il Regno che viene, il Regno della potenza di Dio e dei risorti), piuttosto che topologico (una trascendenza ontologica, metaterrena).

¹² «In quei giorni Gesù venne da Nàzaret di Galilea e fu battezzato nel Giordano da Giovanni. E, uscendo dall'acqua, vide aprirsi i cieli e lo Spirito discendere su di lui come una colomba. E si sentì una voce dal cielo: "Tu sei il Figlio mio prediletto, in te mi sono compiaciuto"» (*Mc* 1,9-11).

¹³ Cfr. *2Re* 2,9-15.

¹⁴ «Subito dopo lo Spirito lo sospinse nel deserto e vi rimase quaranta giorni, tentato da Satana; stava con le fiere e gli angeli lo servivano» (*Mc* 1,12-13).

¹⁵ Cfr. *Esodo* 16,35; *Numeri* 14,33-34; 32,13; *Deut* 8,2-4; 29,4.

¹⁶ Cfr. *1Re* 19,4-13.

¹⁷ Sulla complessa simbologia della tentazione del deserto e per alcune indicazioni bibliografiche, rimando a G. LETTIERI, *L'ultimo nel primo. L'uomo ad immagine e somiglianza nella tradizione cristiana primitiva e patristica*, in A. Melloni e R. Saccenti (edd.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity. Proceedings of the Colloquium at Bologna and Rossena (July 2009) in Honour of Pier Cesare Bori*, Münster, Lit Verlag, 2010, 127-215, in part. 128-133.

¹⁸ Cfr. *Isaia* 51,3: «Davvero il Signore ha pietà di Sion, ha pietà di tutte le sue rovine, rende il suo deserto come l'Eden, la sua steppa come il paradiso del Signore»; cfr. 35,1-10; ed *Ezech* 36,34-35: «Quella terra desolata, che agli occhi di ogni viandante appariva un deserto [...] è diventata ora come il giardino dell'Eden».

Se quindi un frammento del giudeocristiano *Vangelo degli ebrei* indica Gesù come il luogo/*requies* ove finalmente lo Spirito-Madre può riposare,¹⁹ comunque l'essere al mondo di Gesù appare come essere sempre estatico, fuori-luogo, fuoriuscito, esposto, nello spazio invisibile e disprezzabile dei margini. La sua stessa famiglia lo insegue come un forsennato, un esaltato uscito di senno: «I suoi uscirono per prenderlo. Infatti dicevano che era fuori di sé (ἐξέστη, *in furorem versus est*)» (Mc 3,20). Come non ricordare la confessione apocalittica di radicale *atopia* affermata da Gesù in Mt 8,20: «Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo?»

La dimensione estatica dell'esistenza è certo caratterizzata dall'adozione di una vita itinerante, di attraversamento, alla ricerca inesausta dei margini della realtà sociale e antropologica²⁰ (esistenza che le comunità estatiche montaniste cercheranno di riattivare, contro il farsi mondo della chiesa, nella seconda metà del II secolo). Comunque, quest'estaticità socio-antropologica si approfondisce nella ricerca contestativa, apocalittica, del margine come punto estremo d'incrinatura, come luogo critico di fissione del proprio sistema religioso e sociale di appartenenza: il regno pare avvenire sempre centrifugamente, presso gli empi, gli ultimi, gli estremi, gli impuri, i pagani persino. O, meno scandalosamente, presso le folle di disperati e indigenti. Dopo la morte del Battista, Gesù si nasconde «in disparte in un luogo deserto (εἰς ἔρημον τόπον κατ'ἰδίαν, *in locum desertum seorsum*)» (Mt 14,13), dal quale, però, lo fa fuoriuscire la sua carità nei confronti della povera gente affamata (per la quale moltiplica pani e pesci), che l'ha seguito in quell'estremità di spazio e di tempo: come sottolineano i discepoli, «il luogo è deserto ed è ormai tardi (ἔρημος ἐστὶν ὁ τόπος καὶ ἡ ὥρα ἤδη παρήλθεν)» (Mt 14,15). Anche in Mc 6,31-45, la prima moltiplicazione dei pani avviene fuoriuscendo per carità dalla fuoriuscita, cui Gesù aveva chiamato i discepoli: «Venite in disparte (κατ'ἰδίαν), in un luogo solitario (εἰς ἔρημον τόπον) e riposa-

¹⁹ «Porro in evangelio, cuius supra fecimus mentionem, haec scripta reperimus: Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus Sancti, et requievit super eum, et dixit illi: "Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum"» (frammento dal *Vangelo secondo gli ebrei*, in GIROLAMO, *Commentarii in Isaiam* IV,11,1-2).

²⁰ Della ormai imponente letteratura sulla comunità itinerante dei discepoli di Gesù e sul suo «Wanderradikalismus» teologico, mi limito a segnalare di G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1979, tr. it. *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Genova, Marietti, 1987, in part. il cap. «Radicalismo itinerante. Aspetti sociologico-letterari della tradizione delle parole di Gesù nel cristianesimo primitivo», 73-94; cfr. inoltre il notevole libro di M. PESCE e A. DESTRO, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Milano, Mondadori, 2008, in part. 42-58. Come non ricordare, comunque, il forsennato, inquietante vagare di Gesù in P. P. PASOLINI, *Il vangelo secondo Matteo* (1964)?

tevi un po' (ἀναπαύσασθε ὀλίγον)» (Mc 6,31); ma si conclude con una vera e propria fuga. Così in Gv 6,15, appunto dopo il successo clamoroso (che, seppure esemplato sul miracolo di Eliseo, pare testimoniare un fatto storico) della moltiplicazione dei pani, Gesù si mette frettolosamente fuori gioco, fuoriesce dalla scena: sottraendosi al popolo che lo vuole fare re, probabilmente riconoscendogli la regalità messianica, Gesù si ritira solitario su un monte (6,15). Così in Lc, l'urgenza di predicare il Regno lo rende evasivo rispetto alla folla che vuole trattenerlo, ma per dislocarsi presso altre folle alle quali predicare l'assoluta atopicità avveniente.²¹ Questa irrefrenabile fuoriuscita da qualsiasi luogo (il pendolare dalle folle verso il luogo solitario, quindi dall'eremo verso le folle, per ritirarsi ancora) è mirabilmente sintetizzata da Mc: «Se ne stava fuori in luoghi deserti (ἀλλ' ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν) e venivano a lui da ogni parte» (1,45). Se la preghiera, l'intimità con il Padre impongono fuoriuscita dai luoghi, interiorizzazione, separazione, d'altra parte la preghiera stessa pare spingere a fuoriuscire da sé presso le folle, fuoriuscendo con loro verso il regno, rispetto al quale il Gesù sinottico non richiede alcun riconoscimento della propria identità, del proprio ruolo personale. La stessa attività taumaturgica di Gesù – predominante in Marco, come è noto – è attività di forzatura del chiuso, di liberazione dal ghetto dell'impuro, del reietto dalla Legge, di vera e propria dischiusura dell'altro, chiamato all'aperto, al di fuori del proprio ruolo religioso, sociale, etico, psicologico. Gesù forza, è fuori-luogo (dove non dovrebbe essere) per far fuoriuscire dal luogo (da dove la società religiosa vuole che il 'captivus' sia); liberatore comunque atopico, evasivo, nell'imporre ai demonii scacciati di non rivelare la sua identità di Figlio di Dio.²²

Insomma, lo spazio evangelico è davvero un τόπος ἄτοπος, paradossale luogo estatico, darsi di un'eccedenza irriducibile. Al punto che il *luogo di Gesù* pare essere quello pericoloso e inquietante del contatto con il κοινός (tornerò su questo termine-chiave del NT), con il comune/impuro/contaminante, quindi quello dell'intervallo, del margine (ancora intragiudaico!) nel quale si toccano e si contaminano puro e impuro, santo e profano, religioso ed empio, alto e basso, vita e morte, salvezza e peccato, eletto e reietto. Un modo di *ex-sistere* apocalittico, nel quale il vivere escatologicamente di Dono significa vivere *tra i tempi e tra i luoghi*, ove nessuna sicurezza, purezza, identità risulta appropriabile, ma tutto è esposto all'avvento ato-

²¹ «Uscì e si recò in un luogo deserto (ἐπορεύθη εἰς ἔρημον τόπον). Ma le folle lo cercavano, lo raggiunsero e volevano trattenerlo, perché non andasse via da loro (μὴ πορεύεσθαι ἀπ' αὐτῶν). Egli però disse: «Bisogna che io annunzi il regno di Dio anche alle altre città; per questo sono stato mandato»» (Lc 4,42-43).

²² Cfr. Mc 3,11-12; Lc 4,41.

pico, irriducibilmente escatologico del Dono. Al punto che la nozione cristiana di *topos*, nelle sue molteplici varianti, tende inesorabilmente verso «τὸ ἄτοπον», termine nel quale il miracoloso, lo straordinario, l'innaturale, quindi l'imprevisto o il gratuito, si confondono pericolosamente con l'assurdo, l'insensato, l'idiota, il mostruoso, persino il malvagio.²³ A immagine del porta-Parola di quel Dio *atopos* – che «è benevolo verso gli ingrati e i malvagi (αὐτὸς χρηστός ἐστὶν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς)» (Lc 6,36) – espulso dal *Topos-Tempio/Legge*, dal sistema religioso giudaico, come forsenato eversore della Legge e del Santo.

3. Luogo comune: dissacrazione del Topos e disseminazione dello Spirito negli Atti degli apostoli

Abbiamo già accennato, sopra, all'immensa questione dell'interpretazione delle contraddittorie affermazioni evangeliche sulle parole di Gesù relative alla (propria?) distruzione del Tempio, il *Topos Santo* di Dio, che d'altra parte il Gesù storico continua a definire «casa di Dio»,²⁴ nella quale si reca a pregare e a insegnare e che intende purificare.²⁵ Certo, dopo la morte e la proclamata resurrezione di Gesù, quindi la sua ascensione al cielo, la comunità apostolica di Gerusalemme continua a recarsi a pregare nel Tempio,²⁶ dove con piuttosto scarso e contrastato successo predica la messianicità di Gesù risorto (forse attendendone la seconda parousia proprio nel cuore della religiosità giudaica); atteggiamento che pare difficilmente compatibile con una netta posizione antitemplare di Gesù, che pure intorno al Tempio qualcosa di scandaloso o comunque sentito come eversivo dal sinedrio doveva avere detto (comunque di neotemplare o persino di metatemplare, più che di antitemplare). Non è un caso, allora, che la prima grande frattura interna alla comunità gesuana avvenga proprio in relazione al Tempio, come ci testimonia – malgrado il suo irenismo teologico – Luca negli *Atti*,

²³ In Lc 23,42, il malfattore convertito afferma di Gesù in croce: «Costui non ha fatto nulla di male (οὐδὲν ἄτοπον ἐπραξεν)»; in 2Tess 3,2, «οἱ ἄτοποι» sono i malvagi. In *Atti* 28,3-6, ove si narra di Paolo morso da una vipera a Malta, l'espressione «μηδὲν ἄτοπον» (28,6), tradotto dalla *Vulgata* con «nihil mali», è traducibile con «nulla di straordinario», come se nulla fosse: miracolosamente, il male diventa ordinario.

²⁴ Cfr. *Mc* 2,26; *Mt* 12,4; *Lc* 6,4; *Gv* 2,16-17.

²⁵ Sulla purificazione del Tempio, cfr. *Mc* 11,15-17; *Mt* 21,12-13; *Lc* 19,45-46; *Gv* 2,13-22. Comunque, in *Gv*, l'episodio, spostato all'inizio dell'attività missionaria di Gesù inaugurata proprio a Gerusalemme, assume una centralità teologica potentissima: è immediatamente tematizzata la *retractatio* della mediazione del Tempio in Cristo-Agnello di Dio, unica vittima sacrificale, unico mediatore, unico Tempio; cfr. *Ebrei*.

²⁶ Cfr. *Atti* 2,4 e 6; 3,1-10; 21,23-26; 4,1-21.

subito dopo avere descritto, in 6,1-7, il polemico ‘dividersi’ della comunità in due *luoghi* identitari, quello di stretta osservanza tradizionale dei «dodici apostoli» e quello più aperto, di giudei ellenizzati o ‘ellenisti’, guidato dai «sette diaconi» e in particolare da Stefano, che pure Luca si affretta a dichiarare concorde con e subordinato all’autorità degli apostoli. La notazione è capitale, perché attesta l’aver luogo di una scissione evidentemente aspra relativamente alla definizione della comunità gesuana, quindi del suo rapporto con la tradizione giudaica e con le sue autorità religiose. Si avvia, precocemente, una battaglia identitaria che, avviata dalla predicazione e dall’uccisione di Stefano, troverà in Paolo il suo *exitus* definitivo. Quello che colpisce è che Stefano viene denunciato e arrestato con la stessa accusa rivolta a Gesù da falsi testimoni in *Mc* e *Mt*:²⁷

Costui non cessa di proferire parole contro questo Luogo sacro (κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου) e contro la Legge. Lo abbiamo udito dichiarare che Gesù il Nazareno distruggerà questo luogo (καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον) e sovvertirà i costumi (ἀλλάξει τὰ ἔθη) tramandatici da Mosè (*Atti* 6,13-14).

Il centro del lungo discorso di Stefano, che precede la lapidazione, è in effetti una netta affermazione antitemplare: «Ma l’Altissimo non abita in costruzioni fatte da mani d’uomo (ἀλλ’ οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ)» (*Atti* 7,48). Affermando l’incompatibilità tra i giudei trasgressori della Legge e lo Spirito Santo (cfr. 7,51-53), potenza carismatica che apre a Stefano la visione del *collocarsi* del Figlio dell’uomo alla destra di Dio nei cieli (cfr. 7,55-56), Stefano viene ucciso dai custodi della tradizione giudaica, condividendo il destino dei profeti e del Giusto di Dio.

Accusa analoga a quella che porta Stefano al martirio è quella rivolta più avanti, negli *Atti*, contro Paolo, arrestato dopo una vera e propria sollevazione all’interno del Tempio (si legga il rovesciamento di prospettiva nel passo corrispondente delle giudeocristiane *Recognitiones* pseudoclementine, per le quali Paolo è quell’«homo inimicus» che provoca disordini gravissimi nel Tempio, cercando persino di uccidere Giacomo),²⁸ ove alcuni ebrei incominciano a gridare:

²⁷ Cfr. *supra*, nota 6.

²⁸ Cfr. PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I,70,1-71,4, ove significativamente l’irruzione improvvisa dell’*homo inimicus* impedisce l’imminente battesimo del Sommo Sacerdote e di tutto il popolo di Israele, ormai convertiti dagli apostoli (cfr. I,69,8-70,1); nel suo violento intervento, ambiguamente (come se la polemica giudeocristiana ne contraesse le due fasi storiche), Paolo rivela non soltanto il suo odio per Cristo, definito «magus», e per la comunità apostolica di Giacomo e Pietro, ma anche la sua profonda avversione nei confronti dei sacerdoti del Tempio (traccia della sua identità ambigua e dissacrante). La rissa sollevata da Paolo nel Tempio si prolunga, poi, nella sua missione a Damasco, dove è inviato dalle autorità del Tempio a perseguitare i cristiani; ovviamente, è del tutto taciuta la conversione di Paolo. Sull’*homo inimicus*, cfr., ancora, I,73,4.

Uomini di Israele, aiuto (βοηθεῖτε)! Questo è l'uomo che va insegnando a tutti e dovunque (πάντας πανταχῆ) contro il popolo, contro la Legge (κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου) e contro questo luogo (κατὰ τοῦ τόπου τούτου); ora ha introdotto persino dei Greci nel Tempio ("Ἕλληνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ ἱερόν) e ha profanato il Luogo santo (κεκοίνωκεν τὸν ἅγιον τόπον τούτου) (*Atti* 21,28).

L'appello conservatore all'identità religiosa e razziale («uomini di Israele!») è rivelativo: il Tempio è il luogo dell'identità teologico-politica, il cuore del meccanismo identitario sacrale, che costituisce la proprietà elettiva separata di Israele come popolo di Dio, fedele custode della sua Legge salvifica; il greco, lo straniero, l'impuro non può esservi ammesso, deve rimanere 'scomunicato', separato nella sua profanità. Al contrario, Gesù e i suoi discepoli sono sovversivi, ossessi (abitati dall'Altro, da Satana: cfr. *Mc* 3,22) e fuori-Legge come il loro maestro, perché collocano altrove la rivelazione, affermano l'ubiqua e libera azione di Dio, credono estatici nell'azione dello Spirito di Cristo, al di fuori dello spazio sacro tradizionale, del Tempio/Legge. Il Luogo è distrutto, se si confessa come Messia il maledetto dalla Legge, il Trapassato, pretendendo che lo Spirito nel quale è risorto sia la dislocazione escatologica della presenza di Dio. I nemici di Paolo 'vedono' la sua folle, *nova* (nuova e distruttiva) logica secolarizzante, la disseminazione inarrestabile dell'elezione e della santità, la corrosione (prima o poi) progressiva dell'identità religiosa, sino alla sua sparizione. Lo Spirito, proiettato al di fuori del Tempio e della Legge, non potrà che risolversi nel mondo, nel profano, nell'indistinto del πάντες πανταχῆ, formula perfetta di una logica della disseminazione del sacro nello Spirito e della conseguente sua secolarizzazione.

Questa comunione 'irreligiosa' dei luoghi – santo/profano, giudeo/pagano –, questa profanizzazione del santo e introduzione del profano/comune/impuro nel santo/eletto, si traduce in una dislocazione incontrollabile della presenza di Dio. Della massima importanza, in proposito, il verbo utilizzato da Luca: κοινοῦν (mettere in comune, comunicare, contaminare, violare), corrispondente all'aggettivo κοινός (comune, condiviso, pubblico, generale, universale, ordinario, popolare, volgare, contaminato, persino prostituito; ἡ κοινή è la prostituta). Evidente è la connessione massimamente atopica di questi termini con due termini-chiave per le origini e l'intera storia cristiana: il verbo κοινωνεῖν (comunicare, rendere partecipi, entrare in comunione) e il sostantivo κοινωνία (comunione, fratellanza, messa in comune, condivisione, elargizione). La comunione cristiana è, in tal senso, la disseminazione del Santo, il suo fuoriuscire dallo spazio separato, il suo generico comunicarsi, 'comunizzarsi', pullulare, contaminarsi nella condivisione fraterna.

Non a caso il termine κοινός ricorre in alcuni contesti rilevantissimi del

NT, rivelandosi davvero come *luogo comune* dei testi protocristiani, al punto da potere essere indicato come rivelativo *locus theologicus*.

(a) Si confronti Mc 7,2 e 15, ove, come polemicamente obiettato da scribi e farisei, si riferisce di alcuni discepoli di Gesù che prendono il pane «con mani impure (κοινῶς χερσίν)», senza cioè avere svolto le abluzioni prescritte. Gesù (o una tradizione comunitaria che con lui s'identifica) risponde con una delle più eversive affermazioni evangeliche:

Non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo (οὐδὲν ἔστιν ἕξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι); sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo (ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινῶντα τὸν ἄνθρωπον).²⁹

L'impuro non è mai esteriore, ma soltanto interiore, puro e impuro *si collocano* nell'interiorità della volontà. Risulta evidente il superamento secolarizzante di un complesso rilevante di norme legali, la restituzione di una serie di atti di culto religioso come del tutto indifferenti, l'affermazione di un principio davvero relativizzante, profanante, tendenzialmente *contaminante* l'intero sistema della Legge ebraica.

(b) Un'esplosiva affermazione paolina è il coerente punto di approdo del *logion* gesuano:

Io so, e ne sono persuaso (πέπεισμαι) nel Signore Gesù, che nulla è immondo in se stesso (οὐδὲν κοινὸν δι'ἑαυτοῦ - tr. *Vulg: nihil commune per se ipsum*); ma se uno ritiene qualcosa come immondo, per lui è immondo (εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν) (Rm 14,14).

La completa desacralizzazione del mondo degli oggetti/atti religiosi e lo svuotamento radicale della ritualità esteriore, quindi dell'intera legislazione sulla purità, corrispondono all'interiorizzazione completa della norma religiosa, dipendente dalla volontà del singolo fedele e dalla sua stessa capacità di carità (quindi di discrezione) nei confronti del prossimo. Il *luogo* del puro e dell'impuro è quindi nella volontà, non nelle cose e nelle norme sacre (dichiarate del tutto vane), che pretendono di definirne la qualità religiosa oggettiva. Santo e comune comunicano, il comune non è in sé immondo, ma relativo, semplicemente 'volgare', condiviso, aperto alla *responsabilità* della decisione interiore. La coscienza diviene il *luogo* del discernimento tra santo e immondo, tra presenza di Dio e sua negazione.

(c) Anche da un punto di vista sociologico, *il comune detta legge*, riscattato dalla condanna/estromissione impostagli dalla Legge. La celebre te-

²⁹ Mc 7,15. Cfr. Mt 25,28.

stimonianza degli *Atti* sulle origini ‘comunistiche’ della comunità di Gerusalemme ruota, inevitabilmente, sull’aggettivo κοινός:

Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme (ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό - tr. *Vulg.*: *erant pariter*) e avevano tutte le cose in comune (εἶχον ἅπαντα κοινά). Chi aveva proprietà o sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti (διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν), secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno tutti insieme concordemente frequentavano il Tempio (προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ) (*Atti* 2,44-46).

Seppure l’irenica prospettiva lucana vede in perfetta continuità la vita «in comune» della giudeocristiana comunità apostolica e la sua rinuncia a qualsiasi proprietà con la preghiera nel Tempio, comincia comunque a manifestarsi – se non ancora lo spostarsi del luogo ‘teofanico’ da quello del Luogo religioso istituzionale (comunque fondato sulla separazione e l’appropriazione sacrale) a quello della comunità carismatica – almeno un movimento di contaminazione tra esterno e interno. Lo Spirito, che dalla Pentecoste vivifica la comunità primitiva, ancora la spinge all’interno del Tempio, cerca di connettere nuova e antica presenza, ma è già *fuori* che lo Spirito realizza, atopicamente, la fraterna *communio* del regno che viene. Il rapporto con il pagano – prima con gli ambigui Ellenisti di Stefano, veri e propri giudei contaminati, poi con la comunità etno-giudaica di Paolo – non potrà che rompere questo difficile equilibrio, rivelando l’ubiquità dello Spirito come ormai ‘distruktivamente’ indipendente dal Tempio e dalla Legge. L’espropriazione comunitaria dei beni materiali prelude all’espropriazione comunitaria della proprietà elettiva, religiosa, sacrale: nello Spirito, l’elezione si dissemina, fuoriesce dal luogo identitario, avviene comunemente. L’identità, la proprietà, l’intera esistenza, insomma ὅλη ὕπαρξις è nel comune.³⁰

(d) Nel processo di definizione del nuovo luogo cristiano della presenza di Dio, quindi della natura pura/impura, giudaico/etnica della chiesa, episodio chiave degli *Atti* è quello della carismatica conversione di Pietro all’accettazione dell’ingresso dei pagani nella comunità, in occasione del battesimo del centurione Cornelio. Non soltanto l’intero capitolo 10 degli *Atti* è dedicato a questi eventi, ma Luca, in 11,4-17, li fa minuziosamente ricapitolare da Pietro, negli stessi termini, alla comunità di Gerusalemme, che, a detta dell’evangelista, accetta come volontà di Dio la novità eversiva di una comunità eletta «comune». L’episodio, ripetuto due volte negli identici

³⁰ Cfr. la ripresa del passo di *Atti* 2,44-45 in *Atti* 4,32-35; in part.: «La moltitudine di coloro che eran venuti alla fede aveva un cuore solo e un’anima sola (καρδία καὶ ψυχή μία) e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva (οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον), ma ogni cosa era fra loro comune (ἀλλ’ ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά)» (4,32). L’unica identità carismatica della comunità espropria ciò che ‘appartiene’, dividendo; l’unico cuore fa comunicare ogni identità.

termini, è quindi nodo strutturale nella stessa compromissoria, eppure fondante costruzione ecclesiologica di Luca, che cerca di far comunicare senza fratture comunità apostolica e comunità paolina. In effetti, sull'autorità fondativa del giudeocristiano Pietro, sostanzialmente subordinato alla linea moderata di Giacomo (cfr. *Gal* 2,9-16), Luca proietta la prospettiva paolina: ammettere nella comunità anche i pagani, senza imporre loro, visitati dallo Spirito, alcun vincolo legale. In particolare, il momento davvero apocalittico (rivelativo dell'irruzione di una novità assoluta) è per Pietro la visione in «estasi (ἔκστασις)» (10,10) di una tovaglia che discende dal cielo aperto fino a lui, colma di animali impuri, contaminanti la purezza del giudeo per la Legge:

Allora risuonò una voce che gli diceva: «Alzati, Pietro, uccidi e mangia! (ἀναστάς, Πέτρε, θῦσον καὶ φάγη)». Ma Pietro rispose: «No davvero, Signore, poiché io non ho mai mangiato nulla di profano e di immondo (μηδαμῶς, κύριε, ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον)». E la voce di nuovo a lui: «Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo più profano (ἂ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου)».³¹

La decisione divina è netta: un'intera economia di salvezza viene messa fuori gioco, svuotata, uccisa. La rivelazione estatica impone di uccidere l'impuro,³² di toglierlo interiorizzandolo, di assumere l'intera realtà secolare e umana come comune luogo della teofania. Dio ha reso puro il comune, quindi ha comunicato/disseminato il puro, il santo e l'eletto, ha dislocato la sua teofania nell'universalità 'indifferente' del mondo, togliendole qualsiasi separatezza esclusiva.

Voi sapete che non è lecito (ἀθέμιτον) per un Giudeo unirsi o incontrarsi con persone di altra razza (κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι); ma Dio mi ha mostrato che non si deve dire profano o immondo nessun uomo (μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον) (*Atti* 10,28).

I pagani non sono impuri, né i giudei santi/puri, ma tutti sono *comuni*, secolari e l'unica potenza di santificazione e purificazione è quella gratuita, inappropriabile dello Spirito. Lo Spirito di Cristo è «koinocratico», elegge l'universale, perché in lui si rivela che «Dio non fa preferenze di persone (οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός)» (*Atti* 10,34); affermazione di indubbia

³¹ *Atti* 10,13-15. Cfr. il testo corrispondente in *Atti* 11,8-9.

³² Sul permanere di un'accezione del tutto negativa del termine κοινός, come realtà immonda e impura da tenere separata dal santo, cfr. *Ap* 21,27: nulla di «coinquatum» entrerà nella Gerusalemme celeste; *Ebrei* 10,29: sarà annientato il membro della comunità che con il proprio peccato (postbattesimale) avrà profanato (κοινὸν ἡγασμένους) il sangue di Cristo e lo Spirito di grazia che ne promana.

origine paolina.³³ La Legge non può tenere al cospetto dell'espropriazione estatica dello Spirito; lo Spirito «uccide e mangia» la Legge e il Tempio che la custodisce come proprietà esclusiva di Israele. Così, è la pubblica discesa dello Spirito su Cornelio e i suoi che, rendendo stupefatti/estatici i credenti giudeocristiani, anticipa e determina la concessione ai pagani del battesimo da parte di Pietro.³⁴ La comunità protocristiana criptopaolina (appunto dietro il Pietro di *Luca* si scorge Paolo), proprio perché escatologica e carismatica, è proiettata al di fuori di sé, nasce come comunità estatica, *peregrina*, espropriata (il κοινὸν è la sua ὑπαρξις), atopica, costretta – malgrado le resistenze tradizionaliste – a inseguire lo Spirito nel suo irrefrenabile processo di disseminazione ubiqua della presenza di Dio.

4. La διόρθωσις della rivelazione: l'atopia della croce in Paolo

Bastano queste superficiali indicazioni per mostrare quale sia il debito contratto nei confronti di Paolo dagli *Atti*, opera comunque preziosissima per la sua documentazione sulle origini giudeocristiane e sugli stessi contrasti tra le diverse strategie missionarie delle origini. Non è qui però possibile approfondire la questione del *topos* in Paolo, perché, in effetti, essa si identifica con l'intera prospettiva teologica paolina. *Topos*, infatti, significa luogo del manifestarsi di Dio, del suo rendersi presente come potenza giustificante e redentiva. Questo significa che la distinzione/opposizione tra παλαιά e καινή διαθήκη, *testamentum vetus* e *testamentum novum* (cfr. *2Cor* 3,6-4,6) rivela i due fondamentali *topoi* rivelativi, le due catastasi che, differenziandosi diversamente dall'*auctoritas* della natura, determinano le due possibili *collocazioni* del popolo eletto nei confronti di Dio: ove il primo *topos* (Legge, γράμμα, *littera occidens*) è messo fuori luogo dal secondo *topos* (Grazia, πνεῦμα, *Spiritus vivificans*).³⁵ Il 'luogo' antico è tolto come «l'effi-

³³ «Tribolazione e angoscia per ogni uomo che opera il male, per il Giudeo prima e poi per il Greco; gloria invece, onore e pace per chi opera il bene, per il Giudeo prima e poi per il Greco, perché presso Dio non c'è parzialità (οὐ γὰρ ἐστὶν προσωπολημνία παρὰ τῷ θεῷ)» (*Rom* 2,9-11); cfr. *Ephes* 6,9 e *Col* 3,25.

³⁴ «Lo Spirito Santo scese (ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας) sopra tutti loro. [...] E i fedeli circoncisi, che erano venuti con Pietro, si meravigliavano (ἐξέστησαν) che anche sopra i pagani si effondesse il dono dello Spirito Santo. Li sentivano infatti parlare lingue e glorificare Dio. Allora Pietro disse: «Forse che si può proibire che siano battezzati con l'acqua questi che hanno ricevuto lo Spirito Santo al pari di noi?». E ordinò che fossero battezzati nel nome di Gesù Cristo» (*Atti* 10,44-48).

³⁵ «Nuova alleanza, non della lettera, ma dello Spirito (καινή διαθήκη, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος); perché la lettera uccide, lo Spirito dà vita (τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῶστικόν)» (*2Cor* 3,6).

mero (τὸ καταργούμενον)». ³⁶ Come si rilevava, il *Topos* rivelato di Dio è localmente disdetto per essere universalmente disseminato, persino attraverso una catastrofe apocalittica che sostituisce (temporaneamente, prima di riunire tutti gli uomini nell'elezione escatologica e nella resurrezione dei corpi) le genti (l'universalità) a Israele (la singolarità) come popolo eletto (cfr. *Rom* 9-11). La stessa celeberrima immagine dell'olivo dell'elezione, dell'albero dell'olio/crisma degli eletti, è rivelativa di questa sostituzione dei *topoi*: mentre i rami di Israele, 'naturalmente' e sin dall'origine connessi all'albero dell'elezione, sono misteriosamente tagliati dalla fede in Cristo, quindi dislocati in una tragica e innaturale reiezione, così i pagani (i rami dell'oleastro) sono 'innaturalmente' innestati, connessi nell'elezione dalla quale erano esclusi, venendo dalla grazia indebita di Dio dislocati nel corpo stesso di Cristo-Ulivo. Apocalitticamente, Dio rovescia l'ordine della sua stessa creazione, pervertita dal male: il morto prende il posto del vivo e il vivo prende il posto del morto; la Legge è rivelata come maledizione di morte, alleanza e gloria effimera, elezione sconfessata; lo Spirito, al contrario, si manifesta *fuori luogo*, nello spazio empio e contaminante della reiezione, ove il Messia maledetto risorge come potenza di introduzione nel mistero d'amore universale di Dio.

Diventa allora evidente dove Antica e Nuova Alleanza si tocchino e divergano antiteticamente: sul legno della croce, che l'immagine dell'olivo cristologico richiama. Come si è già detto (cfr. capitolo 1), sul legno apocalittico Dio fa morire la Legge, disdice la *littera occidens* che uccide come maledetto Gesù, Messia fuori-Legge, che nella resurrezione Dio rivela come colui che è il suo stesso *Spiritus vivificans*. Proprio perché l'unico autentico *Topos*, il Luogo della presenza vivificante di Dio, è lo Spirito ora mediato dal Risorto, i credenti in Gesù non hanno più Tempio, perché il Tempio diviene immanente in loro, nel loro stesso corpo mortale, come Spirito vivificante, cioè come presenza carismatica ed escatologicamente immortalizzante di Cristo (cfr. *1Cor* 15,45-49):

Non sapete che siete tempio di Dio (ναὸς θεοῦ ἐστε) e che lo Spirito di Dio abita in voi (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν);? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché santo è il tempio di Dio (ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιος ἐστίν), che siete voi (οἵτινές ἐστε ὑμεῖς) [...] O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio, e che non appartenete a voi stessi? Infatti siete stati comprati a caro prezzo. Glorificate dunque Dio nel vostro corpo! ³⁷

³⁶ *2Cor* 3,11 e 13; cfr. 3,7 e *Ebrei* 8,13: «Dicendo però [alleanza] nuova (καινή), Dio ha dichiarato antiquata la prima (πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην); ora, ciò che diventa antico e invecchia (τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον) è prossimo a sparire (ἐγγὺς ἀφανισμού)».

³⁷ *1Corinzi* 3,16-17 e 6,19-20. «Noi siamo infatti il tempio del Dio vivente» (*2Cor* 6,16). Sul-

La paradossale collocazione dello Spirito «celeste (ἐπουράνιος)» di Cristo nei corpi naturalmente mortali e peccaminosi, terreni (χοϊκοί) degli uomini (cfr. *1Cor* 15,47-49) ubbidisce a una logica che potremmo definire catastrofica, di rovesciamento delle gerarchie razziali-elettive, mondane, culturali, sociali³⁸ e degli stessi luoghi ontologici, come prova la dialettica davvero nichilista proposta in *1Cor* 1,17-31 (al punto che sarebbe possibile ricostruire filologicamente la dipendenza nietzscheana da questo passo/movimento dialettico paolino). Come la presenza di Dio passa dal Luogo separato del Sancta sanctorum in corpi, in carne impura di giudei e persino di pagani, santificandola, così Dio innalza ciò che è in basso, unendolo al suo Spirito, dona un essere assolutamente 'innaturale', carismatico al nulla, mentre rende effimero e vuoto (ancora il verbo καταργεῖν) ciò che pare dotato di nobiltà, forza, valore: annienta tutti gli esseri che pretendono di avere realtà propria.

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 e ciò che è nulla (ἐξελέξατο ὁ θεός τὰ μὴ ὄντα) per annullare le cose che sono (ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ), perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio (*1Cor* 1,27-29).

Il motore di questa catastrofe è, evidentemente, «la follia del kerygma (ἡ μωρία τοῦ κηρύγματος)» (*1Cor* 1,21), l'atopia rivelata da «la croce di Cristo (ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ)» (1,17), «scandalo (σκάνδαλον)» (1,23), cioè assoluta eccezione, atopia per gli stessi giudei. La natura ontologicamente paradossale e *traslativa* della rivelazione salvifica di Dio in Cristo domina lo stesso inno cristologico dell'*Epistola ai Filippesi*,³⁹ che, piuttosto che presupporre lo spogliarsi della divinità preesistente da parte di Cristo (mai attestata altrove in Paolo), parrebbe suggerire l'adozione di una cristologia anti-adamitica.⁴⁰ Paolo vi contrappone (a) la dimensione di Cristo uomo-ad-immagine di

lo Spirito come costruttore della comunità come tempio carismatico di Dio fondato in Cristo, cfr. anche *Efesini* 2,19-22: «Così voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù. In lui ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito». Cfr. in tal senso anche *1Pietro* 2,4-10.

³⁸ La catastrofe alto-basso governa il sublime *Magnificat* di *Lc* 1,46-56, in part. 51-53; cfr., ovviamente, *Lc* 6,20-26.

³⁹ Sul tormentato dibattito sulla (misteriosissima!) origine prepaolina dell'inno, considero probante a favore dell'autenticità paolina il contributo di E. LUPIERI, *La morte di croce. Contributi per un'analisi di Filippesi 2,6-11*, in «RivBibl», 27, 1979, 271-311.

⁴⁰ Cfr. *Rom* 5,12-21; *1Cor* 15,42-57. Cfr. G. LETTIERI, *L'ultimo nel primo* cit. 141-153; K.-J. KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München, Piper, 1990,

Dio grazie allo Spirito, «nuovo Adamo» (dopo il battesimo?) «divino» (che aveva avuto in dono di «essere ugualmente a Dio (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ)»: (b) a quella di Gesù umiliato e crocifisso, «divenuto a somiglianza degli uomini (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος)» (*Phil* 2,7) bassamente comune, anzi deforme e maledetto come il servo sofferente del Deutero-*Isaia*. Catastrofica è l'opposizione tra «forma di Dio (μορφή θεοῦ)» e «forma di servo (μορφή δούλου)» (2,6-7): un rovesciamento ontologico-rivelativo conduce il Cristo carismatico alla *kenosis* – «ma spogliò se stesso (ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν)» – e all'autoumiliazione – «umiliò se stesso (ἐταπεινώσεν ἑαυτόν)» (2,7-8) – con la quale egli è «divenuto ubbidiente (ὑπήκοος) fino alla morte e alla morte di croce» (8), a differenza del «primo Adamo». Si confronti *Rom* 5,19, ove alla «disobbedienza (παρακοή)» corruttiva di questo è contrapposta la «obbedienza (ὑπακοή)» redentiva di quello. Ma Dio nasconde nel luogo inabitabile dell'umiliazione e del nulla la potenza della redenzione, sicché il Nome concesso al risorto esaltato nello Spirito indica il nascondersi della Gloria di Dio nell'assoluta atopia della morte (cfr. 2,9-11).

L'elezione gesuana de «l'ultimo posto (τὸ ἔσχατον τόπος)»⁴¹ è qui assunta come motore del mistero cristologico, quindi della logica elettivo-redentiva di Dio: Dio sceglie il nulla della morte, ove nasconde l'assoluta atopicità (il tutto che è nulla) del dono, della grazia paradossale che tocca gli ultimi e gli indegni, «facendoli avanzare», esaltandoli. La logica della donazione gesuana era, infatti, quella idiota, razionalmente incomprensibile del gratuito, del beato 'spreco', rispetto al quale folle e *fuori-luogo* risulta comunque l'investimento escatologico, nella speranza del regno dei 'perdenti/risorti' che viene: «Quando offri un banchetto, invita poveri, storpi, zoppi, ciechi; e sarai beato perché non hanno da ricambiarti (μακάριος ἔσῃ, ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναι). Riceverai infatti la tua ricompensa (ἀνταποδοθήσεται) alla resurrezione dei giusti» (*Lc* 14,13-14).

Come prolungando il movimento kenotico-donativo gesuano, *spiazzano* alcune 'ultime' espressioni di Paolo, ancora nell'*Epistola ai Filippesi*. In *Phil* 3,1-21, Paolo descrive la sua esistenziale conversione operata da Dio, che l'ha fatto morire alla Legge e alla sua propria eccellenza carnale all'in-

tr. it. *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo*, Brescia, Queriniana Edizioni, 1996, 323-356; in particolare, sull'antitesi Gesù-Adamo, cfr. 334-337; J. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh, Eerdmans Pub Co, 1998, tr. it. *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia, Paideia, 1999, 289-296; e 101-122, part. 119-121, il cap. «Adamo» (e la relativa discussione storiografica), ove è proposta l'interpretazione adamitica di *Rm* 7,1-7.

⁴¹ «Quando sei invitato, va' a metterti all'ultimo posto (εἰς τὸν ἔσχατον τόπον), perché quando viene colui che ti ha invitato ti dica: "Amico, vieni più avanti!" Allora ne avrai onore davanti a tutti i commensali. Perché chiunque si esalta sarà umiliato, e chi si umilia sarà esaltato» (*Lc* 14,10-11).

terno della tradizione di Israele (cfr. 3-8) – ormai considerate come «*stercora*/σκύβαλα» (8) –, facendolo rinascere nella grazia dello *Spiritus vivificans* di Cristo, conformandolo così alla sua morte e resurrezione (8-11). Ma la sua stessa partecipazione allo Spirito è restituita come irrefrenabile movimento di fuoriuscita escatologica, che proietta Paolo al di là di se stesso, al di fuori di qualsiasi sua *collocazione*: l'apostolo si descrive, allora, come incessantemente «proteso (ἐπεκτεινόμενος)», dimentico di tutto ciò che è stato, riconoscendo il suo non conoscere/possedere alcunché, per proiettarsi estaticamente nel *non ancora*, nello 'spazio' assolutamente atopico del futuro escatologico, in quell'ignoto «σκοπός» del dono ulteriore in Cristo, che illumina chi progredisce:

Non ho certo raggiunto la mèta, non sono arrivato alla perfezione; ma mi sforzo di correre per conquistarla (διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω), perché anch'io sono stato conquistato (κατελήμφθην) da Cristo Gesù. Fratelli, io non ritengo ancora di averla conquistata (κατειληφέναι). So soltanto questo: dimenticando ciò che mi sta alle spalle e proteso (ἐπεκτεινόμενος) verso ciò che mi sta dinanzi, corro verso la mèta (κατὰ σκοπὸν διώκω), al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù [...] Se in qualche cosa pensate diversamente, Dio vi illuminerà anche su questo. Intanto, dal punto a cui siamo arrivati, insieme procediamo [...] La nostra cittadinanza infatti è nei cieli (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει) e di là aspettiamo (ἀπεκδεχόμεθα) come salvatore il Signore Gesù Cristo, il quale trasfigurerà il nostro misero corpo (ὅς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν) per conformarlo al suo corpo glorioso (σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ), in virtù del potere che egli ha di sottomettere a sé tutte le cose (3,12-16 e 20-21).

Nella proiezione verso la trascendenza temporale dell'eschaton, ogni punto di approdo è punto di slancio ulteriore, ove il dinamismo è comunque acceso dal dono di Gesù che afferra Paolo, in sé restituito come misero corpo mortale, incapace di afferrare e di comprendere il fuoco del suo desiderio. L'unico autentico luogo di appartenenza è la «cittadinanza» celeste, la cui identità è postulata proprio perché soltanto escatologica e carismatica;⁴² essa non è uno stato, ma una «*conversatio*» (= tr. Vulgata), una condizione relazionale dipendente dal dono, oggetto di fede/promessa, sottratto quindi a qualsiasi possibilità di appropriazione o congettura. L'identità del soggetto carismatico è appunto dislocata, estatica, *attesa*, cioè portata fuori di sé e donata dal venire di Cristo che la tende, riconfigurandola. L'attesa escatologica diviene attesa di sé in sé per altro, corsa e dislocazione interiore, costituirsi della soggettività come tensione di fuoriuscita da sé

⁴² «Non abbiamo quaggiù una città stabile (μένουσιν πόλιν), ma andiamo in cerca di quella futura (ἀλλὰ τὴν μέλλουσιν ἐπιζητοῦμεν)» (Ebrei 13,14). L'*Epistola a Diogneto* e Agostino svilupperanno diversamente questo tema.

a partire dall'evento irruivo, passaggio gratuito dalla miseria di una carne mortale a una gloria indisponibile. L'unico luogo del soggetto è allora l'esteriorità della grazia, l'unica identità è quella promessa dalla croce e resurrezione di Gesù, che ha avuto da Dio il potere di convertire il nulla in vita e pienezza spirituale.

Ma proprio perché la soggettività estatica è costituita e protesa dal dono, paradossalmente non può che essere ulteriormente dislocata rispetto allo stesso irrefrenabile desiderio di proiezione nella trascendenza. L'essere afferrato da Cristo, il desiderio mistico di morire per vivere in lui, in *Fil* 1,10-26 è contrapposto al dovere di rimanere nella carne per continuare a servire i fratelli; il «non so cosa debba scegliere (τί αἰρήσομαι οὐ γνωρίζω)» (22) colloca Paolo nella fuoriuscita dalla sua stessa proiezione mistica. Il dono *simul* lo strappa da sé e lo riporta alla carne, così come, in *2Cor* 12,1-10, lo stesso transitorio *raptus* «al terzo cielo (ἕως τρίτου οὐρανοῦ)», identificato con il luogo misterioso de «il paradiso (ὁ παράδεισος)», sospende Paolo tra un'inindagabile identità mistica (l'aver udito gli «arcana verba (ἄρρητα ῥήματα)» celesti) del tutto atopica (non a caso espressa in terza persona!) e il suo essere da Dio stesso restituito come soggetto alla sua carne mortale, ferita dalla «spina (σκόλοψ)» (7) della tentazione e del peccato. Se quindi l'estasi mistica strappa Paolo forse al di fuori del corpo, egli non sa dire in quale dimensione lo collochi (non esiste anima o intelletto separato nell'antropologia paolina),⁴³ sicché la debolezza della carne rimane l'unico luogo identitario, all'interno del quale patire, nella sofferenza per il peccato, la gratuità della redenzione operata dalla «potenza di Cristo»: «Egli mi ha detto: "Ti basta la mia grazia; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella tua debolezza (ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται)"» (9). Si potrebbe persino azzardare che lo stesso luogo di rapimento mistico finisce per essere abbandonato alle spalle come «stercora/σπίβαλα», in quanto luogo di tentazione di appropriazione, di identità celeste. Se, al contrario, il luogo autentico paolino è quello della debolezza, i suoi brevissimi cenni sull'identità escatologica trasfigurata non possono che rimanere del tutto ottativi, sicché – sarebbe qui necessario ragionare sul grande libro di Schweitzer⁴⁴ – il mistico paolino è riassorbito unicamente in una dimensione sacramentale-carismatica *in via*, o proiettato come puro evento a venire nell'eschaton, non disponendo di una dimensione psicologica di tipo onto-

⁴³ «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 pronunziare» (*2Cor* 12,3-4).

⁴⁴ Cfr. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1930.

logico che possa garantire da sostrato di intime fruizioni. Il luogo mistico del soggetto escatologico è, allora, soltanto postulato, oggetto della prolessi amorosa dell'intimità con Cristo, che non dispone ancora di alcuna proprietà antropologica di configurazione. Sicché il mistico può essere pensato soltanto fuori luogo, come l'aver un *altro corpo*, cioè un'altra ignota identità come dono dello Spirito.

Diventa a questo punto comprensibile una straordinaria espressione paolina, esemplificativa della dimensione atopica del suo cristianesimo: «il luogo dell'idiota (ὁ τόπος τοῦ ἰδιώτου, *locus idiotae*)» (1Cor 14,16). All'interno della trattazione della gerarchia dei doni dello Spirito, in particolare della subordinazione al dono della profezia del dono delle lingue (cfr. 14,1-40), Paolo precisa come tutti i doni debbano comunque essere desiderati e accolti unicamente «per l'edificazione della comunità» (12). Il dono delle lingue, l'eccellenza del carisma, quello che diviene «il mio spirito (τὸ πνεῦμά μου)», è dichiarato vano se non è accompagnato dalla traduzione della «mia intelligenza (ὁ νοῦς μου)» (14-15), che si faccia carico di mediare l'esperienza spirituale all'«idiota», al non iniziato, che pure dev'essere accolto e perfezionato all'interno della comunità.⁴⁵ Ancora una volta, l'esaltata fruizione mistica, la proprietà carismatica è dichiarata fuori luogo, per accedere al *locus idiotae*, all'atopia di colui che deve essere amato e introdotto nella comunità degli eletti. Nell'intimità stessa dello Spirito è quindi radicato il movimento di contaminazione, di *comunicazione*, di accoglimento dell'escluso nell'intimità più profonda del *luogo mistico*, sicché il carisma è sempre estaticamente donativo, mai appropriabile. Ancora, il luogo dello Spirito, quindi l'autentico luogo cristiano, è il luogo comune, ὁ τόπος τοῦ ἰδιώτου, appunto.

4. In Spirito e Verità: la dislocazione sapienziale del kerygma carismatico in Giovanni e nelle lettere deutero-paoline

Un testo capitale per la storia della messa in questione cristiana del *topos* è, certamente, l'episodio dell'incontro di Gesù con la Samaritana in Gio-

⁴⁵ «Perciò chi parla con il dono delle lingue, preghi di poterle interpretare. Quando infatti prego con il dono delle lingue, il mio spirito prega, ma la mia intelligenza rimane senza frutto (ἄκαρπος). Che fare dunque? Pregherò con lo spirito (τῷ πνεύματι), ma pregherò anche con l'intelligenza (τῷ νοῖ); canterò con lo spirito, ma canterò anche con l'intelligenza. Altrimenti se tu benedici soltanto con lo spirito, chi occupa il posto dell'idiota (ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου) come potrebbe dire l'Amen al tuo ringraziamento, dal momento che non capisce quello che dici? Tu puoi fare un bel ringraziamento, ma l'altro non viene edificato. Grazie a Dio, io parlo con il dono delle lingue molto più di tutti voi; ma in assemblea preferisco dire cinque parole con la mia intelligenza per istruire anche gli altri, piuttosto che diecimila parole con il dono delle lingue» (1Cor 14,13-19).

vanni 4,4-42. All'interno di un evidente contesto di rivalità missionaria in Samaria (per altro attestatoci da *Atti* 8,1-25), disdicendo la pretesa profetica dell'illegittimo compagno (= falso profeta: Simon Mago?) dell'equivoca Samaritana (evidente immagine della terra di prostituzione), Gesù si presenta come il Cristo-Profeta, l'autentico Taheb atteso dai samaritani, anzi come lo stesso Nome divino di Dio (l'ἐγώ εἰμι di *Ex* 3,1): con una radicale e rivoluzionaria innovazione Giovanni definisce Cristo θεός, Dio, l'Unigenito preesistente e creativo (cfr. *Prologo*; *Gv* 20,28). In quanto «Io sono» divino di Dio (cfr. il *Prologo*), Cristo è proclamato l'unico autentico Τόπος di Dio, che vanifica le attese restaurative samaritane del Tempio sul Garizim, così come realizza (*post eventum*) le previsioni di distruzione/toglimento del Tempio di Gerusalemme nel proprio corpo morto e risorto. In notevole corrispondenza con il toglimento paolino del Tempio nell'interiorità dei credenti abitati dallo Spirito, Giovanni prospetta pertanto un'interiorizzazione carismatica del *luogo* teofanico, quindi un'invisibilizzazione e un toglimento logico del culto, quella «λογική λατρεία» che Paolo aveva proclamato in *Rom* 12,1:

Gli disse la donna: «Signore, vedo che tu sei un profeta. I nostri padri hanno adorato Dio sopra questo monte e voi dite che è Gerusalemme il luogo (ὁ τόπος) in cui bisogna adorare». Gesù le dice: «Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorarete quel che non conoscete, noi adoriamo quello che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. Ma è giunto il momento, ed è questo (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν), in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità (ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ); perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è Spirito (πνεῦμα ὁ θεός), e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità». Gli rispose la donna: «So che deve venire il Messia (cioè il Cristo): quando egli verrà, ci annunzierà ogni cosa». Le disse Gesù: «Sono io, che ti parlo (ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι)». (*Gv* 4,19-26).

Chiaramente, il τόπος disputato si identifica con l'elezione disputata. La risposta di Gesù è quindi, in parziale continuità con Paolo, un'affermazione dell'universalizzazione dell'elezione, pure necessariamente mediata dal Cristo/IoSono – autodefinitosi nel vangelo «Verità»⁴⁶ – e dal suo Spirito; non a caso, in 4,10, Gesù afferma che ancora la Samaritana non conosce né lui né il «Dono di Dio (ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ)», appunto «lo Spirito della Verità».⁴⁷ Rispetto a Paolo, risulta evidente la restituzione dell'evento redentivo (il dono dello Spirito) come apocalittica manifestazione di una co-

⁴⁶ Tra i tanti testi, mi limito a rimandare a *Gv* 14,6; 17,17; 18,37; cfr. 1,14 e 17.

⁴⁷ Cfr. *Gv* 14,17; 15,26; 16,13.

noscenza sapienziale ed elettiva, che seppure libera del tutto da luoghi materiali, ridentifica in un ambito universale, ma ristretto, la conoscenza del mistero salvifico (con evidenti tratti di apocalittico dualismo tra comunità dei predestinati alla luce e mondo prigioniero della tenebra). Il *topos* fisico si è volatilizzato (seppure permane in 4,22 un residuo topologico, nell'affermazione dell'identificazione giudaica e non samaritana dell'autentica rivelazione di Dio), eppure – rispetto all'esplosiva disseminazione e comunicazione storica di Paolo –, in Giovanni si introduce una forte ambiguità semantica, che favorirà enormemente il successivo processo di ellenizzazione delle categorie storico-economiche giudaiche in categorie ontologiche, intellettuali, persino platoniche. Lo Spirito diviene condivisione carismatica di una Verità sapienziale, che finirà per dislocare la teofania di Dio nell'intelligenza: il dappertutto, che consegue alla vanificazione dei *topoi* storico-religiosi ebraici, diverrà allora quello dell'essere interiore, immateriale, logico di Dio, tendendo a riconfigurare il fuori-luogo escatologico-carismatico in fuori-luogo ontoteologico, altrove dell'eccedenza metafisica, pure intimamente partecipata dagli eletti adoratori di Dio. Quest'ontologizzazione di Cristo e del suo Spirito produrrà, comunque, una singolare riduzione del dualismo giovanneo originario, tendenzialmente 'tolto' appunto nell'unitario *topos* ontologico della Verità universale,⁴⁸ seppure all'interno di una fondamentale tensione tra carisma e natura, *proprio* (gratuito, elettivo, rivelato) e *comune* (universale, ontologico, creato).

Un altro enigmatico brano giovanneo, destinato a diventare un testo chiave della storia della mistica cristiana, si rivela in proposito del massimo interesse:

Nella casa (ἐν τῇ οἰκίᾳ) del Padre mio vi sono molti posti (μοναὶ πολλαί; *mansiones multae*). Se no, ve l'avrei detto. Io vado a prepararvi un posto (τόπον); quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io. E dal luogo dove io vado (ὄπου), voi conoscete la via (Gv 14,2-4).

Il *Topos* è ora la casa trascendente, della quale la pluralità dei *loci*, delle μοναί/*mansiones* specifica l'inabitazione degli eletti, della «santa famiglia (οἰκία)» del Figlio, quindi del Padre. In Gv 8,35 si specifica come non il servo (= che non partecipa dell'intimità del Padre e per questo pecca), ma soltanto il Figlio «rimane nella casa in eterno (μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα)» e il Figlio chiama alla sua intimità, rendendo liberi dal peccato: «Se il Figlio vi libererà, sarete veramente liberi» (36). In coerenza con la svolta on-

⁴⁸ Per l'interpretazione del nostro contesto e per una ricca bibliografia, rimando a P. C. Bori (ed.), *In Spirito e Verità. Letture di Gv 4,23-24*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1996.

toteologica della cristologia giovannea, Cristo Dio preesistente/sottrattosi garantisce, nella sua dimensione di eccedenza ontologica, il *topos* come casa, come nascosta e intima partecipazione degli eletti a Dio stesso, spazio trascendente che ormai ha tolto in sé Israele come casa di Dio (cfr. *Gv* 8). Se per Paolo lo Spirito è nel credente, che si protende verso una trascendenza escatologica che non è in grado di determinare, per Giovanni in Cristo l'eletto è già in Dio, abita in Dio: la comunità è traslata, entra nell'eterno *topos* logico, appunto nel *Topos/Tempio* del Logos fattosi carne/tabernacolo di Dio. L'ontologia della partecipazione e la mistica speculativa sono pronte a invadere l'escatologia del Cristo incarnatosi, morto, risorto, ma che per *Giovanni* ormai è il Luogo assoluto, l'Unigenito «che è nel seno del Padre (εις τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς)», «la pienezza (τὸ πλήρωμα)» capace di donare la grazia e la verità dell'intimità con Dio.⁴⁹

In questa prospettiva si pone la sistematica restituzione di Cristo come Sacerdote, Vittima e Tempio di Dio celesti proposta nell'*Epistola agli Ebrei*,⁵⁰ così come l'innalzamento di Gesù (per Paolo, Immagine soltanto escatologica di Dio) come Immagine protologica e creativa nell'*Epistola ai Colossesi*. Cristo è divenuto lo stesso creatore della realtà, che tutta era protologicamente in lui.

Egli è immagine del Dio invisibile (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), primogenito di ogni creatura (πρωτότοκος πάσης κτίσεως); poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui (αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν). Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa; il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose. Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza (πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι) e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose (δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν), rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli. (1,15-20).

Cristo è escatologico Capo della chiesa, ma anche metafisico principio archetipico del cosmo; primogenito dei risorti, ma anche primogenito crea-

⁴⁹ Cfr. *Gv* 1,16-18: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia. Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo. Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato».

⁵⁰ Sulla radicalità dell'*Epistola agli Ebrei* e del suo superamento di Tempio, Legge e culto giudaici, rispetto alla stessa *EpRom* di Paolo, cfr. R. E. BROWN, il cap. «L'Epistola agli Ebrei», in R. E. BROWN - J. P. MEIER, *Antioch and Rom. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York, Paulist, 1983, tr. it. *Antiochia e Roma. Chiese-madri della cattolicità antica*, Assisi, Cittadella, 1987, 169-191.

tore della realtà creata: Gesù di Nazareth, l'apocalittico Messia escatologico, è ormai asceso nel centro protologico dell'essere.

5. Il pleroma gnostico come dislocazione trinitaria del divino

Specchio del loro dualismo teologico e ontologico – che oppone (a) il dio dell'AT/demiurgo/arconte di questo mondo e la sua creazione psichico-ilica al (b) Dio trascendente Padre di Cristo e al suo pleroma pneumatico –, l'interpretazione gnostica del *topos* non può che essere ambigua. (a) Il Τόπος è il Luogo cosmologico del Demiurgo (e il suo stesso nome!), denunciato come ambito dell'inganno, della violenza, della corruzione, o relativamente riscattato (in particolare dai valentiniani) come immagine allegorica del pleroma. Comunque, il Luogo rappresenta lo spazio di alienazione e imprigionamento provvisori del seme gnostico. (b) Ma l'autentico Τόπος può designare proprio il pleroma/regno divino rivelato da Cristo, l'elettiva e trascendente intimità tra il Padre-Figlio-Amore del NT e la filialità umana, di cui gli gnostici sono l'atopica «carne» pneumatica disseminata nel mondo, in attesa di essere redenta/riportata nella sua autentica collocazione ontologica.

Risulta pertanto evidente come all'interno dei vari sistemi gnostici – ma ci concentreremo qui su quelli valentiniani –, a partire dai primi decenni del II secolo, si avvii un processo storicamente decisivo di ontologizzazione, teologizzazione dualistica, tipologizzazione degli storici 'luoghi' rivelativi, quello dell'antica alleanza della Legge e quello della nuova alleanza del Vangelo di Cristo. I due *topoi* sovrapposti raffigurano spazialmente la novità storica dell'annuncio di Cristo rispetto alla tradizione dominante giudaica, restituendo lo scarto paolino di economia come subordinazione onto-teologica medioplatonizzata (distinzione tra un Dio trascendente e un dio inferiore demiurgico), radicalizzata in senso dualistico tramite l'adozione di categorie apocalittiche giudaiche, mediate dall'annuncio protocristiano paolino e giovanneo (si pensi all'opposizione paolina tra Legge/*littera occidens* e *Spiritus vivificans*,⁵¹ quindi all'opposizione tra primo Adamo psichico-coico, peccatore e mortale, e ultimo Adamo celeste, *Spiritus vivificans*; alla definizione paolina del diavolo come dio di questo mondo che impedisce ai giudei di riconoscere la Gloria 'nuova' di Cristo come compimento e superamento della Legge;⁵² all'opposizione giovannea tra Cristo/Dio/Unigenito e il Diavolo come Arconte di questo mondo;⁵³ all'opposizione giovannea tra

⁵¹ Cfr. *1Cor* 15,20-22; 42-57.

⁵² Cfr. *2Cor* 3,6-4,6.

⁵³ Cfr. *Gv* 12,31; 14,30; 16,11 e 33. «Noi sappiamo che siamo da Dio (ἐκ τοῦ θεοῦ ἔσμεν),

gli eletti che «sono stati generati da Dio»/«seme di Dio»⁵⁴ e uomini che sono «figli del diavolo»/«figli delle tenebre».⁵⁵ In questa contaminazione tra categorie escatologico-carimatiche protocristiane, appunto caratterizzate da un notevole potenziale dualistico apocalittico, e categorie ontologiche di origine greca (in particolare platonica), gli gnostici finiscono per rendere metafisico, ontologico, topologico lo scarto rivelativo della nuova alleanza rispetto all'antica, l'eccedenza/pienezza⁵⁶ di grazia e di verità di Cristo divinizzato rispetto alla religione mosaica della Legge, che giudica, condanna, asservisce, uccide.

La proclamazione della gnosi di Cristo Dio produce, all'interno delle teologie gnostiche, un rivoluzionario (precedente qualsiasi tentativo 'ortodosso' di riflessione trinitaria) processo di dilatazione ontologica del monoteismo giudaico e della stessa teologia medioplatonica: se il Dio-Padre di Cristo ha un Figlio presso di sé (cfr. *Gv* 1,1-2), che chiama all'intima partecipazione nel seno/casa/corpo divino gli uomini eletti ripieni di Spirito, Dio non è solo. Dio è una relazione eterna di generazione, amore, riconoscimento, con inscritto il dramma (quello gnostico della caduta e della redenzione) che ogni processo di riconoscimento comporta. Il Τόπος di Dio è la Trinità (per di più abitata teogonicamente da un movimento eterno d'incarnazione e redenzione), la restituzione ontologica, eterna del vangelo storico che annunciava il venire del regno salvifico nella mediazione del Figlio di Dio: «Il Padre esistette nel Figlio e il Figlio nel Padre. Questo è il regno dei cieli».⁵⁷ Ma se la nuova alleanza, ontologizzata, genera la Trinità-Pleroma come nuovo/eccedente Τόπος di Dio, trasformando lo Spirito da dono escatologico a natura immateriale/intelligibile partecipata dagli eletti, dualisticamente la vecchia alleanza, ontologizzata, genera un Monoteismo deformato, arrogante, violento e inconsapevole, il vecchio/inferiore Τόπος-Demiurgo. A questo, corrisponde un essere creato degradato, ambiguo, psichico-ilico, ove categorie platoniche e categorie paoline si sovrappon-

mentre tutto il mondo giace sotto il potere del Maligno (ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονερώ κείται)» (*IGv* 5,19). Cfr. 3,11-15.

⁵⁴ Cfr. *Gv* 1,13; 8,47; 10,25-38; 15,16; 17,9 e 14; *IGv* 3,9; 4,6; 5,1-4 e 18-20.

⁵⁵ *Gv* 1,9-13; 10,22-39; 16,1-4; 19,12-16.

⁵⁶ Sul termine «pienezza (πλήρωμα)», cfr. *Gv* 1,16-17, cit. *supra*; *Rom* 11,12 e 25; 13,10: «pienezza della Legge è l'Amore (πλήρωμα νόμου ἢ ἀγάπης)»; *Gal* 4,4; *Ephes* 1,10 e 1,23: «la chiesa è il suo corpo, la pienezza di colui che compie tutto in tutto (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου)»; 3,19: «[...] conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza (γινῶναι τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ), perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio (ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ)»; 4,13; *Col* 1,19: «Perché piacque a Dio fare abitare in lui tutta la pienezza (ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι) e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose».

⁵⁷ *Vangelo di Filippo* = *Nag Hammadi* II,3,74,23-24 (= logion 46).

gono (la differenza platonica anima/materia viene svalutativamente connessa alla paolina definizione del primo/terreno Adamo come mortale/peccaminoso corpo psichico), comunque confermando come lo 'spirituale' gnostico debba la sua eccedenza ontologica all'idea giudaico-cristiana di elezione rivelativa.

La relazione di eccedenza ontologica della Trinità neotestamentaria (vangelo = pleroma-Spirito del Padre-Figlio) rispetto al Monoteismo veterotestamentario (Legge = cosmo psichico-ilico creato e governato dal Demiurgo) costituisce pertanto due luoghi ontoteologici assoluti, originariamente contrapposti, che soltanto lentamente il pensiero protocattolico riuscirà a riconciliare (soprattutto a partire da Tertulliano, Clemente e Origene), fondendo il tradizionale monoteismo giudaico con l'ontologico dinamismo trinitario *neo-giovanneo*, approfondito soprattutto dagli gnostici valentiniani.

(a) *Il Topos trinitario dello Spiritus vivificans*. – Nella tradizione valentiniana, il pleroma è il *luogo* del manifestarsi eterno dello Spirito del Padre nel Figlio, quindi nella filialità (gli eletti del Figlio, lo spirituale seme di Dio) che il Logos incarnato giovanneo introduce nel regno del Padre. Il regno non è più l'utopia avveniente nella storia, messianicamente aperta, né l'introiezione del Tempio di Gerusalemme nel corpo morto e risorto del Figlio, ma appunto un *topos* ontologico, nel quale gli eventi storico-rivelativi (l'invio del Figlio nello Spirito del Padre, di cui la liturgia templare giudaica era typos) sono tolti come eterna relazione d'amore 'parentale'. Traslate in ambito greco, riconfigurate a partire da filosofiche categorie dell'essere, le vicende salvifiche diventano eventi eterni teogonici, sicché la stessa morte di Cristo come maledizione è (secondo il principio dell'esemplarismo inverso identificato da Sagnard, ma prima di lui da Ireneo, a partire dalla cosiddetta Grande Notizia di Tolomeo) replicata nel pleromatico peccato di Sophia, nella sua crocifissione e redenzione pleromatica, quindi nella produzione di un luogo kenomatico, ambito dell'errore e dell'illusione, identificato con l'ordine cosmologico, che lo gnostico è elettivamente chiamato a trascendere e ad abbandonare.

Così, nel *Vangelo di verità* ritrovato a Nag Hammadi (per alcuni studiosi testo che potrebbe risalire, nel suo strato originario, allo stesso capo-scuola Valentino),⁵⁸ il τόπος è l'Eden dell'intimità trinitaria, la partecipazione degli eletti al pleroma del Padre nella mediazione fruttificante, eucaristi-

⁵⁸ IRENEO, *Adversus haereses* III,11,9 fa riferimento a un *Evangelium veritatis* trasmesso dai discepoli di Valentino. Sull'ipotesi della diretta dipendenza da Valentino almeno del prototipo del testo ritrovato a Nag Hammadi, cfr. il recente, prudente bilancio di E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'*, Leiden-Boston, Brill, 2006, 146-148; e dello stesso E. THOMASSEN, Notice [relativa all'EvVer], in J.-P. Mahé e P.-H. Poirier (edd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, 2007, 45-54, in part. 46 e 52.

ca del Figlio Pensiero e Logos (nella pienezza paolina e giovannea di grazia e verità):

Egli è buono. Egli conosce i suoi semi, perché è lui che li ha seminati nel suo Giardino. Ora il suo Giardino è il suo Luogo di riposo. Questo è il pleroma nel Pensiero del Padre e queste sono le sue parole, espressione della sua deliberazione. Ciascuna delle sue parole è frutto della sua volontà, unica nella rivelazione del suo Logos. Allora, quelli che costituivano ancora le profondità del suo Pensiero, il Logos proferito li ha rivelati [...] Gustando di quel Luogo, [gli eoni, logoi e semi del Padre] vi ricevano nutrimento e crescita. Il proprio Luogo di riposo è quello che gli dona la sua pienezza [...] Il Luogo in cui inviarono il loro pensiero, quel luogo è la loro radice che li porta in alto in tutte le altezze verso il Padre. Essi hanno il suo Capo, che è il riposo per loro, e sono tenuti dentro con loro, entrando in esso affinché dicano che hanno partecipato del suo Volto per mezzo dei baci [...] Questo è il Luogo (ΠΤΟΠΟC) dei beati, questo è il loro Luogo.⁵⁹

Il Luogo accoglie trinitariamente la molteplicità dei logoi, semi, figli che si baciano, immagini del Volto del Padre d'amore, che rende possibile la partecipazione del corpo di Cristo al mistero d'amore trinitario. Nel Figlio, il Padre si rivela Amore, quindi apertura allo Spirito, alla partecipazione di sé, che rende il derivato consustanziale al Principio: «È della natura del Bene generare e produrre cose simili e consustanziali a sé (τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν)».⁶⁰ Pertanto, proprio perché principio di comunicazione ontologica, nel pleroma il Figlio è eternamente uomo/carne (carne = componente femminile instabile, peccatrice, caduta e assunta/redenta = Sophia), chiamata nello Spirito all'unità giovannea con il Padre, la cui casa edenica ha molti luoghi,⁶¹ contrapposta al «Luogo della deficienza», che è il kenoma dell'errore, del latitare di Cristo, nel quale la sua carne pleromatica, l'umanità della filialità, è decaduta.⁶² D'altra parte, il Figlio redentore, che è colui che rivela al pleroma degli eoni l'amore del Padre, si fa tutto a tutti, all'interno del pleroma e all'esterno, nel kenoma della creazione demiurgica, per potere essere Luogo ubiquo di redenzione e conversione al Padre (nel cui seno il Figlio sempre rimane) del suo corpo pneumatico decaduto:

⁵⁹ *Vangelo di verità* = NH I,3,36,36-37,10; 41,10-14; 41,24-29; 42,38. Sul pleroma del Figlio come Luogo del Padre, cfr. 40,24-41,14; 42,38-43,23.

⁶⁰ TOLOMEO, *Epistola a Flora* 7,8.

⁶¹ Cfr. *Trattato tripartito* = NH I,5,96,19-25, ove il Logos ordina all'interno del pleroma la molteplicità dei luoghi della partecipazione della filialità pneumatica al Padre.

⁶² «I discepoli gli chiesero: "Cos'è il pleroma e cos'è la deficienza?" Gli rispose: "Voi siete usciti dal pleroma e vi siete trovati nel Luogo della deficienza" [...] Maria chiese: "Signore, vi è allora un Luogo vuoto, privo di verità?" Il Signore le rispose: "Il Luogo dove io non sono"» (*Dialogo del Salvatore* = NH III,5,139,13-18 e 140,19-23).

Essendo uno e lo stesso (εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὧν), Gesù nella creazione è il Primogenito e nel pleroma è l'Unigenito (ἐν τῇ κτίσει πρωτότοκος ἐστὶν Ἰησοῦς, ἐν δὲ πληρώματι μονογενής). Ma è sempre lo stesso (ὁ δὲ αὐτὸς ἐστὶ τοιοῦτος ὧν), che in ciascun luogo è tale quale può essere compreso (ἐκάστῳ τόπῳ οἷος κερωρῆσθαι δύναται). E mai colui che è disceso si divide da colui che è rimasto (οὐδέποτε τοῦ μείναντος ὁ καταβὰς μερίζεται).⁶³

Nella sua potenza eccedente, il Figlio è comunque prossimo al suo corpo femminile, al seme della filialità (simboleggiato da Sophia), che segue in ogni *topos* ontologico, operandone la conversione. L'atopia gesuana, seppure destoricizzata e intellettualizzata, continua a governare i movimenti del Salvatore gnostico, egli stesso chiamato ad attraversare i luoghi, a fuoriuscire dalla sua stessa pienezza, per rimanere prossimo alla sua peccaminosa carne d'elezione.⁶⁴

(b) *Il Topos psichico come littera occidens del monoteismo egolatra*. – Per i valentiniani, comunque, Τόπος è soprattutto il nome del Demiurgo, dello Psichico, e del suo spazio cosmologico:⁶⁵ l'essere psichico-ilico, dimensione kenomatica rispetto a quella pneumatica del pleroma. È significativo, del resto, che il versetto che narra la teofania sul monte concessa a Mosè e agli anziani in *Esodo* 24,10 – *Vulgata*: «Et viderunt Deum Israel» – venga tradotto dai LXX: «καὶ εἶδον τὸν Τόπον».

La sostanza psichica è di fuoco e la chiamano Luogo (Τόπος) (della Medietà), Ebdomade, Antico dei giorni (*Dn* 7,9) [...]. Tutto ciò è proprio dello Psichico (ταῦτα εἶναι τοῦ ψυχικοῦ), che dicono essere il Demiurgo del mondo. (PS.-IPPOLITO, *Elenchos* VI,33,7).

Caratteristica fondamentale del Luogo, appunto del Demiurgo e dello Psichico, è quello della gerarchia subordinante proprio del kenoma,⁶⁶ del

⁶³ *Excerpta ex Theodoto* 7,3-4. Cfr. anche *ExcTh* 4,1-3. Sagnard attribuisce questo excerptum allo stesso Clemente di Alessandria (che raccoglie negli *ExcTh* testi valentiniani, che ogni tanto commenta e critica). In realtà, l'interpretazione della trasfigurazione di Gesù sul monte come farsi tutto a tutti di Cristo ubiquo (che sarà ripresa anche da Origene da par suo) è di chiara origine valentiniana, come testimoniano appunto *ExcTh* 7; 23,1-5; e lo straordinario logion 26 dell'*Év-Fil* 57,26-58,9.

⁶⁴ Cfr. *ExcTh* 59,1-4, ove il τόπος è la creazione demiurgica nel quale il Salvatore discende per unirsi con Sophia e il suo seme spirituale.

⁶⁵ Cfr. *ExcTh* 34,1-2; 38,1-3; 59,2.

⁶⁶ Per una curiosa interpretazione epicurea del pleroma valentiniano come l'essere pieno degli atomi e il kenoma come vuoto dello spazio nel quale si muovono, quindi del kenoma come «luogo che non esiste (*locus qui non est*)», cfr. IRENEO, *AdvHaer* II,14,3. Segnalo come lo stoico, quindi materialista TERTULLIANO, *Adversus Marcionem* I,15,1-6, restituisca in termini spaziali l'ontocoscologia marcionitica, distinguendo (a) un «*locus*» increato come spazio nel quale è collocato il Dio straniero e la sua sostanza/'materia' increata; (b) un «*locus*» increato nel quale sono collocati il Dio creatore, la *materia* inferiore increata, infine il male.

rapporto, quindi, di estraneazione e governo tra il divino demiurgico (superiore) e il creato psichico-ilico (inferiore), così come tra il dio demiurgico (inferiore) e la Madre (superiore), la Sophia extrapleromatica. Questa, caduta al di fuori del pleroma, si colloca provvisoriamente ella stessa in un 'luogo', quello della cosiddetta «Regione intermedia (Μεσότης)» tra pleroma e cosmo, identificato con il platonico «Luogo iperuranio (ὁ ὑπερουράνιος τόπος)», immagine del pleromatico τόπος νοητός appunto eccedente rispetto al mero «Luogo celeste (ὁ ἐπουράνιος)» demiurgico, τόπος αἰσθητός.⁶⁷ Il Demiurgo è il Luogo proprio perché – a differenza della stessa atopica sostanza spirituale (Sophia) e del Salvatore che discende a redimerla – *occupa* il proprio luogo. Il Luogo è lo stesso Monoteismo, nettamente degradato dagli gnostici e dai valentiniani in delirante pretesa di solitaria assolutezza, autismo idiota e inconsapevole dell'eccedente Dio relazionale d'amore. Il Luogo è colui che sta solo: si esalta del suo dominio assoluto e vede il rapporto con le proprie creature come subordinazione, giudizio, punizione. Il Luogo non ama, non fuoriesce da sé, è egolatra; per questo è un dio «folle e ignorante», in realtà manovrato da Sophia e da Cristo Redentore, per potere offrire inconsapevolmente in figura la rivelazione del pleroma di Cristo, fondato sulla relazione Padre (l'Uomo) e Figlio (il Figlio dell'Uomo) nella condivisione dello Spirito (la Donna generatrice della filialità spirituale).⁶⁸

⁶⁷ Cfr. la cosiddetta «Grande Notizia» tolemeana riportata da Ireneo: «La loro Madre abita nel Luogo iperuranio (εἰς τὸν ὑπερουράνιον τόπον), cioè nella Regione intermedia (ἐν τῇ Μεσότητι); il Demiurgo nel Luogo celeste, cioè nell'Ebdomade (εἰς τὸν ἐπουράνιον, τουτέστιν ἐν τῇ ἑβδομάδι)» (IRENEO, *AdvHaer*, I,5,4); cfr. I,5,3.

⁶⁸ «Essendo troppo debole (ἰσχυρότερον) per conoscere le realtà spirituali (πρὸς τὸ γινώσκειν τινὰ πνευματικά), il Demiurgo credeva di essere lui il solo Dio (αὐτὸν νενομικῆναι μόνον εἶναι θεόν) e per mezzo dei profeti ha detto: "Io sono Dio, nessuno fuori di me (ἐγὼ θεός, πλὴν ἐμοῦ οὐδεὶς)" (Isaia 45,5; 46,9; cfr. 40,25; 44,6; Esodo 20,2; Deut 5,7; 32,39; 2Sam 7,22)» (TOLEMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,5,4). «Il Demiurgo – essi dicono – non sa proprio niente (οὐδὲν οἶδεν ὁ Δημιουργὸς ὅλως), ma è stolto e pazzo (ἄνους καὶ μωρός) e non sa ciò che fa e che opera [...] L'uomo psichico non accoglie ciò che è dello Spirito di Dio: infatti per lui è stoltezza (μωρία) (1Cor 2,14). Stoltezza è – essi dicono – la potenza del Demiurgo (μωρία ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ Δημιουργοῦ). Infatti era stolto e sciocco (μωρός καὶ ἄνους) e credeva di creare egli il mondo, senza sapere (ἀγνοῶν) che Sophia, la Madre, l'Ogdoade, tutto faceva per lui che era nell'ignoranza, al fine della creazione del mondo (ἐνεργεῖ αὐτῷ πρὸς τὴν κρίσιν τοῦ κόσμου οὐκ εἰδῶτι). Tutti i profeti e la Legge hanno parlato per opera del Demiurgo, cioè di un dio sciocco (μωροῦ λέγει θεοῦ), essi sciocchi che nulla sapevano (μωροὶ οὐδὲν εἰδότες)» (*Notizia sui valentiniani* dello (Ps.-) IPPOLITO, *Elenchos* VI,33 e 34,8-35,1). Il teologumenon è condiviso da tutte le principali tradizioni gnostiche. Cfr. i barbelognostici o sethiani: «Ialdabaoth, esultando e glorificandosi di tutto ciò era sotto di lui, disse: "Io sono il Padre e nessuno è sopra di me" (Isaia 45,5). Ma la Madre, udendolo, gli gridò: "Non mentire, Ialdabaoth. Infatti sopra di te c'è il Padre di tutto, Primo Uomo, e l'Uomo Figlio dell'Uomo"» (IRENEO, *AdvHaer* I,30,6). Cfr. *Apocrifo di Giovanni* = *NH* II,1/IV,1,13,5-14,18. Cfr. Basilio: «Dicono: "Figli siamo noi, noi spirituali (νιοὶ δὲ ἐσμεν ἡμεῖς οἱ πνευματικοί)". Ed è scritto: "Il peccato ha regnato da Adamo fino a Mosè" (Rom 5,14). Infatti ha regnato il grande Arconte che estendeva il suo potere fino al firmamento (ἐβασίλευσε γὰρ ὁ μέγας ἄρχων ὁ ἔχων τὸ τέλος αὐτοῦ μέχρι στερεώματος) e che credeva di essere il solo Dio e che

Nella stessa relativa conversione che i valentiniani concedono al Demiurgo, questi escatologicamente salirà dal Luogo/Ebdomade alla Mesotes/Ogdoade, portandosi quindi in prossimità, ma comunque all'esterno del pleroma – ancora 'localizzato' in un *fuori* –, mentre Sophia, in sизigia con Cristo Salvatore, rientrerà dalla Mesotes/Ogdoade nell'intimità della pienezza trinitario-cristologica del pleroma.⁶⁹ Quel pleroma che è l'eccedente 'Luogo' del *non-avere-luogo*, del *Fuori-Luogo*, dell'eterna *translatio* dell'amore, privo di gerarchie e di potere chiuso nella sua assolutezza. In tal senso, la traslazione del luogo nello gnosticismo afferma la trascendenza di un'interpretazione del cristianesimo come mistica unitiva e speculativa rispetto alla divisiva, alienante, esteriore religione giudaica (e psichica cattolica). A differenza del Demiurgo, il Padre trinitario

non era amante della solitudine (φιλήρημος οὐκ ἦν). Era tutto amore e l'amore non è tale se non ci sia l'oggetto amato (ἀγάπη γὰρ ἦν ὄλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη ἐὰν μὴ ἦ τὸ ἀγαπώμενον).⁷⁰

Il Padre quindi genera il Figlio – l'eterno oggetto del suo Amore – e, suo tramite, la filialità dello Spirito, la disseminazione partecipe della sua stessa sostanza. Se, con Giovanni, «Dio è Amore (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν)» (cfr. *1Gv*, in part. 4,16) e se, con Paolo, «pienezza della Legge è l'Amore (πληρωμα νόμου ἡ ἀγάπη)» (*Rom* 13,10), il Topos demiurgico deve 'fare spazio' (quindi subordinarsi alla sua 'nuova' eccedenza) al pleroma trinitario del Dio Amore: «Chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui (ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει)» (*1Gv* 4,16). Rispetto al Topos/Amore trinitario, l'intera economia dell'AT (e della stessa nuova alleanza di Cristo psichicamente o religiosamente intesa) è typos ontologicamente degradato, che però soltanto il cristiano pneumatologico è in grado di allegorizzare, pleromatizzare, passando dalla divisione all'unione, dal divorzio alla sизigia, dalla scissione alla riconciliazione eterna di Dio in sé con sé: dallo spazio del religioso allo spazio del mistico, dal *topos* della Legge al *topos* dell'Amore.⁷¹

Amore che spinge kenoticamente Dio al di fuori di Dio, a cadere appunto nel kenoma, a ritrovare dislocato se stesso nella *caro patiens* degli uo-

nulla ci fosse sopra di lui (νομίζων αὐτὸς εἶναι θεὸς μόνος καὶ ὑπὲρ αὐτὸν εἶναι μηδέν); infatti tutta la verità era custodita in segreto silenzio. Questo è il mistero» (*Notizia su Basilide*, in (Ps.-)IPPOLITO, *Elenchos* VII,25,2-3).

⁶⁹ Cfr. IRENEO, *AdvHaer* I,7,1; *ExcTh* 63,1-65,2.

⁷⁰ *Notizia sui valentiniani* dello (Ps.-)IPPOLITO, *Elenchos* VI,29,5.

⁷¹ In proposito, il testo capitale è Tolomeo, *Epistola a Flora*; cfr. G. LETTIERI, *Tolomeo e Origene: divorzio/lettera e sизigia/Spirito*, di prossima pubblicazione; *Il frutto nascosto. Ontologia delle Scritture e Sophia cifrata nell'Epistola a Flora di Tolomeo gnostico*, di prossima pubblicazione.

mini eletti. Al punto che Marco 'il mago' può affermare del tutto atopicamente: «Locus autem tuae Magnitudinis in nobis est: oportet nos in unum convenire»,⁷² ove al di sotto della polemica ireneana, si indovina la pretesa gnostica di affermare un'identità/consustanzialità paradossalmente dislocata tra il Dio assolutamente eccedente e l'uomo eletto, sino al rischio di una nuova appropriazione, identificazione, quindi 'localizzazione' soggettiva di Dio.

6. Ireneo antidualista: l'unificazione dei topoi rivelativi

Il più sistematico eresiologo antidualista, Ireneo, ci offre una reinterpretazione del Luogo decisiva per la storia del cattolicesimo in formazione: alla scissione marcionitica e gnostica tra Dio dell'AT e Dio del NT, cosmo inferiore dell'alienante Legge/*littera occidens* e pleroma trascendente dell'Amore/*Spiritus vivificans*, Ireneo contrappone l'identità del Dio creatore e del Dio redentore, quindi quella della rivelazione – seppure progressiva – dell'unico Dio nell'Antico e nel Nuovo Testamento, di cui prospetta il primo canone cattolico a noi pervenuto. In tal senso, decisiva risulta la definizione, proprio da parte di Ireneo, di un vangelo tetramorfo – Matteo, Marco, Luca, Giovanni –, come garanzia cattolica dell'integrità della rivelazione di Dio, affidata agli apostoli e trasmessa alla e mediata dall'autorità episcopale, contro le prospettive divisive eretiche, che a seconda delle loro ipotesi fantastiche su Dio, accettano un vangelo e ne respingono un altro. Ne deriva che: (a) la chiesa, costituita dal coordinamento delle diverse comunità guidate dai vescovi, è l'unico *locus* istituzionale-carismatico all'interno del quale il Verbo di Dio si rivela; Ireneo indica nella chiesa di Roma, fondata da Pietro e Paolo e quindi dotata di «origine più eccellente»⁷³ (III,3,2), il metro della verità rivelata mediata dalla «traditio apostolica»,⁷⁴ perfettamente concorde con quella unanimemente custodita dalle chiese asiatiche;⁷⁵

⁷² IRENEO, *AdvHaer* I,13,3.

⁷³ «Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et adnuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibiplacentiam vel vanam gloriam uel per caecitatem et sententiam malam, praeterquam oportet colligunt: ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorum principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio» (IRENEO, *AdvHaer* III,3,2).

⁷⁴ Cfr. IRENEO, *AdvHaer* III,2,1-4,2.

⁷⁵ Cfr. IRENEO, *AdvHaer* III,3,4.

(b) che la chiesa si pone in continuità storica, seppure in rapporto di superamento e inveramento, con la rivelazione giudaica; (c) che, affermata l'identità tra Dio creatore e Dio redentore, i vangeli devono essere quattro e concordati/connessi come i quattro punti cardinali del cosmo,⁷⁶ sicché lo spazio cosmico della creazione materiale offre un criterio di garanzia, definizione, ordinamento dello spazio salvifico della rivelazione.⁷⁷ L'invenzione antidualistica di un vangelo quadripartito (quindi rivolto alla totalità della creazione) si compie in una teologia della rivelazione, che connette l'antica alleanza (e i quattro animali che coprono/rivelano il volto di Dio in *Ezechiele* 1,5-12) alla nuova alleanza di Cristo, identificando un'unitaria, progressiva opera di educazione/redenzione da parte del Verbo, una *dispositio* gradatamente correttiva del peccato dell'umanità. L'unica casa di Dio, il cosmo creato dal Verbo «Paterfamilias», è quindi il *luogo unitario* all'interno del quale, gradatamente, Dio universalizza la sua redenzione, progrediente attraverso le due economie e i due Testamenti, adattandola ai progressi spirituali delle creature bambine.⁷⁸

Quoniam enim quattuor regiones mundi sunt in quo sumus et quattuor principales spiritus et disseminata est Ecclesia super omnem terram, columna autem et firmamentum Ecclesiae est Evangelium et Spiritus vitae, consequens est quattuor habere eam columnas undique flantes incorruptibilitatem et vivificantes homines. Ex quibus manifestum est quoniam qui est omnium Artifex Verbum, qui sedit super Cherubim et continet omnia, declaratus hominibus, dedit nobis quadriforme Evangelium quod uno Spiritu continetur [...] Et ipsum autem Verbum Dei illis quidem qui ante Moysen fuerunt patriarchis secundum divinitatem et gloriam colloquebatur; his vero qui in lege, sacerdotalem et ministerialem actum praebebat; post deinde nobis homo factus, munus caelestis Spiritus in omnem misit terram, protegens nos alis suis. Qualis igitur dispositio Filii Dei, talis et animalium forma; et qualis animalium forma, talis et character Evangelii. Quadriformia enim animalia et qua-

⁷⁶ Cfr. IRENEO, *AdvHaer* III,11,7-15,3.

⁷⁷ IRENEO, *AdvHaer* III,11,8.

⁷⁸ Cfr. IRENEO, *AdvHaer* IV,9,1-10,1. In part.: «Unius igitur et eiusdem substantiae sunt omnia, hoc est ab uno et eodem Deo [...] Non alterum quidem vetera alterum vero proferentem nova, sed unum et eundem. Paterfamilias enim Dominus est, qui universae domui paternae dominatur et servis quidem adhuc indisciplinatis condignam tradens legem, liberis autem et fide iustificatis congruentia dat praecepta et filiis adaperiens suam hereditatem» (9,1); «Una enim salus et unus Deus; quae autem format hominem praecepta multa et non pauci gradus qui adducunt hominem ad Deum» (9,3); «Inseminatus est ubique in Scripturis eius Filius Dei» (10,1). Coerentemente, Cristo non si pone, per Ireneo, in conflitto con il Tempio, ma ne prospetta il superamento nella sua stessa persona; cfr. 8,3 e 9,2, ove addirittura si legge: «Plus est enim, inquit, templo hic [nella persona di Cristo]. Plus autem et minus non in his dicitur quae inter se communionem non habent et sunt contrariae naturae et pugnant adversum se, sed in his quae eiusdem sunt substantiae et communicant se cum, solum autem multitudine et magnitudine differunt, quemadmodum aqua ab aqua et lumen a lumine et gratia a gratia».

driforme Evangelium, et quadriformis dispositio Domini. Et propter hoc quattuor data sunt testamenta humano generi: unum quidem ante cataclysmum sub Adam; secundum vero post cataclysmum sub Noe; tertium vero legislatio sub Moysse; quartum vero quod renovat hominem et recapitulat in se omnia, quod est per Evangelium, elevans et pennigerans homines in caeleste regnum. (III,11,8).

La topologia teologico-rivelativa cattolica è ormai definita: un unico Dio, un'unica *dispositio*, un unico mondo creato e redento dal Verbo, un unico Spirito vivificatore della creazione e della rivelazione, un'unica progressiva storia rivelativa, un'unica chiesa universale, quindi un'unica Scrittura, nella quale AT e NT convivono in una relazione di tipo/profezia e realizzazione/perfezionamento, culminante nell'unico vangelo quadripartito del Verbo creatore e redentore.

7. *Figlio Topos e Padre Atopos: la decostruzione filosofica del religioso in Clemente d'Alessandria*

Sostanzialmente svincolato da preoccupazioni ecclesiastiche, ma più profondo di Ireneo da un punto di vista teologico, Clemente si pone anch'egli in prospettiva sistematicamente antidualista,⁷⁹ pure intrecciando con gli gnostici un confronto profondo, dal quale rimane profondamente influenzato. Innovativa risulta, in Clemente, la dislocazione del tema del *locus* a livello della relazione Padre-Figlio. Il Padre è infatti definito come τὸ ἀχανές, Aperto, Abisso, Vuoto, Spazio infinito, assolutamente semplice, quindi del tutto atopico nella sua stessa infinità, ove evidente è l'influenza di Filone e soprattutto di categorie medioplatoniche, comunque condivise con gli gnostici:

[Procedendo] verso l'Abisso (εἰς τὸ ἀχανές), allora potremmo in qualche modo giungere alla conoscenza dell'Onnipotente: conoscendo però non ciò che è, ma ciò che non è (οὐχ ὃ ἐστίν, ὃ δὲ μὴ ἐστίν). Una forma, un moto, uno stato, una sede o un luogo, una destra o una sinistra del Padre dell'universo non sono affatto da concepire [...] Non è in un luogo la Causa prima (οὐκ οὖν ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον), ma oltre e sopra ogni luogo e tempo e denominazione e intelligenza (ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως).⁸⁰

Analogamente, in *Stromata* V,6,33,1-40,4, Clemente propone una spericolata esegesi allegorica della liturgia sacerdotale del Tempio, incentrato sul

⁷⁹ Per una polemica contro il dualismo marcionita, interpretato come irrazionale perché, dividendo il Dio buono dal Dio «onnipotente», fa dipendere la salvezza da un'iniziativa ingannevole, violenta e tardiva («in ritardo» il Dio buono sottrae le creature al Demiurgo), proponendo una differenza materiale di τόπος teologico, cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata* V,1,4,2-4.

⁸⁰ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata* V,11,71,3-5.

τόπος del *Sancta Sanctorum* (cf. 33,2), interpretato come immagine dell'intelligibile nel quale il Logos conduce il 'levita/gnostico'.⁸¹ Significativamente, l'arca contenuta all'interno del τόπος è definita enigmaticamente «uno invece di un altro tra tutti i luoghi (ἐν ἄνῳ ἐνὸς πάντων τόπων)» (35,3), con una formula che interpreterei appunto come atopica. Non a caso, l'ipotesi più profonda dell'interpretazione dell'arca proposta da Clemente è la sua identificazione, oltre «l'ogdoade e il mondo intelligibile», con «il Dio senza forma e invisibile (ἄσχημάτιστος τε καὶ ἄορατος θεός)» (35,3), quindi con il Padre.

A questa limpida affermazione di *teologia negativa*, alla negazione di qualsiasi collocazione logica riferibile al Padre, corrisponde – all'interno di una struttura medioplatonica, nella quale trova una quasi naturale collocazione la teologia del Logos giovannea e quella dell'Immagine ontologica pleromatica delle *Deuteropaoline* – la *teologia positiva* del Logos, Topos assoluto nel quale è collocata la totalità degli archetipi ideali platonici, identificata con il monte Moria al quale Dio chiama e sul quale incontra Abramo (cfr. *Gen* 22,3-4), simbolo dell'autentico gnostico cristiano:

«Abramo [...] si mise in viaggio verso il Luogo (εἰς τὸν τόπον) che Dio gli aveva indicato. Il terzo giorno Abramo alzò gli occhi e da lontano vide quel luogo (τὸν τόπον μακρόθεν)» (*Gen* 22,3-4) [...] Che veda il luogo «da lontano» è ragionevole, perché la regione di Dio (ἡ χώρα τοῦ θεοῦ) è difficile a conquistarsi – quel Dio che Platone ha chiamato la regione delle idee (χώραν ἰδεῶν) e da Mosè ha desunto [che il Dio-Logos] fosse un luogo (τόπον εἶναι αὐτόν) in quanto capace di contenere l'universo tutto.⁸²

Cristo è divenuto assoluto Topos ontologico, Intelletto nel quale trovano collocazione, ordine, finalità anagogica la totalità delle realtà immateriali, che pure rinviano al platonico Principio anipotetico, al Padre come Uno/Bene, che è ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.⁸³ La stessa architettura del Tempio è inter-

⁸¹ Sull'identificazione di Cristo come «Locus terribilis [...] aedes Dei et porta coeli», per il quale e nel quale si vede Dio e si sale al Padre, cfr. TERTULLIANO, *Adversus Marcionem* III,24,10; mancano chiaramente, in Tertulliano, l'ontologia dell'immateriale e la tensione tra katafasi e apofasi che caratterizza il platonico Clemente.

⁸² CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata* V,11,73,1-3.

⁸³ Cfr. PLATONE, *Repubblica* 509b. Significativamente, a partire dalla prospettiva platonica, CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata* VII,1,2,2-3 distingue nettamente: (a) «nel mondo dell'intelligibile, l'essere più antico nella generazione (τὸ πρεσβύτατον ἐν γενέσει), il principio senza tempo e senza principio (τὴν ἄχρονον ἄναρχον ἀρχὴν), la primizia degli esseri (ἀπαρχὴν τῶν ὄντων), cioè il Figlio» da (b) l'eccedente «Causa oltre (τὸ ἐπέκεινα αὐτῶν), la più antica (τὸ πρέσβιστον), la più benefica di tutte, il Padre dell'universo». Così, in I,28,176,2-177,1, quando Clemente definisce come grado supremo della filosofia il quarto, «l'aspetto teologico (τὸ θεολογικὸν εἶδος), la contemplazione (ἡ ἐποπτεία), come dice Platone, dei misteri veramente augusti, mentre Aristote-

pretata come replica spaziale della gerarchia ontoteologica tra Padre e Figlio: il Luogo si dispone intorno a uno spazio vuoto, all'atopon del Sancta sanctorum, che è immagine dell'aprirsi della realtà assoluta sull'Abisso vuoto del Fondamento inappropriabile. Questo significa che la rivelazione giudaico-cristiana culmina in un'assoluta, nuda, inabitabile Atopia, quella della trascendenza incomprensibile e ineffabile del 'Non è' di Dio:

E ad attestare che non intendeva comprendere entro un luogo (οὐ περιλαμβάνει τόπω) l'Incomprensibile (τὸ ἀπερίληπτον), Mosè gnostico non dedicò nel Tempio alcuna immagine (ἄφιδρυμα οὐδέν) che fosse oggetto di venerazione. Così mostrava che Dio è invisibile e incircoscivibile (ἄορατον καὶ ἀπερίγραφον) e d'altra parte portava comunque gli ebrei a una nozione di Dio (εἰς ἔννοιαν τοῦ θεοῦ) mediante l'onore del Nome cui il Tempio era legato (διὰ τῆς τιμῆς τοῦ κατὰ τὸν Νεὼν ὀνόματος). Insomma, quando il Logos vieta l'allestimento dei luoghi sacri e i sacrifici di ogni genere, vuol significare che l'Onnipotente non si trova in alcun luogo (τὸ μὴ ἔν τιμι εἶναι).⁸⁴

Coerentemente, in un importante passo degli *Excerpta ex Theodoto*, attribuibile allo stesso Clemente, si nega che il Figlio sia «senza forma, senza specie, senza figura, senza corpo (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀσώματος)», in quanto «anch'Egli ha una forma propria e un corpo proporzionato alla sua preminenza su tutti gli esseri pneumatici (μορφήν ἔχει ἰδίαν καὶ σῶμα ἀνὰ λόγον τῆς ὑπεροχῆς τῶν πνευματικῶν ἀπάντων)»,⁸⁵ proprio a sottolinearne la dimensione derivata e mediatrice di primogenito dell'essere, comunque 'immaterialmente' corporeo, quindi ontologicamente topico, visibile e circoscivibile intellettualmente rispetto alla trascendenza assolutamente immateriale, incircoscivibile, perché principale del Padre. D'altra parte, è proprio la 'corporeità' del Figlio, quindi la sua potenza di ubiqua localizzazione, a garantire la sussistenza della creazione (che nel Figlio sussiste, come abbiamo visto nell'inno cristologico dell'*EpCol*) e la sua rendizione. L'intera rivelazione del Logos, ontologica ed economica, è quindi un suo farsi corpo. La stessa rivelazione scritturistica – che congiunge AT e NT all'interno di un unico movimento pedagogico-traslativo – è un farsi corpo, movimento allegorico del Logos, *translatio*, *metafora*, *parabola*

le chiama questa parte metafisica (μετὰ τὰ φυσικά), e Platone, nel *Politico*, dialettica (διαλεκτική), come scienza atta a scoprire la rivelazione dell'essere (τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εἰρετική τις ἐστὶν ἐπιστήμη)», egli la fa culminare appunto nella dialettica, che «trascende via via all'Essenza sovrana (ὑπεξαναβαίνει ἐπὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν) e osa spingersi oltre (τολμᾷ τε ἐπέκεινα), verso il Dio dell'universo (ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων θεόν)», distinguendo appunto il *topos* ontologico del Figlio dall'eccedente *atopia* del Padre.

⁸⁴ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata* V,11,74,4-5.

⁸⁵ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 10,1; cfr. 10,2-3.

da un luogo ontologico a un altro luogo ontologico;⁸⁶ sicché l'intera profezia veterotestamentaria viene definita come parabola, appunto come intera economia traslativa, che dal luogo allegorico dell'AT rinviava al luogo proprio della rivelazione di Cristo.⁸⁷ Recuperando l'interpretazione valentiniana del (relativo per gli gnostici; universale per il cattolico!) farsi tutto a tutti del Salvatore, Clemente – anticipando Origene e la grande tradizione teologica orientale, di fatto incentrata sulle inesauribili *epinoiai* ed epifanie del Logos – afferma l'ubiquità rivelativa, logica e redentiva del Logos, che occupa dinamicamente tutti i luoghi.⁸⁸ Davvero Clemente appare come il luogo/tesoro nel quale è nascosta, contratta, tutta la grande storia teologica della patristica greca. D'altra parte, l'ubiqua presenza del Logos nella totalità dei luoghi è dinamica: Cristo li abita per trascenderli, per essere appunto il *Topos* di universale *translatio* dei luoghi. Infatti, in sé l'Unigenito trova la sua principale collocazione soltanto nell'unione contemplativa e mistica con il Padre atopico:

Il Figlio di Dio non si scosta mai dall'oggetto della sua visione, perché non è diviso, non è separato, non trapassa da luogo a luogo (οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον). Egli è dovunque, sempre e in nessun luogo è contenuto (πάντη δὲ ὄν πάντοτε καὶ μεθ'αυτῆ περιεχόμενος): tutto intelletto, tutta luce del Padre, tutto occhio.⁸⁹

Con impressionante radicalità, questo dispositivo (medio)platonico è, pertanto, introdotto decostruttivamente all'interno del 'luogo' religioso,

⁸⁶ Cfr. CLEMENTE, *Stromata* VI,15,126,3-4: «Il carattere tipico delle Scritture è parabolico (παραβολικός), perché anche il Signore, che non è del mondo, venne fra gli uomini come se fosse del mondo. Infatti rivestì tutte le virtù e doveva tramite la gnosi trasferire (ἀνάργειν) l'uomo allevato nel mondo alle vere realtà intelleggibili: da un mondo a un mondo. Così era traslata (μεταφορική) anche la Scrittura cui fece ricorso: infatti la parabola (ἡ παραβολή) è una sorta di discorso che conduce colui che lo comprende da un qualcosa di non proprio (ἀπὸ τινος οὐ κυρίου μὲν), ma simile al proprio (ἐμφοροῦς δὲ τῷ κυρίῳ), alla verità e al proprio (ἐπὶ τὰ ληθῆς καὶ κύριον)». Per una definizione del *topos* come *translatio* metaforica, cfr. VI,15,129,3-4.

⁸⁷ «E già l'annuncio profetico di tutta l'economia del Signore si rivela come una vera e propria parabola (ἡ οἰκονομία πᾶσα ἡ περὶ τὸν κύριον προφητευθεῖσα παραβολή ὡς ἀλεθῶς φαίνεται) a quelli che non hanno conosciuto la verità» (CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata* VI,15,127,1).

⁸⁸ Cfr. i fondamentali *Excerpta ex Theodoto* 4,1-3, in part. 2: «Nel suo passare dall'alto in basso, egli non è stato diviso (οὐδὲ διεκέκοπτο ἢ ἄνωθεν μετέστη δεῦρο), come se cambiasse un luogo con un altro luogo (τόπον ἐκ τόπου ἄμειβον), abbandonando l'uno per raggiungere l'altro. Ma egli era l'Onnipotente, al tempo stesso presso il Padre e qui in basso (τὸ πάντη ὄν καὶ παρὰ τῷ Πατρὶ κἀναυθῶ). Infatti era la Potenza (δύναμις) del Padre». Cfr. 7,3-4; e *Strom* VI,3,32,4-33,1: «Quella cosiddetta "discesa" (κατάβασις) di Dio sul monte è manifestazione (ἐπίφαισις) della divina potenza che penetra tutto il mondo e preannuncia la "Luce inaccessibile" (τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον): tale è infatti l'allegoria scritturistica [...] Il fuoco era visto ardere, in ogni luogo dell'apparizione da tutta la gente disposta intorno, come accampata, sicché la sua discesa non fu limitata ad un luogo (τὴν κατάβασιν μὴ τοπικὴν γεγρονῆναι): perché Dio è ovunque (πάντη γὰρ ὁ θεός ἐστιν)».

⁸⁹ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata* VII,2,5,5.

come sua irrefrenabile traslazione: davvero il cristianesimo è interpretato come religione che diviene filosofia/gnosi, Topos logico che tende all'atopia, appunto a una teologia negativa, che non può che protendersi, verso l'eccedenza negativa dell'Assoluto: il Non essere del Padre. Il Figlio, il Nome rivela questa legge paradossale del 'togliersi di Dio', del suo essere altrove, inaccessibile nel suo stesso rivelarsi, definirsi, 'localizzarsi'. Analogamente, la chiesa di Cristo/Logos è essenzialmente logica, assolutamente interiore, luogo della rinuncia alla pretesa sensibile di raffigurazione, quindi tempio di Dio metatopico, intellettuale, gnostico, ma infine misticamente *negativo*:

Non possiamo circoscrivere in alcun luogo l'Inafferrabile (οὐκ ἐν τόπῳ τινὶ περιγράφομεν τὸν ἀπερίληπτον), né rinchiudere in templi costruiti da mano d'uomo Colui che tutto è capace di contenere [...] Ora non dovremo forse chiamare propriamente sacro luogo di Dio la chiesa, fatta santa nella gnosi ad onore di Dio, prezioso edificio e non costruito con arte meccanica, anzi nemmeno abbellito da mano di preti ciarlatani, ma eretto a tempio per volontà di Dio? Non chiamo chiesa il luogo, ma l'accolta degli eletti (οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ) [...] [Tempio di Dio] è lo gnostico, l'uomo di molto pregio e onore presso Dio, nel quale Dio ha il suo posto, cioè la gnosi di Dio ha ricevuto la sua consacrazione.⁹⁰

Lo gnostico onora Dio non in un determinato luogo, né in un tempio speciale e nemmeno in festività e giornate fisse, ma per tutta la vita [...] Convinto dell'onnipotenza di Dio, non ritiene che Egli sia rinchiuso in luoghi determinati (οὐχὶ δὲ ἐν τόποις τισὶν ὀρισμένοις κατακεκλεισμένον).⁹¹

La natura dinamica, traslativa dell'ubiquo incorporarsi, collocarsi del Logos rappresenta, pertanto, un dispositivo della fuoriuscita dalla rappresentazione (forzando, si potrebbe dire dalla stessa religione) nella Verità verso l'Eccedenza irrepresentabile del Padre. L'unico luogo davvero *proprio*, non metaforico del Logos è allora identificato con il τόπος escatologico/trascendente delle beatitudini,⁹² il culmine dei «progressi mistici», il «luogo supremo del riposo (ὁ κορυφαῖος τῆς ἀναπαύσεως τόπος) [...] Essere con il Signore dove Egli è, in una posizione immediatamente inferiore [...] Ivi egli sarà, per così dire, luce ferma e stabile in eterno, assolutamente immutabile».⁹³ Il Topos trova il suo luogo proprio soltanto nell'inferiore, nell'unione mistica e illuminante con il Padre Atopos.

Eppure, una singola, netta affermazione di Clemente, nella quale ricorre

⁹⁰ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata* VII,5,28,1 e 29,4-5.

⁹¹ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata* VII,7,35,3 e 5.

⁹² Cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata* IV,6,41,3.

⁹³ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata* VII,10,57,1-2 e 5.

un'altra accezione di *atopon*, risulta del massimo interesse, quasi a dichiarare inavvertitamente la *collocazione* del suo Dio – non solo del Logos-Topos, ma dello stesso Padre atopico – all'interno del *topos* logico, filosoficamente necessario e razionalmente coerente (sicché la stessa atopicità come condizione e perfezione del topos, finisce dialetticamente per esserne catturata). Topos greco e forse non del tutto biblico: «Dio non fa nulla di assurdo (ὁ θεὸς δὲ οὐδὲν ἄτοπον ποιεῖ)».⁹⁴

8. Locus mysticus: *l'incarnazione noetica del Logos di Origene*

In forte continuità con Clemente, Origene prospetta una rivoluzionaria sistemazione della teologia cattolica platonizzante e antidualistica. Lo stesso *De principiis* è, in effetti, una topologizzazione del sapere teologico fondato sulla rivelazione biblica, la prima vera *summa theologica* cristiana, che cerca di fare *spazio* a rivelazione e a sapere filosofico (si pensi alla stessa dottrina delle *archai* che dà il titolo all'opera), all'ontologia protologica e all'escatologia apocatastatica, a un trattato sul libero arbitrio contro gli gnostici e a un trattato di ermeneutica biblica incentrata sull'allegoria. Perché questa sistematizzazione, quest'impellente esigenza topologica? (1) In primo luogo, all'interno del processo di ellenizzazione del suo messaggio, il cristianesimo – ad opera degli gnostici prima e degli apologisti, più timidamente e contraddittoriamente, poi – ambisce a divenire filosofia: ques'ambizione è, in ambito cattolico, pienamente realizzata soltanto con l'asistematico Clemente, ma infine perfezionata dal sistematico Origene. Il sistema cerca di provare la natura pienamente *logica*, quindi vera e incontrovertibile della rivelazione: il kerygma cristiano occupa lo *spazio* della Verità, ma inevitabilmente ne viene occupato. La contaminazione filosofica lo trasforma in scienza del divino, in teologia appunto, capace di realizzare ogni esigenza razionale della natura umana. Inevitabilmente l'ambito dell'atopico si restringe, anzi esso viene sostanzialmente espulso, bandito come contraddittorio, quindi come teologicamente distruttivo. (2) Inoltre, la teologia cattolica nasce in polemica contro le grandi, raffinate filosofie cristiane gnostiche, con il loro dualistico e davvero atopico dissesare la razionale, teofanica continuità della realtà, scissa in due luoghi ontoteologici, economico-rivelativi, scritturistici più o meno radicalmente opposti. Il sistema origeniano intende, allora, superare il dualismo gnostico (come la sua scaturigine apocalittica), allegorizzarlo, quindi risolverlo nel dinamismo redentivo universale del Logos, potenza di connessione, di *translatio* e di comunicazione degli spazi connessi,

⁹⁴ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata* IV,26,170,3.

nella direzione dell'attingimento mistico dell'Uno-Tutto trinitario, che tutto accoglie e riconcilia in sé. (3) In tal senso, la topologia sistematica della *summa* origeniana si rivela eminentemente cattolica, malgrado le numerose – e d'altra parte strutturali – arditezze teologiche che verranno ripetutamente condannate dalla tradizione e dal magistero ecclesiastici. La fede cristiana deve divenire dottrina razionalmente onnicomprensiva e cogente, capace di mediare qualsiasi tensione storica, concettuale, rivelativa, di allegorizzare, traslare – prima o poi – ogni scissione, contrasto, anomalia, in una formula: di riconciliare natura e grazia, protologia ed escatologia, libertà e dono. Il sistema teologico è, insomma, potenza di accoglimento e riscatto universale del reale: teofanico e totale *Locus communis*.

Come nel caso di Clemente, la potenza di traslazione dei loci ontologici è da Origene identificata con il Logos, capace di accogliere tutto in sé *ab initio* e di essere uno dappertutto, di divenire in ogni luogo, aprendolo a un luogo eccedente. Il Logos (l'epinoia scritturistica che designa il Figlio nel suo rivolgersi verso le creature, che crea e redime) è lo Spazio dinamico della totalità del reale. La vertiginosa dottrina origeniana dell'incarnazione eterna del Logos – che comunque si rivela come un'originale *retractatio* dell'esegesi tolemeana del *Prologo* del vangelo di Giovanni – è una vera e propria topologia ontologica, che radica all'interno dello stesso dinamismo trinitario la scaturigine dei *logoi/noes*. A differenza dell'ἰσοούσια valentiniana tra Figlio e uomini spirituali, Origene afferma la dottrina tradizionale e cattolica della creaturalità della chiesa/carne spirituale di Cristo, ma – analogamente alla protologia gnostica – colloca appunto all'interno di Dio stesso l'origine del seme spirituale, prima della creazione/καταβολή del mondo materiale conseguente al peccato, divorzio, caduta del corpo mistico del Figlio.

In *De Princ* I,5,5, il «locus» nel quale è caduto Lucifero è contrapposto al «locus» protologico dal quale è caduto, identificato con la stessa «Lux» di Cristo, di cui originariamente partecipava con tutti i «santi», cioè con tutte le creature logiche. D'altra parte, Origene insiste con forza nella negazione di un *locus* della *mens* immateriale, identificando quindi con *locus* lo spazio materiale nel quale i corpi si dispongono.⁹⁵ Eppure, l'intero sistema origeniano si basa sulla ritrattazione cristologica del *locus*, quello protologico e assoluto del Logos, come confermano i primi due libri del *Commentario a Giovanni*, dedicati all'esegesi (dei primi versetti) del Prologo. Il Logos divino vi è indicato come primo di una serie di *logoi* – le creature immateriali da lui create – che pure vivono *in lui*:⁹⁶ se da una parte sorprende

⁹⁵ Cfr. ORIGENE, *De principiis* I,1,6

⁹⁶ Penso che, in proposito, il passo decisivo sia *Commentario al vangelo di Giovanni* I,291-292: «Si dà il nome di potenze a certi essere divini, viventi e dotati di logos (λογικῶν τιῶν θεῶν)

l'intima relazione di 'omogeneità' tra Logos e logoi, dall'altra è evidente la preoccupazione antignostica che spinge a definire i logoi «nel Logos» posti e dipendenti dal suo atto creativo. Mi limito a riportare alcuni passi del II libro, nel quale Origene identifica la totalità degli spirituali come la «vita» del Prologo, fatta/creata nel Logos:

Occorre chiedersi se, dal momento che egli, in quanto è Sapienza, ha in sé un complesso di teoremi, non riservi a sé alcuni di questi teoremi, che non possono essere accolti dalla natura creata che viene dopo di lui. Si potrebbe dire che il Salvatore, anche in quanto è vita, non è vita per sé, ma per altri, per i quali è anche luce. Questa vita sopravviene al Logos, ma una volta sopravvenuta è diventata inseparabile da lui [...] La vita non era nel Logos, ma fu fatta.⁹⁷

La vita fu fatta nel Logos che era nel Principio presso Dio. E perciò il Principio, vale a dire la Sapienza [...] ci ammaestrerà intorno al Logos che ha in sé e nel quale è stata fatta la vita.⁹⁸

Questo significa che il Luogo ontologico assoluto è il Principio, cioè il Figlio Unigenito (ove evidente è il debito di Origene nei confronti dei valentiniani)⁹⁹ in quanto Sapienza, atto eterno di conversione nell'Abisso del Padre e teoresi mistica della sua eccedente semplice assolutezza, che il Figlio restituisce in sé – a livello comunque ontologicamente inferiore – come Luogo delle verità assolute, sistema dei teoremi. Il Logos, invece, è il Figlio che si rivolge verso l'ambito della creazione, che comunque crea in se stesso come Vita e Luce, ove queste perfezioni eterne del Logos – divenuto Primogenito, primo atto creatore della serie delle creature intellettuali che unifica con sé e in sé – ne rivelano la natura intimamente relazionale, irradiante, che appunto produce nel suo stesso Essere una molteplicità di esseri logici. Il paradosso origeniano è, allora, quello di pensare a un Figlio/Topos, nel quale i diversi appellativi giovannei (Principio/Unigenito, Logos, Vita, Luce) esprimono il movimento dialettico di eterna conversio-

ζῳων δυνάμεων), tra i quali il migliore e il più eccelso era Cristo, chiamato non soltanto Sapienza, ma anche Potenza di Dio. E quindi come sono molteplici le potenze di Dio, ciascuna secondo la propria circoscritta individualità (ἐκάστη κατὰ περιγραφὴν) – e il Salvatore le supera tutte quante (ὄν διαφέρει ὁ σωτήρ) –, così anche Cristo, in quanto è Logos, si dovrà pensare come avente il suo esistere (τὴν ὑπόστασιν ἔχων) «nel Principio», cioè nella Sapienza». Il Logos è, quindi, la prima, creativa e trascendente potenza logica che costituisce le individualità/potenze dei logoi, radicandole nel suo stesso sussistere ipostaticamente nel Principio, cioè nel Figlio come Sapienza che contempla il Padre.

⁹⁷ ORIGENE, *Commentario al vangelo di Giovanni* II,126 e 128-130.

⁹⁸ ORIGENE, *Commentario al vangelo di Giovanni* XX,370.

⁹⁹ Cfr. G. LETTIERI, *Il νοῦς mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel 'Commento a Giovanni'*, in E. Prinzivalli (ed.), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Villa Verucchio, Pazzini, 2005, 177-275.

ne al Padre e di eterna creazione delle creature intellettuali, create dal nulla eternamente partecipi dell'identità eterna della stessa ipostasi divina del Figlio.¹⁰⁰

Conseguentemente, la questione del topos in Origene è inseparabile da quella delle *epinoiai*:¹⁰¹ il Figlio è il Topos ontologico nel quale si articola la totalità delle sue epinoiai, che sono i nomi delle relazioni ontologiche, teoretiche (il Figlio in quanto Sapienza continua a ricevere il suo essere dalla contemplazione del Padre), creative e kenoetico-redentive (il Figlio in quanto Logos dice/dispiega nella molteplicità espressa/creata dei logoi la pienezza della ricchezza amorosa contemplata nel Padre).¹⁰² Se quindi il Figlio è il divenire-tutto,¹⁰³ il Luogo che contiene la totalità della realtà scaturente dal Padre, le sue epinoiai sono la figurazione dinamica della sua ubiquità ontologica, del suo essere ovunque. In tal senso, le epinoiai rappresentano i diversi luoghi della partecipazione ontologica dei logoi al Figlio Logos/Sapienza, quindi i progressivi gradi di perfezione spirituale dei logoi – a partire da quello del luminoso e teomorfo «status» originario «in summo perfectoque gradu»,¹⁰⁴ sino a questo mondo, «locus» della caduta¹⁰⁵ – all'interno dell'ubiqua mistica-creativa-redentiva ipostasi del Figlio. Cristo, infatti, è metatopico, sempre ulteriore ed estatico: è il Luogo che diviene/contiene *tutti i luoghi*, per contenere tutte le intelligenze nel suo movimento creativo/redentivo. Origene può quindi restituire una dinamica topologia cristologica corrispondente ai progressivi spazi della mente, al suo decadere alienandosi e convertirsi indiandosi, sempre comunque mantenuta all'interno dell'ubiquità donativa e redentiva del Logos, che afferma:

¹⁰⁰ Dopo aver citato *Gv* 1,1-3, citando *Col* 1,16-18, Origene afferma che Paolo «manifeste ergo in Christo et per Christo facta esse omnia et creata pronuntiat» (ORIGENE, *De principiis* I,7,1). Dunque, la creazione è in origine immanente nel Logos creatore.

¹⁰¹ Cfr. A. ORBE, *La epinoia: algunos preliminares históricos de la distinción kat'epinoian* (En torno a la filosofía de Leoncio Bizantino), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1955.

¹⁰² «Nel Principio era il Logos», cioè nella Sapienza, intendendo per Sapienza il sussistere (σύστασις) della contemplazione relativa a tutte le cose e dei concetti (νοήματα); per Logos, invece, la comunicazione agli esseri dotati di logoi (ή προς τὰ λογικά κοινωνία) di ciò che è contemplato» (ORIGENE, *Commento al vangelo di Giovanni* I,111).

¹⁰³ «Dio è assolutamente uno e semplice (ἓν καὶ ἀπλοῦν); il Salvatore nostro, invece, siccome Dio l'ha posto come propiazione e primizia di ogni creatura, diventa molte cose e forse tutte le cose (πολλά γίνεται ἢ καὶ τάχα πάντα ταῦτα)» (ORIGENE, *Commentario al vangelo di Giovanni* I,119). Cfr. I,52-66; *De principiis* I,2,1: «Propter quod videndum primo est, quid sit Unigenitus Filius Dei, qui multis quidem et diversis nominibus pro rebus vel opinionibus appellantium nuncupatur».

¹⁰⁴ ORIGENE, *De principiis* I,3,8.

¹⁰⁵ ORIGENE, *De principiis* I,5,7: «Hoc ergo modo erat etiam iste [il diavolo] lux aliquando, antequam praevaricaretur et caderet in hoc locum [...] Mundum terrenum istum appello locum».

«Volo ut ubi ego sum et isti mecum sint» (Gv 17,24). Sed et de his locorum diversitatibus indicat, cum dicit: «Multae mansiones sunt apud Patrem». Ipse tamen ubique est et universa percurrit.¹⁰⁶

Se quindi il Logos si è fatto carne per rendersi visibile nel *locus* del mondo, egli trascende questa sua kenotica localizzazione e torna ad essere logicamente immenso e divino, chiamando la mente a passare dagli spazi fisici a quelli mentali, ai «caelestia loca» intellettuali,¹⁰⁷ sicché lo stesso progresso escatologico e trascendente è concepito come progresso di insegnamenti e conoscenze sempre più immateriali e intellettuali, per culminare nella reintegrazione del tutto logica nel Logos creatore, nel quale si partecipa della contemplazione delle atopiche perfezioni invisibili del Padre.

Et ita crescens per singula rationabilis natura [...] mente ac sensu aucta ad perfectam scientiam mens iam perfecta perducitur, nequaquam iam ultra istis carnalibus sensibus inpedita, sed intellectualibus incrementis aucta, semper ad purum et facie ad faciem rerum causas inspiciens, potiturque perfectione, primo illa, qua in id ascendit, secundo qua permanet, cibos quibus vescatur habens theoremata et intellectus rerum rationumque causarum.¹⁰⁸

Fondante risulta, in proposito, l'interpretazione platonizzante e ontologica del culto «in Spirito e Verità» giovanneo, che rivelerebbe la dimensione assolutamente immateriale di Dio, quindi la realtà intellegibile (piuttosto che carismatica e storico-rivelativa) dello Spirito, non a caso identificato trinitariamente con la Verità della Sapienza/Logos del Padre. Per questa potenza di togliimento logico, le autorità religiose ebraiche – considerate attaccate all'esclusiva esteriorità materiale della Legge e del Tempio giudaici – hanno crocifisso Gesù proprio perché, rivelando in se stesso l'eccedenza universale della Verità/Spirito, egli disdiceva la pretesa giudaica di circoscrivere religiosamente, quindi di possedere il *luogo* di Dio.¹⁰⁹ Soltanto in Cristo/Verità, infatti, è possibile adorare Dio autenticamente, in Spirito, cioè intellettualmente, interiormente, logicamente e senza alcuna superstizione di

¹⁰⁶ ORIGENE, *De principiis* II,11,6.

¹⁰⁷ Sul Figlio/«Sapienza multiforme (σοφία ἡ πολυποίκιλος)» come «mondo (κόσμος)» del tutto immateriale all'interno del quale gli intelletti si muovono dopo esservi condotti dal Logos, che li ha liberati dalla prigionia del materiale mondo della καταβολή, cfr. *Commento al vangelo di Giovanni* XIX,147-150.

¹⁰⁸ ORIGENE, *De principiis* II,11,7.

¹⁰⁹ Cfr. ORIGENE, *Commento al vangelo di Giovanni* XXVIII,86-97. In particolare: «Siccome tra tutto ciò che si potrebbe considerare come un valore essi mettevano al primo posto il culto divino, il luogo del culto e la conservazione della propria gente, ecco che essi prendono misure contro Gesù, cercando il modo di non lasciarlo in vita» (87).

luoghi materiali, esteriori,¹¹⁰ quali il Garizim dei samaritani o il monte Sion dei giudei;¹¹¹ o persino il Cristo storico e corporeo dei *simpliciores*.

Questa *translatio* dal Figlio incarnato al vortice logico del Figlio divino, dalla rivelazione salvifica cristiana al suo eterno archetipo intellettuale, trova una precisa corrispondenza con l'interpretazione origeniana della Scrittura. La divergenza (διαφωνία) dei racconti evangelici è spiegata a partire dall'ubiquità molteplice e dinamica del rivelarsi del Figlio; i diversi *topoi* scritturistici sono cioè luoghi teofanici, *mansiones* progressive attraverso i quali il Logos teofanico diviene tutte le cose, trascorre e cresce, guidando così le intelligenze dalla kenosis della carne e della superficie storica – oggetto privilegiato dei sinottici – alla profondità metafisica della gloria illuminatrice della Sapienza divina (di cui il *Vangelo di Giovanni* è la suprema rivelazione biblica):

Facciamo il caso che alcuni i quali vedono Dio in spirito e le parole da lui rivolte ai santi e le presenza con cui egli si manifesta a loro in particolari momenti del loro progresso (ἐξαιρέτοις καιροῖς τῆς προκοπῆς αὐτῶν), essendo essi numerosi e distribuiti in luoghi distinti (ἐν διαφόροις τόποις) e fatto oggetto di benefici assolutamente diversi, si propongano di riferire ciascuno per proprio conto le proprie visioni in spirito relative a Dio, alle sue parole e manifestazioni ai santi [...] A questo punto, chi pensa che siano mera storia gli scritti di costoro, che si proporrebbero invece di rendere le realtà [profonde] mediante un'immagine storica, chi ritiene che Dio sia circoscritto in luogo (τὸν θεὸν ὑπολαμβάνοντι κατὰ περιγραφὴν εἶναι ἐν τόπῳ) e non possa, quindi, produrre parecchie manifestazioni di se stesso a parecchie persone situate in parecchi luoghi (ἐν πλείοσιν τόποις) e annunziare [contemporaneamente] più cose, costui riterrà impossibile che questi quattro [gli evangelisti] dicano la verità.¹¹²

L'attaccamento alla differenza letterale e storica dei luoghi impedisce l'ascolto mistico della sinfonia della rivelazione evangelica, quindi l'attingimento della Verità profonda che l'attraversa anagogicamente: il Figlio è allegorico e la storia rivelata è materia metaforica, luogo di transito, ipotesi/punto di slancio verso la trascendenza intellettuale. L'esegesi scritturistica,

¹¹⁰ «Ad haec ergo quae opinabatur Samaritana, putans quod ex locorum corporalium praerogativa minus recte vel recte adorabitur Deus aut a Iudaeis in Hierosolymis aut a Samaritanis in monte Garizim, respondit Salvator recedendum esse a praesumptione corporalium locorum huic qui vult Deum sequi» (ORIGENE, *De principiis* I,1,4).

¹¹¹ «I giudei attribuiscono al monte Sion qualcosa di divino che lo rende confacente a Dio (θεῖον τι καὶ οἰκεῖον τοῦ θεοῦ); e ritengono pertanto che esso sia il luogo scelto (τὸ ἐκλελεγμένον τόπον) dal Padre dell'universo; e dicono che per questo Salomone vi costruì il Tempio e per questo tutto il culto officiato dai leviti e dai sacerdoti ha luogo in esso» (ORIGENE, *Commento al vangelo di Giovanni* XIII,78). Cfr. I,35-36.

¹¹² ORIGENE, *Commento al vangelo di Giovanni* X,15 e 17.

culminante nell'allegoria, è quindi anagogia/translazione dal molteplice storico/intellettuale all'Uno divino, alla potenza dialettica del Senso spirituale, nella mediazione del farsi ubiquo del Logos: il processo di fuoriuscita dall'immediatezza storico/materiale, quindi escludente del singolo *topos*, al suo superiore senso dialettico è figura del processo intellettuale di *translatio* nella Verità divina. Interpretare la Scrittura significa interiorizzarla, dislocarla, consumare/sacrificare la lettera per trasformarla in puro spirito immateriale, nel quale tutte le differenze si tolgono e si compenetrano.¹¹³ Se la rivelazione è inesausta disseminazione, pluralizzazione, diversificazione del Logos nei *topoi* della Scrittura (biblica e ontologica), la sua comprensione è allegoria, ἀναγωγή, ricapitolazione e sintesi delle differenze nel Figlio, sicché – platonicamente – il perfetto conoscitore di Gesù è il dialettico chiamato a discendere e risalire, attraverso tutti i *topoi* teofanici, all'interno del Logos/Verità, divenendo uno con il suo trascorrere nei luoghi.¹¹⁴

E allora chi è tanto sapiente e tanto capace di giungere ad apprendere dai quattro evangelisti Gesù nella sua totalità (πάντα τὸν Ἰησοῦν), comprendendo anche in modo specifico ogni singola cosa e vedendo tutte le sue venute, le sue parole, le sue opere (ιδεῖν ἐπιδημίας καὶ λόγους καὶ ἔργα) per quanto concerne ogni singolo luogo (καθ' ἕκαστον τόπον)?¹¹⁵

Lo stesso mistero cristologico è la rivelazione esemplare dell'intimo prendere luogo dell'intelletto meritevole nel Figlio o, meglio, del contrarsi amovibile del Figlio nella limitatezza di un singolo vaso, eletto perché spiritual-

¹¹³ Cfr. G. LETTIERI, *Il sacrificio del Logos. Omelia I*, in M. Maritano e E. dal Covolo (edd.), *Omelie sul Levitico. Lettura origeniana*, Roma, LAS, 2003, 15-47. La realtà è una piega molteplice, un moltiplicarsi di strati attraversati da un'irrefrenabile anagogia allegorica, che alla fine si riducono al luogo puramente logico della relazione Padre/Logos e logoi. «A Clemente e Origene [...] non ripugna l'unione dell'elemento misterioso, realistico (sacramentale) con lo spiritualistico (logico), perché la loro filosofia religiosa non è così fatta da potersi, per così dire, squadernare e distendere su un'unica superficie piana, ma si compone, al contrario, come di tanti piani l'uno all'altro sovrapposti. Alla sommità scompare ogni traccia di realismo, scompaiono persino tutte le virtù e potenze intermediarie di ordine spirituale, ed anche lo stesso Logos. Non restano che Dio e le anime a lui congeneri, che scambievolmente si riconoscono nella loro essenza e si amano e, amandosi, s'immersedimano in una suprema unità. Ma prima di giungere a sì alto fine conviene salire una scala di molti gradi» (A. VON HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten christlichen Jahrhunderten*, Leipzig, Hinrichs, 1906, tr. it. *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Torino, Bocca, 1945, 177).

¹¹⁴ Cfr. ORIGENE, *Commento al vangelo di Giovanni XIX,131-137*: vi sono opposti i *topoi* ontologici di «quaggiù (κάτω)» e di «lassù (ἄνω)», cioè del mondo materiale e del trascendente mondo immateriale, di cui in parte può partecipare intellettualmente anche chi vive in questo mondo, ma per trascenderlo progredendo verso il luogo della pienezza eccedente. Significativamente, si sottolinea come l'avverbio «quaggiù» possa essere riferito «tanto a un luogo [materiale], quanto a dottrine e mentalità (ὡςπερ τόπος τινὶ νοεῖται οὕτως καὶ δόγμασιν καὶ διανοίᾳ)» (131).

¹¹⁵ ORIGENE, *Commento al vangelo di Giovanni X,36*.

mente perfetto, rivelatosi assolutamente santo, divinizzatosi grazie alla piena fedeltà della sua libertà.¹¹⁶ L'intelletto creato e preesistente di Gesù, originariamente identico nella sua partecipazione al Logos a tutti gli altri intelletti liberi, è l'unico ad avere dato libero spazio al fuoco di un amore assoluto, che l'ha così trasformato in un'unica cosa con il Logos,¹¹⁷ rendendolo il primogenito dell'apocatastasi, della redenzione universale delle creature. Se quindi il *topos* dell'intelletto/anima di Gesù è il Figlio stesso, in *De principiis* II,9,8 il termine *loci* viene riferito al luogo ontologico appropriato ai meriti/demeriti di ogni singola creatura decaduta, (a) che ha determinato la sua collocazione più o meno defettiva nella realtà cosmica e (b) che anche nel giudizio le sarà assegnato da Dio.¹¹⁸ Eppure, il giudizio che separa e dispone in ordini differenti di perfezione, premio/punizione, non può che essere provvisorio, il primo di una serie di giudizi che concluderà ogni singolo eone, nella successione di mondi che conduce verso l'autentico eschaton.¹¹⁹ Il vero fine ultimo del sistema teologico origeniano culmina nella reintegrazione della totalità delle creature, diavolo compreso, nel *locus* protologico del Principio, dell'Inizio ontologico e temporale che è il Figlio creatore e redentore: *locus* nel quale non vi saranno più *loca/mansiones* e gradi di perfezione diversi. Questo significa che la distribuzione gerarchica di *loca* è, per Origene, soltanto una restituzione transitoria del progresso universale della creazione. Se quindi il Logos è il *Topos* assolutamente immateriale protologico ed escatologico, si comprende come la pluralità di *topoi/mansiones* ontologici *diversi* e gerarchici sia collegata alla grande questione origeniana

¹¹⁶ Cfr. ORIGENE, *De principiis* II,6,6.

¹¹⁷ «Hoc ergo modo etiam illa anima, quae quasi ferrum in igne sic semper in Verbo, sempre in ea Sapientia, sempre in Deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intellegit, Deus est. Et ideo nec convertibilis aut mutabilis dici potest, quae inconvertibilitatem ex Verbi Dei unitate indesinenter ignita possedit» (ORIGENE, *De principiis* II,6,6). Sulla libertà capace di trasfigurare la natura creata di Cristo in natura divinizzata, cfr. II,6,5: «Verum quoniam boni malique eligendi facultas omnibus praesto est, haec anima, quae Christi est, ita elegit diligere iustitiam, ut pro inmensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque inmutationis abscederet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu iam versum sit in naturam».

¹¹⁸ «Sicut ergo dubium non est in die iudicii futurum quod separentur boni a malis et iusti ab iniustus et singuli quique pro merito per ea loca quae digni sunt distribuuntur iudicio Dei [...], tale aliquid opinor etiam antea iam factum [...] Ita ergo possibile est intellegi etiam antea fuisse vasa rationalia vel purgata vel minus purgata, id est quae se ipsa purgaverint aut non purgaverint, et ex hoc unumquodque vas secundum mensuram puritatis aut impuritatis suae locum vel regionem vel conditionem nascendi vel explendi aliquid in hoc mundo accepisse» (ORIGENE, *De principiis* II,9,8).

¹¹⁹ Cfr. ORIGENE, *De principiis* III,6,6: «Quod tamen non ad subitum fieri sed paulatim et per partes intellegendum est, infinitis et immensis labentibus saeculis [...] Et sic per multos et innumeros ordines proficentium et Deo se ex inimicis reconcilantium pervenitur usque ad novissimum inimicum, qui dicitur mors, ut etiam ipse destruat, ne ultra sit inimicus». La morte, l'ultimo nemico è il diavolo, l'ultima resistente differenza a essere riconciliata nell'apocatastasi.

della realtà o meglio della relatività della materia, che appunto soltanto nei luoghi fisici separati e differenti può, anzi deve collocarsi. Se il Principio e la Fine sono identici, coincidendo cristologicamente con l'unico Figlio che è Logos-in-Sapienza, il riunificarsi nel Figlio della totalità della prima creazione (puramente logica!) non potrà che essere assolutamente immateriale (malgrado le prudenti strategie comunicative di Origene, che preferisce avanzare questa come ipotesi piuttosto che come certezza teo-logica): non vi saranno più luoghi differenti, ma un unico *Locus*, non vi sarà più materia più o meno trasfigurata, ma soltanto *logos* nel *Logos*, ove l'unica materialità residua potrà essere soltanto quella della contingenza libera della creatura, chiamata a partecipare della divinità immateriale, quindi ontologicamente dipendente, imperfetta, ontologicamente 'materiale' rispetto alla creativa immaterialità del Logos. Materia e luogo divengono, insomma, variabili dipendenti dal progresso intellettuale della creatura, dal suo grado di libertà spirituale,¹²⁰ dalla sua capacità di avvicinarsi e infine di sprofondare nel fondamento logico assoluto del Figlio: quanto più *logos*, quanto più progresso nella conoscenza del *Logos*, quanto più 'figli nel Figlio', tanto meno *locus*, tanto meno ordine, gerarchia, tanto meno differenze/corpi materiali.¹²¹ Insomma, l'apocatastasi è l'universale risolversi dei *topoi* nell'unico *Topos*, dei *logoi* nell'unico *Logos*, dei figli/cristi nell'unico Figlio/Cristo, dei liberi e diversi atti delle creature nel Principio/Sophia/*Topos*, cioè nell'unica mistica contemplazione *logica* del Padre assolutamente trascendente:

Principio [significa, tra l'altro] passaggio da un luogo a un altro (μετάβασις); e questo è il principio di un cammino, di una distanza [...] La retta via è lunghissima [...] Con l'aspetto contemplativo (τὸ θεωρητικόν) io credo coincida la parte finale della retta via nell'apocatastasi (ἐν τῇ ἀποκαταστάσει) [...], così chiamata perché in essa non rimane alcun nemico [...] Allora quelli che sono giunti a Dio per il tramite del Logos che è presso di lui avranno un'attività unica (μία πᾶξις): conoscere a fondo Dio (ἢ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν) in modo da diventare, conformati in tal modo nella conoscenza di Dio, tutti quanti esattamente un solo Figlio (πάντες ἀκριβῶς υἱός), nel modo in cui ora soltanto il Figlio conosce il Padre [...] [Le creature conosceranno il Padre come il Figlio] soltanto quando diventeranno una cosa sola (ὅταν γένωνται ἓν), come il Figlio e il Padre sono una cosa sola (ἓν εἶσιν).¹²²

Il compiersi degli atti pratici, diversi e volontari, nell'unico atto teoretico del Figlio/Logos e Sapienza è quindi l'intellettuale – (e platonico!) – To-

¹²⁰ «Talis a conditore facta est natura corporea, ut in quamcumque voluerit vel res poposcerit qualitatem facile subsequatur» (ORIGENE, *De principiis* III,6,6).

¹²¹ Cfr. ORIGENE, *De principiis* III,6,1-9.

¹²² ORIGENE, *Commento al vangelo di Giovanni* I,91-93.

pos apocatastatico ove i *loci* sono tolti e i logoi tornano ad essere uno nel fuoco amoroso del Figlio, che si protende nell'abisso del Padre, sua unica possibile collocazione.

Rifletti un po' se l'espressione: «Io sono proceduto da Dio» (*Gv* 8,42) non equivale a quest'altra: «Il Signore esca dal suo luogo» (*Michea* 1,3), dal momento che quando il Figlio è nel Padre, nella sua condizione di natura divina anteriore al suo annientarsi, il suo luogo è appunto Dio [Padre] (τόπος αὐτοῦ ἐστὶν ὁ θεός). Chi riesce con la sua mente a coglierlo prima che si sia annientato, nella sua natura divina principale (ἐν τῇ προηγουμένη ὑπάρχοντα θεοῦ μορφῇ), vedrà il Figlio di Dio non ancora uscito da lui, cioè non ancora uscito dal suo Luogo (τὸν μηδέπω ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ).¹²³

Il Padre, allora, è il trascendente Topos del Topos, la semplice scaturigine della divinità, il segreto atopico e apofatico del Topos, nel quale il Figlio kenotico ritorna a nascondersi, conducendovi la totalità della sua carne logica redenta e universalmente riunificata.

9. Costantino topos di Dio? La svolta costantiniana in Eusebio di Cesarea

All'interno di questa troppo rapida ricostruzione storico-teologica della nozione di *locus*, che vede un evidente e netto prevalere già alla metà del III secolo di un'interpretazione ontologica platonizzante del kerygma atopico neotestamentario, è necessario quanto meno accennare alla svolta costantiniana. Con Costantino, il cristianesimo trova 'miracolosa' collocazione in questo mondo, il potere secolare e persecutorio si converte, la teofania del Logos pare essere mediata dalla stessa figura dell'imperatore ispirato da Dio. Costantino *topos* del Logos? La teologia politica di Eusebio di Cesarea, certo abbacinata dalla straordinaria novità storica segnata dalla conversione dell'imperatore, pare suggerirlo, sostanzialmente secondo tre direttive. (a) Costantino è lo strumento provvidenziale attraverso il quale Dio converte l'intera storia universale alla fede cristiana. Gerusalemme e Roma possono incontrarsi e – antiapocalitticamente, perché convertite da persecutrici di Cristo e della chiesa a luoghi fedeli di culto – sovrapporsi. (b) Costantino è il nuovo capo della chiesa, che convoca, poi presiede i concili e determina il dogma universale, seppure guidato da interessi più politici che teologici; nasce il *topos* teologico-politico della 'cristianità' costantiniana, che segnerà e per certi aspetti ancora segna la storia e la cultura dell'Occidente. (c) Costantino inaugura (l'avvio del) la conquista cristiana dello spazio

¹²³ ORIGENE, *Commento al vangelo di Giovanni* XX,153-154, cfr. 159.

religioso secolare e universale, come prova la straordinaria attività imperiale di riedificazione della nuova Gerusalemme terrena: si avvia una tensione storica evidente tra religione pubblica visibile e culto logico interiore. Mi limito a segnalare tre esempi eusebiani, che possano chiarire quanto schematicamente proposto.

(a) Eusebio proclama apertamente Costantino «l'unico imperatore dell'uno, immagine dell'unico Re di tutto (ὁ δ' ἐξ ἑνός εἰς βασιλεύς, εἰκὼν ἑνός τοῦ παμβασιλέως)». ¹²⁴ L'imperatore è la provvidenziale, pacifica riunificazione del luogo cosmico-storico, riassunto nel monarchico dominio universale di Roma, con l'assoluta monarchia teologica: «Costantino [...] ricostituì, come in passato, un unico impero romano (μίαν ἡνωμένην τὴν ῥωμαίων κατὰ τὸ παλαιὸν παρέϊχον ἀρχήν), portando sotto la sua pace la terra intera [...] tutto era pieno di luce (ἦν τε φωτὸς ἔμπλεα πάντα)». ¹²⁵ I luoghi ontologici storico e celeste sono così riordinati/riallineati, grazie all'illuminata mediazione dell'imperatore convertito; Costantino è, allora, una vera e propria teofania. ¹²⁶ La stessa storia romana di affermazione di egemonia universale può divenire provvidenziale figura e preparazione del trionfo della chiesa imperiale.

(b) Nella *Vita di Costantino*, Eusebio ricorda come Costantino convocò i concili di Nicea (325) e Gerusalemme (335), con i quali rivela il possesso, eminentemente teologico-politico ed ecclesialmente egemonico, della «virtù divina (ἡ κατὰ θεὸν ἀρετή)». ¹²⁷ Già nella *Storia ecclesiastica* erano riportate due lettere imperiali con le quali Costantino ordinava ai vescovi romani e africani di riunirsi in concilio per risolvere crisi ecclesiastiche incompatibili con la pace interna dell'impero, che la «divina provvidenza ha affidato alla mia devozione». ¹²⁸ Costantino è il *caput* teologico-politico di governo e donazione della pace religiosa universale, ¹²⁹ che mette fuori luogo gli ereti-

¹²⁴ EUSEBIO DI CESAREA, *Lode di Costantino* 7,12. Cfr. *Storia ecclesiastica* X,7,1.

¹²⁵ EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* X,9,6-7. Cfr. *Vita di Costantino* II,19,1-3: «Tutti i territori che si trovavano sottoposti a Roma vennero riuniti: i popoli dell'oriente divennero una sola cosa con quelli della parte occidentale e sotto un'unica autorità comune a tutti, l'intero corpo dello Stato fu regolato dal potere monarchico, che giungeva ovunque, come da una testa (ὡσπερ τινὶ κεφαλῇ τὸ πᾶν κατεκοσμεῖτο σῶμα μοναρχικῆς ἐξουσίας διὰ πάντων ἡκούσης); i raggi splendidi della luce della fede dispensavano giorni luminosi a coloro che prima giacevano nella tenebra e nell'ombra della morte [...] Splendido nell'integrità della sua fede, l'imperatore vittorioso [...] accentrò sotto di sé un'unica autorità, salda come ai tempi dell'antica Roma e iniziò ad annunziare a tutti il regno di Dio, governando egli stesso con il potere assoluto della signoria di Roma ogni aspetto della vita» (19,1-2).

¹²⁶ Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino* I,1-4.

¹²⁷ EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino* IV,47-48.

¹²⁸ Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* X,5,18-23.

¹²⁹ Il III libro della *Vita di Costantino* si chiude con l'esaltazione dell'attività antieretica dell'imperatore, tramite la citazione di una lettera costantiniana ad Antiochia volta a compattare i dissi-

ci,¹³⁰ garantendo al contrario la chiesa come unica patria, luogo sicuro di abitazione, identificazione monoteistica tra universale corpo comune e impero romano,¹³¹ *topos* culturale,¹³² che rivela l'ubiqua gloria di Dio che governa il mondo tramite l'eletto Costantino. Il suo definirsi «vescovo di quanti si trovano all'esterno (τῶν ἐκτὸς ἐπίσκοπος)»¹³³ ne esalta il ruolo ubiquo, la partecipazione (egemone!) al collegio dei vescovi e la proiezione universale e provvidenziale del suo potere assoluto.

(c) Oltre all'ideologica esaltazione dell'immediato rifiorire e dilatarsi dei luoghi di culto cristiani dopo la svolta costantiniana¹³⁴ e oltre al celebre panegirico dedicato a Paolino per l'edificazione della chiesa di Tiro, prima descrizione cristiana di un luogo pubblico di culto cristiano,¹³⁵ è di straor-

di teologici (cfr. III,60,1-9), di una lettera nella quale si loda Eusebio di Cesarea, approvandone il rigoroso attenersi alla dottrina ecclesiastica e alla tradizione apostolica (cfr. III,61,1-3), di una lettera ad alcuni vescovi riuniti ad Antiochia, con la quale si danno indicazioni per la soluzione della crisi che aveva lacerato la chiesa antiochena (cfr. III,62,1-3), e infine la citazione del Decreto contro gli eretici di Costantino (325 ca.), garante dell'unità della chiesa universale e del trionfo dell'ortodossia (cfr. III,64,1-65,3). Commenta Eusebio: «Per ordine dell'imperatore furono annientate le cospirazioni degli eterodossi e venivano anche cacciate via le belve che avevano dato inizio all'empietà di costoro [...] Ora, in nessun luogo della terra (μηδμοῦ γῆς) sopravviveva più alcuna setta di eretici e scismatici. Il merito di questo grandioso successo va ascritto all'unico imperatore caro a Dio, tra quanti vissero in ogni tempo, e a egli soltanto» (III,66,1e3).

¹³⁰ Il decreto contro gli eretici di Costantino si chiude con la messa al bando degli empì: «Da oggi stesso la vostra confraternita non osi più darsi convegno in nessun luogo né pubblico né privato (ἐν μηδενὶ τόπῳ μήτε δημοσίῳ μήτ' ἰδιωτικῷ)» (EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino* III,65,3).

¹³¹ Ineludibile, in proposito, il confronto con la celebre tesi di E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, Hegner, 1935, tr. it. *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983: l'impero costantiniano-eusebiano è suprema realizzazione dell'equivo-co teologico-politico monoteistico, confutato dall'irriducibile dimensione escatologica del regno e dal mistero della Trinità, segreto relazionale del paradossale, atipico monoteismo cristiano, politicamente non analogabile/pervertibile.

¹³² Gli eretici in buona fede e gli scismatici, riammessi nell'unica chiesa universale grazie al potere grazioso di Costantino, «a frotte, come se fossero di ritorno da un esilio (ὡσπερ ἐξ ἀποικίας), riguadagnavano la loro patria (τὴν αὐτῶν πατρίδα) e riconoscevano la loro madre, la chiesa, lontano dalla quale avevano errato per lungo tempo e facevano ritorno a essa con gioia e letizia e le membra del corpo comune (τὰ τοῦ κοινοῦ σώματος μέλη) si ricongiungevano e si riunivano in un'unica armonia e un'unica chiesa cattolica risplendeva della propria coesione (μόνη τε ἡ καθολικὴ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία εἰς ἑαυτὴν συνεστραμμένη διέλαμπε)» (EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino* III,66,3).

¹³³ EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino* IV,24.

¹³⁴ «Vedevamo che ogni luogo (πάντα τόπον) poco prima distrutto dall'empietà dei tiranni cominciava a rivivere dopo una lunga devastazione mortale e i templi si ergevano di nuovo dalle fondamenta fino a un'altezza infinita» (EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* X,2,1).

¹³⁵ Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* X,4,1-72. Lo splendido, nuovo tempio visibile cristiano diviene, pertanto, immagine del Tempio celeste e immateriale, ove riecheggiano ancora accenti origeniani: «Tale è il grande tempio che il Verbo, il grande Demiurgo dell'universo, ha costruito nel mondo intero sotto il sole, formando ancora sulla terra quest'immagine spirituale delle volte celesti dell'aldilà, perché il Padre suo potesse essere onorato e venerato da tutto il creato e dagli esseri viventi e pensanti della terra» (EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* X,4,69).

dinaria rilevanza storica la lunga descrizione eusebiana, nel III libro della *Vita di Costantino*, dell'attività edificatoria avviata da Costantino e da sua madre Elena a Gerusalemme. Lo spazio storico, politico, cosmico torna ad essere compattamente teofanico: Dio illumina tutti i *topoi*, riedifica il suo autentico Tempio a Gerusalemme, che è però quello *nuovo* del Santo Sepolcro, «quel luogo santo (τὸ ἱερὸν τόπον) [...] che era il centro del tutto (τοῦ παντὸς κεφαλὴ)»,¹³⁶ che Costantino ispirato da Cristo decide di riscoprire e magnificare, adornandolo.¹³⁷ Come la croce, che da segno obbrobrioso di *atopia* diviene segno teofanico mostrato 'liturgicamente' da Costantino al vescovo Eusebio,¹³⁸ così il sepolcro come centro di tutto il nuovo Tempio diviene metafora della ricapitolazione della storia sacra nel nuovo *caput* teologico-politico: l'imperatore che edifica l'(anti!)apocalittica nuova Gerusalemme, la teofania teologico-politica che pare togliere la differenza irriducibile tra storia secolare ed eschaton, impero cristiano e regno di Dio, *locus* immanente e *civitas* avveniente.¹³⁹ La *katargesis* del Tempio in Gesù è ormai divenuta anche materiale, spaziale. S'inaugura una concezione sacramentale dello spazio sacro: la basilica imperiale è il segno del corpo di Cristo universalmente trionfante, il *topos* universale, appunto, il *caput* visibile del potere assoluto teologico-politico cristiano. Roma e il suo imperatore, la storia, il cosmo sono finalmente divenuti luoghi teofanici di Dio.

10. *Il luogo infinito: l'epektasis di Gregorio di Nissa*

Con Gregorio († 394ca.), il luogo teofanico torna a spostarsi dalla storia convertita, dal potere imperiale e dalla nuova, pubblica visibilità tem-

¹³⁶ EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino* III,34; cfr. III,25-40 e, in part., la lettera di Costantino al vescovo di Gerusalemme Macario sulla costruzione della basilica del Santo Sepolcro in 30-32,2. Cfr. III,41,1-43,4, ove si descrive la costruzione delle basiliche della Natività a Betlemme e dell'Ascensione a Gerusalemme, sotto l'impulso di Elena, madre di Costantino.

¹³⁷ «Gli sembrò necessario che il luogo (τὸν τόπον) sommamente benedetto della resurrezione del Salvatore a Gerusalemme apparisse a tutti illustre e venerando. Così diede subito disposizione che vi si costruisse un luogo di prehieria e questa idea non gli si presentò alla mente senza un ausilio divino, ma gli fu ispirata per ispirazione dello stesso Salvatore» (EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino* III,25); cfr. III,26.

¹³⁸ Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino* I,28,1-31,3. In particolare: «Un giorno l'imperatore in persona, anche perché così piacque a Dio, ci fece la concessione (ἡξίωσε) di porre sotto i nostri stessi occhi questo oggetto [l'aurea croce gemmata che Costantino fa realizzare a immagine dell'epifania concessagli da Dio]» (30).

¹³⁹ «Così proprio presso il sepolcro del Salvatore fu fondata la nuova Gerusalemme, contrapposta a quella antica e celebrata, che, dopo la sanguinaria uccisione di Cristo, abbattuta fino alla rovina più estrema, espìo la colpa dei suoi empî abitanti» (EUSEBIO, *Vita di Costantino* III,33,1).

plare del Dio costantiniano all'ambito dell'intelligenza teologica e del desiderio mistico. All'interno di una prospettiva sostanzialmente origeniana, la sistematica novità teologica introdotta da Gregorio è quella dell'infinità di Dio,¹⁴⁰ che non può non riflettersi sulla questione del *topos*. L'ἐπέκτασις gregoriana afferma infatti l'infinitizzazione tendenziale dei luoghi divini, il loro inesauribile accogliere ed eccedere il desiderio e l'intelligenza della creatura.¹⁴¹ Le teofanie, quindi le *epinoiai* di Dio divengono infiniti, progressivi, infinitamente allegorici *topoi*, capaci di muovere le estatiche congetture della mente finita dell'uomo, che invano, eppure instancabilmente, si protende nel tentativo di occupare l'inoccupabile, di attingere l'assoluta atopia di Dio, che pure avviene nelle menti per attrarle a sé, per accendere il loro infinito desiderio. In questo senso, il τόπος 'mistico-religioso' che Dio assegna a Mosè¹⁴² è un paradossale luogo-via, un *topos* negativo, atopico, appunto.

Parlando di «luogo», [il testo sacro] non delimita quantitativamente ciò che indica (non c'è misura per ciò che non ha quantità), ma servendosi di una figura misurabile guida l'ascoltatore a ciò che è infinito e illimitato (ἐπὶ τὸ ἄπειρον τε καὶ ἄοριστον). Mi sembra perciò che la parola divina indichi questo concetto: poiché il tuo desiderio si protende in avanti e tu non ti sazi di correre, né conosci alcun limite al bene, ma il tuo desiderio guarda sempre a ciò che è più grande, c'è presso di me tanto posto (ὁ παρ' ἐμοὶ τόπος ὥστε) che chi corre interiormente non potrà mai smettere di correre. Ma la corsa in altro senso è immobilità. «Fermati – gli dice, – presso la roccia». Questa è la cosa più straordinaria (τὸ πάντων παραδοξότατον), come immobilità e movimento possano identificarsi [...] Dio è *luogo* (τόπος) per quelli che corrono e via (ὁδός) attraverso la quale si svolge la corsa, [...] [Chi lo segue] si sentirà chiamare e si mostrerà alle spalle di chi lo chiama.¹⁴³

Mosè è catturato nel *topos* dell'infinitamente percorribile, del passaggio, del trapassare, dello svanire oltre qualsiasi possibilità di presa; nel luogo dell'accecamento e del ritardo, del poter guardare soltanto le spalle, i *posteriora Dei*, che rivelano Dio come sempre ulteriore, nuovo, eccedente rispetto all'intelligenza dell'uomo:

¹⁴⁰ Cfr. l'ormai classico studio di E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1966.

¹⁴¹ Cfr. A. LEVY, *Aux confins du créé et de l'incrée: les dimensions de l'épectase chez Grégoire de Nysse*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 84, 2000, 247-274.

¹⁴² «Ecco un luogo vicino a me (ἰδοὺ τόπος παρ' ἐμοί: sec. LXX). Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mia mano e vedrai le mie spalle (τὰ ὀπίσω μου), ma il mio volto (τὸ δὲ πρόσωπόν μου) non lo si può vedere» (*Esodo* 33,21-23).

¹⁴³ GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè* II,242 e 249.

Anche il Volto desiderato del Signore passò oltre Mosè e in questo modo la sua anima rimaneva sempre al di fuori di quella realtà in cui si trovava (αἰ ἐξω ἐγίνετο τοῦ ἐν ᾧ ἦν), seguendo il Logos che camminava avanti a lei.¹⁴⁴

Si può essere nel luogo di Dio soltanto riconoscendolo come estatico, dislocato; è in Dio chi si riconosce al di fuori di Dio, cercandolo nella tensione mai sazia, eppure beata del suo desiderio. La platonica immaterialità di Dio/Verità, che lo pensa come non circoscrivibile in un luogo determinato, è qui profondamente influente, eppure assunta come strumentale all'affermazione dell'inesauribilità giudaica del nome di Dio («Io sono chi sarò», si potrebbe tradurre *Esodo* 3,14), alla confessione della sua infinita eccedenza di Persona che è sempre oltre il suo essere compresa, conosciuta, desiderata. Dio è atopico perché infinitamente personale, quindi conoscibile nel *topos* della sua stessa rivelazione soltanto come avveniente, inesauribilmente escatologico, temporalmente 'apparso' nel suo donarsi. La dialettica fondativa cristiana tra *littera* e *Spiritus* torna quindi, in Gregorio, infinitizzata: il Dio cristiano avviene nel suo inesauribile passare dal *topos* della sua rivelazione all'*atopia* del suo ulteriore ri-velarsi. Lo *Spiritus* è il nome di questa eccedenza personale, donativa, escatologica,¹⁴⁵ rispetto alla quale qualsiasi pretesa esaustiva, conoscenza definitiva, persino idea immateriale e spirituale di Dio è idolo,¹⁴⁶ *littera occidens*, τόπος materiale:

Ogni idea che si formula sulla natura divina come rappresentazione comprensiva (κατά τινα περιληπτικὴν φαντασίαν) per intuizione e congettura (ἐν περινοίᾳ τὴν καὶ στοχασμῶ) è un idolo di Dio (εἰδῶλον θεοῦ) e non annuncia Dio [...] Conoscerlo significa non avere di lui nessuna conoscenza (τὸ μηδὲν εἰδέναι) che si abbia secondo l'umana comprensione (ἐξ ἀνθρώπινης καταλήψεως).¹⁴⁷

D'altra parte, nessuna conoscenza umana, quindi nessun desiderio e proendersi sarebbe possibile, se Dio non si facesse 'corpo', 'carne', τόπος nelle

¹⁴⁴ GREGORIO DI NISSA, *Omellie sul Cantico dei cantici* XII,354,1025,9-11.

¹⁴⁵ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contro Eunomio* III,V,68,1-70,17.

¹⁴⁶ «Dopo aver lasciato tutto ciò che è apparenza, non solo quanto coglie la sensazione, ma anche quanto crede di vedere l'intelligenza, va sempre più addentro (αἰεὶ πρὸς τὸ ἐνδότερον ἵεται), finché con l'intensa ricerca intellettuale penetra in ciò che è invisibile e incomprensibile e qui vede Dio. In questo infatti è la vera conoscenza di ciò che ricerchiamo, in questo vedere nel non vedere (ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν), perché ciò che cerchiamo supera (ὑπέρκειται) ogni conoscenza, circondato da ogni parte dall'incomprensibilità (τῇ ἀκαταληψίᾳ) come da tenebre» (GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè* II,163). Lo spazio paradossale della conoscenza di Dio è un infinito sprofondare nell'atopico, un sottrarsi sempre più interiore.

¹⁴⁷ GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè* II,165-166. Sull'idolatria come culto tributato a «essere immobili (ἀκίνητα)», che arresta il naturale movimento inesausto dello spirito umano non imprigionabile in luoghi determinati, cfr. *Omellie sul Cantico dei cantici* V,147,867,6-8.

sue teofanie,¹⁴⁸ che prolungano interiormente, intellettualmente l'incarnazione di Cristo, fondamento rivelativo di tutte le ulteriori, infinite teofanie spirituali.¹⁴⁹ Dio si dona, si circoscrive per rendersi comprensibile all'uomo, ma poi sfugge alla presa, rivelando qualsiasi suo 'rivelato' come *littera*, quindi come esteriore umana congettura (στοχασμός). L'eresia, allora, è la pretesa di determinare concettualmente Dio, di definirlo sottomettendolo a nomi, categorie, luoghi concettuali, che non sono che ipotesi, congetture umane, incapaci di presa sul mistero imperscrutabile della sua infinità:

Se non è possibile scrutare i giudizi di Dio e le sue vie rimangono impercorribili [cfr. *Rm* 11,33] e se i beni promessi sono superiori ad ogni congettura che provenga da ipotesi, di quanto maggior misura, in relazione alla sua condizione inespriabile e inaccessibile, Dio stesso è superiore e più elevato rispetto a quelle cose che si pensano di lui e delle quali non si dà nessuna conoscenza! [...] I samaritani pensavano di adorare Dio, ma poi ritenevano che Dio risiedesse materialmente in un determinato luogo e quindi erano devoti soltanto a parole e adoravano un'altra cosa, ma non Dio. Ché niente di tutto quello che è pensato come circoscritto può essere divino, mentre è specifico della natura di Dio l'essere dappertutto e il diffondersi dappertutto e il non essere trattenuto da niente [...] Altrettanto si potrebbe dire con cognizione di causa anche contro questi nuovi samaritani [= gli ariani], vale a dire che, se pensate che dal termine «non generazione» la sostanza divina sia circoscritta come da un luogo, allora «voi adorate quello che non conoscete», nel senso che rendete sì a Dio il vostro culto, ma ignorate che la sua infinità oltrepassa ogni significato e comprensione di nomi.¹⁵⁰

La dottrina trinitaria niceno-costantinopolitana afferma, pertanto, un atipico dogma incomprensibile, in quanto definisce le tre ὑποστάσεις rivelate come infinite e identificate nell'unica οὐσία infinita nella quale si compenetrano; la pericoreasi è, pertanto, l'infinita coincidenza assoluta degli "spazi" ipostatici, che toglie nella processione relazionale qualsiasi subordinazione intratrinitaria. Affermare l'infinità di Dio significa, allora, affermare la paradossale coincidenza tra i soggetti divini e l'unica essenza, tra la relazione rivelata e l'abisso imperscrutabile dell'infinità nel quale essa si nasconde.

La stessa dottrina dell'*epektasis* gregoriana vive della dialettica tra teologia katafatica e teologia apofatica, tra affermazione dogmatica e negazione scettica, topologia congetturale e atopia della tenebra mistica, fenomeno del conosciuto e noumeno inconoscibile, ove *littera* e *Spiritus*, morte e resurre-

¹⁴⁸ Sul τόπος come teofania, cfr. GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè* II,219-220.

¹⁴⁹ «[...] teofania di Dio che si è verificata per noi nella carne» (GREGORIO DI NISSA, *Omelie sul Cantico dei cantici* XIII,383,1048,18-1049,19); cfr. XIII,381,1048,16-17; V,141,861,10; *Contro Eunomio* III,III,54,34-57,56.

¹⁵⁰ GREGORIO DI NISSA, *Contro Eunomio* III,I,20,108 e 110; cfr. 20,103-108.

zione¹⁵¹ si succedono nello spazio intellegibile della coscienza che cerca Dio all'infinito. Esito iperbolico dell'allegoria teologica origeniana, la dottrina gregoriana del progresso infinito prospetta, pertanto, una teologia ermeneutica, dove alla conoscenza apodittica si sostituisce una conoscenza congetturale, retorica, topologica appunto, consapevole della sua natura provvisoria, approssimativa, teologicamente 'convenzionale'. Fondata sulla netta differenza ontologica (διάστημα) tra l'infinito Dio-Trinità creatore e le creature finite, l'intera teologia gregoriana è interpretabile come tentativo metaforico di analogazione paradossale e asintotica tra i due spazi ontologici, basata comunque sulla teofania dell'Infinito rivelata dall'incarnazione del Logos.¹⁵² Conoscere Dio significa, allora, decifrare le tracce delle sue metafore e ridurre le stesse conoscenze intellettuali a topoi retorici, voci, segni provvisori, che cercano il vero, ma approssimativamente,¹⁵³ a partire dalle teofanie, *litterae* infinitamente disseminate sempre più intime, immateriali, spirituali, che il sapere congetturale della creatura non può che accogliere estatico e allegorizzare incessantemente. Il νοῦς diviene, così, il luogo dell'«entrata nella carne» di Cristo, ove è restituita platonicamente un'ontologizzazione interiore della nozione di dono e di escatologia. La creatura è 'scrittura' vivente di Dio, carne intrascendibile nella sua stessa intelligenza, spazio allegorico infinito ove Dio continua a venire, ritrattando nel suo Spirito qualsiasi lettera teofanicamente accesa.¹⁵⁴ Dio-Verità diviene Spirito sempre nuovo, irriduci-

¹⁵¹ «Essa non cessa mai di protendersi in avanti (πάντοτε ἐμπροσθεν ἐπεκτεινομένη οὐ παύεται), non cessa di abbandonare quella condizione in cui si trova e di penetrare sempre più all'interno, in quella realtà in cui non è ancora stata [...] In questo modo anche Paolo moriva di giorno in giorno (καθ' ἡμέραν ἀπέθνησκεν), poiché ogni volta egli passava a una nuova vita, sempre morendo alla condizione precedente (αἰεὶ τῷ παρωχητότι γινόμενος) e sempre obliando i risultati raggiunti» (GREGORIO DI NISSA, *Omelia sul Cantico dei cantici* XII,1036,14-24).

¹⁵² Cfr. l'interessante saggio di S. DOUGLASS, *A Critical Analysis of Gregory's Philosophy of Language: the Linguistic Reconstitution of Mediastemic Intrusions*, in H. R. Drobner e A. Viciano (edd.), *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, 447-465.

¹⁵³ «"Voce del mio diletto", dice il testo [Cant 2,8]; non forma (οὐκ εἶδος), non volto, non figura che riveli la natura (τὴν φύσιν) di colui che viene cercato, ma "voce (φωνή)", la quale suscita solamente una congettura (στοκασμόν) [...] Che le parole dette assomiglino più a una congettura che alla sicura pienezza della comprensione, esente da ogni ambiguità, si deduce dal fatto che il testo non si sofferma su un unico tipo di ragionamento e non considera una forma soltanto (μηδὲ πρὸς ἓν εἶδος ὄραν), ma muta, volgendosi verso differenti oggetti durante le sue visioni (ἄλλ' ἐπὶ πολλὰ φέρεσθαι ταῖς ὀπτασίαις) e crede di vedere ora in un modo ora in un altro (ἄλλοτε ἄλλως βλέπειν οἰομένην) e non indugia sulla medesima immagine dell'oggetto compreso. Il testo così suona, infatti: "Ecco, egli viene" [Cant 2,8], non sta fermo e non attende sì da farsi riconoscere, grazie alla sua sosta, da chi fissa lo sguardo in lui, ma si sottrae sempre alla vista [...] Così quell'essere che è di volta in volta oggetto di comprensione è sempre una figura diversa (τὸ αἰεὶ κατὰλαμβάνομενον ἄλλοτε ἄλλος ἐστὶ χαρακτήρ)» (GREGORIO DI NISSA, *Omelia sul Cantico dei cantici* V,139,860,1-12; 140,860,1).

¹⁵⁴ Cfr. in GREGORIO DI NISSA, *Omelia sul Cantico dei cantici* XIV,1084,425,14-426,8, la relazione tra lo Spirito e il divenire «tutto desiderio» dell'anima che lo accoglie.

bile e infinitamente ‘ultimo’; conoscere la Verità significa avanzare *in infinitum* nella confessione di questo eccesso assoluto, avanzare nel venire del gratuito, che muove la libertà che la segue, apparendo e sottraendosi. La conoscenza di Dio dipende, allora, dalla sua visita possibile, come quella dello Sposo del *Cantico* che viene a sorprendere la Sposa che lo attende e lo cerca, perché lo cerchi ulteriormente, infinitamente.¹⁵⁵ Ogni spazio intellettuale è, pertanto, decostruito all’interno della teologia dell’infinità, che invece si apre al venire ubiquo e infinitamente ascendente di Dio.¹⁵⁶

Senza dimenticare che l’atopica e originalissima dottrina dell’*epektasis* testimonia un’ulteriore potenza di traslazione: quello dallo spazio teologico a quello filosofico moderno, da Eriugena a Cusano, da Bruno (persino!) ai neoplatonici di Cambridge, da Leibniz a Lessing e Kant.¹⁵⁷

11. *Il luogo del nulla: la tenebra dello Pseudo-Dionigi*

In continuità con il culmine negativo della teologia congetturale di Gregorio di Nissa, si pone il misterioso *corpus* areopagitico, qui chiamato in causa soltanto per indicarne il culmine ineffabile, vuoto, radicalmente *ateo*, proprio perché assolutamente atopico: si tratta del brevissimo scritto *Sulla teologia mistica*, ammutolito nell’indicare nella tenebra divina il mistico inabissarsi di pensiero, determinazione, vita, teologia. Se, con Gregorio, lo pseudo-Dionigi torna a interrogare le ascensioni di Mosè e il suo essere collocato nel τόπος di Dio da Dio, con una radicalità ancora maggiore indica nel vuoto tenebroso e impensabile l’unico vero culmine dell’ascesi. Nel luogo vuoto, Dio *non* è più, è scomparso, si è definitivamente sottratto a qualsiasi possibile conoscenza: il

¹⁵⁵ «Per questo motivo il Logos dice ancora una volta alla sposa che si era destata: *Sorgi* (*Cant* 2,13) e, quando essa fu giunta, *Vieni* (*Cant* 2,14). Colui che sorge in questo modo non cesserà di sorgere sempre e colui che corre verso il Signore avrà da percorrere un ampio spazio nella sua corsa divina!» (GREGORIO DI NISSA, *Omèlie sul Cantico dei cantici* V,159,876,11-15).

¹⁵⁶ «Si alza di nuovo e con il pensiero percorre la natura intellettuale e sopramondana che chiama “città” nella quale vi sono le dominazioni, i principati e i troni che sono stati assegnati alle potestà e l’assemblea degli esseri celesti, che è chiamata “piazza” e il loro numero infinito, che è significato dalle parole “strade”, caso mai nelle strade si trovasse colui che ama [...] Nemmeno tra le sostanze intellettuali e incorporee ebbe visto colui che bramava. Allora, abbandonando [nella città sopramondana ove si inoltrano tutte le sostanze intellettuali] tutto quello che aveva trovato, proprio in questo modo riconobbe quello che cercava, conoscendone l’esistenza solo nel non comprendere che cosa esso fosse. Ogni indizio che serve a comprenderlo impedisce coloro che lo cercano di giungere a trovarlo» (GREGORIO DI NISSA, *Omèlie sul Cantico dei cantici* VI,182,893,4-10 e 183,892,19-893,5); cfr. *Contro Eunomio* III,10,124,1-6. Cfr. A. A. MOSHAMMER, *Disclosing but not Disclosed. Gregory of Nyssa as Deconstructionist*, in H. R. Drobner e Ch. Klock (edd.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden, Brill, 1990, 99-123.

¹⁵⁷ Cfr. G. LETTIERI, *Origenismo in Occidente: secc. VII-XVIII*, in A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma, Città Nuova, 2000, 307-322.

τόπος supremo, paradossalmente teofanico è il vuoto assoluto della presenza, il latitare di qualsiasi rivelazione. Eppure, nell'inabitabile, Dio è finalmente 'raggiunto' (contrariamente a quanto Gregorio ripete con la sua mistica infinitamente tendenziale), rivelando il rovescio del suo nome: Dio è colui che non è più, inghiottito nella neoplatonica semplicità metaontologica dell'assoluto.

[Mosè] si separa dalla folla e con i sacerdoti scelti tocca la sommità delle divine salite e ivi non ha rapporto diretto con Dio e non lo vede, essendo Dio invisibile, ma solo vede il luogo dove egli era (οὐκ αὐτόν – ἀθέατος γάρ –, ἀλλὰ τὸν τόπον, οὗ ἔσται; cfr. *Esodo* 33,21). Ciò significa, credo, che le cose più divine o più alte o viste o pensate sono pure e semplici definizioni ipotetiche (ὑποθετικούς λόγους) delle cose sottoposte a Colui che trascende ogni cosa. E per mezzo di loro si dimostra che la presenza di Dio è superiore ad ogni intelligenza in quanto risiede sulle sommità intellegibili dei suoi luoghi più santi (τῶν ἁγιωτάτων αὐτοῦ τόπων). Allora, dunque, Mosè si libera da tutte le cose che sono viste e da quelle che vedono e penetra nella caligine veramente segreta dell'ignoranza, in cui fa tacere ogni percezione conoscitiva e aderisce a Colui che è completamente impalpabile e invisibile, appartenendo completamente a colui che tutto trascende e a nessun altro, né a sé né a un altro, unito in un modo superiore a colui che è completamente sconosciuto (τῷ παντελῶς ἀγνώστῳ), mediante l'inattività di ogni conoscenza (τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ), e capace di conoscere aldilà dell'intelligenza con il non conoscere nulla (τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων).¹⁵⁸

La suprema teologia negativa è, allora, teologia del nulla, della morte, dello sprofondamento nell'indeterminato, ove ammutolisce il linguaggio e l'intelligenza è accecata. In questa teofania del tutto cieca, in questa mistica atopica, neoplatonismo e rivelazione biblica paiono coincidere, nell'identificare il profondo con la morte sacrificale e l'eccedenza con l'«idiozia» (il proprium irrelato) del semplice impersonale. Assoluto fuori luogo, linguaggio non più teologico, mistica della morte che osa l'impensabile, l'abitare 'Dio' nell'assoluto latitare della presenza, del senso, della rivelazione, di Dio.

12. *Dal Locus ontologico ai loci apocalittici: la teologia dello Spirito di Agostino come ontologia estatica*

Con la sua consueta potenza speculativa, nella breve, giovanile quæstio *De loco Dei*, Agostino riassume con grande efficacia la questione del locus teologico:

Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco; quod continetur loco, corpus est; Deus autem non est corpus. Non igitur alicubi est. Et tamen quia

¹⁵⁸ PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *La teologia mistica* 1,3.

est et in loco non est, in illo sunt potius omnia quam ipse alicubi, nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est quod longitudine, latitudine, altitudine corporis occupatur; nec Deus tale aliquid est. Omnia igitur in ipso sunt, et locus non est. Locus tamen Dei abusive dicitur templum Dei, non quod eo contineatur, sed quod ei praesens sit. Id autem nihil melius quam anima munda intellegitur.¹⁵⁹

L'ontoteologia platonizzante del primo Agostino non ha difficoltà ad affermare l'incorporeità assoluta di Dio, la sua ubiqua e non reciproca immanenza nella creazione – la quale sussiste in Dio in quanto trova in lui la sua causa efficiente e conservante –, quindi la predicabilità soltanto relativa del *locus* a Dio. Dio è *locus* soltanto come atto creatore del tutto; la stessa identificazione del *locus* teologico con il Tempio di Gerusalemme è insieme riconosciuta come ambito della rivelazione economica di Dio, ma d'altra parte tolta nella neotestamentaria *katargesis* del Tempio nell'interiorità spirituale, ormai interpretata origenianamente come realtà immateriale dell'anima o della *mens*. Proprio per il suo carattere potentemente ricapitolativo della traiettoria teologica protocristiana, il pensiero del primo, platonizzante Agostino consente di ribadire come il *locus* cristiano sia, a questa altezza storica, ormai ontologizzato e platonicamente del tutto immateriale. L'intera teologia del primo Agostino – quello che dai dialoghi di Cassiciaco approda al primo blocco del *De doctrina christiana*, interrotto e lasciato incompiuto per trent'anni – concilia, pertanto, pensiero antidualistico (si pensi alla polemica antimanichea) di Dio come *Esse* assolutamente immateriale, immaterialità della *mens imago*, sua libertà e capacità di rendersi «munda», riconciliandosi con il suo Assoluto archetipo trinitario, una dottrina della grazia suasiva, sinergistica, ecclesialmente mediata, connessa a una metaforologia/semiologia ontologica del libero arbitrio e a un'ermeneutica origeniana fortemente allegorica (Dio rivela *signa*, che chiamano l'intelligenza ad allegorizzarli, convertendosi alla *Res* teologica cui essi rinviano). In questa prospettiva, i luoghi sono quelli ontologici dell'esteriorità materiale e dell'interiorità intellegibile dell'immagine e dell'Assoluto; il celebre invito: «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat Veritas»,¹⁶⁰ rivela con grande efficacia la topologia ontoteologica del primo Agostino.

Quello che rende però straordinariamente interessante lo studio dell'evoluzione della teologia di Agostino¹⁶¹ è la sua radicale svolta teologica del

¹⁵⁹ AGOSTINO, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* XX.

¹⁶⁰ AGOSTINO, *De vera religione* 39,72: «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat Veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum Lumen rationis accenditur».

¹⁶¹ Per una ricostruzione sistematica dell'evoluzione teologica di Agostino, cfr. G. LETTIERI.

397, determinata dalla scoperta della grazia gratuita e predestinata con la II *quaestio* (dedicata all'indagine del nono capitolo dell'*Epistola ai Romani*) del *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. Questa crisi e cesura teologica connota le due fasi della produzione teologica di Agostino come due veri e propri *loci theologici*, riassuntivi dell'intera oscillazione storica della teologia cristiana dal Nuovo Testamento alla sintesi protocattolica della fine del IV secolo: se il primo Agostino incarna il *locus* teologico che tende a riconfigurare il kerygma escatologico-carismatico come ottimistica, liberale ontoteologia antidualista, apologia del libero arbitrio, teologia della grazia suasiva/sinergistica, il secondo Agostino incarna l'inedito *locus* teologico – eppure capace di riattivare elementi carismatici ed escatologici protocristiani – di una pessimistica, tragica (con forti venature dualistiche), antiliberal teologia neoapocalittica del Dono escatologico, della confessione del servo arbitrio e della *massa damnationis*, quindi di una grazia indebita, irresistibile, assoluta, nella sua efficace, incondizionata potenza di conversione della libertà creaturale. Ora, caratteristica di Agostino è quella di non opporre antitetivamente ontoteologia platonizzante e charislogia neoapocalittica, ma di riconfigurare la prima a partire dalla seconda, in maniera tale che la teologia matura di Agostino risulta articolata su due livelli o luoghi teologici al tempo stesso connessi, certo reciprocamente influenti, eppure dialetticamente governati da una legge di *retractatio*, come conferma la grande, tarda opera di Agostino di revisione/correzione/conversione della sua intera produzione teologica: le *Retractationes*. Ricorrendo a una semplificazione certo banalizzante, definisco la teologia del primo Agostino come teologia della grazia riassorbita in *natura* spirituale/intellettuale (filosoficamente nutrita, seppure ecclesialmente configurata), mentre definisco la teologia dell'*altro* Agostino come teologia della *grazia*, dello Spirito (ove l'esegesi della Scrittura diviene sempre più egemone rispetto alla pura indagine razionale), capace di ritrattare l'ontoteologia platonizzante a partire dall'adozione egemonica di categorie apocalittiche (peccato originale angelico e adamitico, corruzione radicale del mondo e dell'umanità dannata, salvezza dipendente unicamente da un'iniziativa elettiva e gratuita di Dio, costituzione di un corpo ristretto di elezione). Sicché ritengo definibile l'agostiniana teologia dei due *loci* come ontoteologia neoapocalittica, nel corpo della quale si scontrano e si ridefiniscono originalmente le tensioni decisive – i tradizionali *loci communes* – proprie della storia cristiana dei primi quattro secoli.

(a) Le *Confessiones* – L'autobiografia (che segue immediatamente l'interruzione del *De doctrina christiana* e la svolta dell'*Ad Simplicianum*, di cui

diviene la prima restituzione sistematica) si apre proprio sulla questione della determinazione del «locus»¹⁶² nel quale lodare Dio, che apparentemente riprende la chiara ontoteologia creazionistica della XX, sopra citata, quaestio del *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Quello che però di nuovo rivelano le *Confessiones* è la ritrattazione della *quaestio de loco* a partire dalla teologia della grazia predestinata, come conferma l'immediato riferimento ai profetici e paolini «vasa» d'elezione, indicati come l'unico luogo, dipendente unicamente del misericordioso farsi presente di Dio nell'eletto, o meglio della presenza dell'eletto nell'eterna volontà divina di misericordia.¹⁶³ Soltanto Dio rende quindi il luogo ontologico della creatura, da Dio creata e mantenuta nell'essere, anche il luogo charislogico nel quale il suo Spirito avviene a donare l'amore di Dio all'eletto. Questa singolare *retractatio* del *locus* ontologico da parte del *locus* carismatico è il segreto intimo del pensiero agostiniano. La più celebre, teologicamente capitale affermazione delle *Confessiones* ne è la conferma: «Et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te»;¹⁶⁴ ove la questione della *quies* è intimamente connessa a quella del *locus* ontologico, del collocarsi libero (inquieto!) della volontà o dell'*amor* (il cuore) all'interno della gerarchia dell'essere e in relazione a Dio. Ora la risposta 'ultima e rivelata' a quest'esclamazione agostiniana è nell'ultimo libro delle *Confessiones*, all'interno della trattazione dello Spirito Santo, connessa a quella dell'*amor* e del *locus* ontologico del *pondus* metafisico:

Cur ergo tantum de Spiritu tuo dictum est hoc [il vagare sulle acque dello Spirito in *Gen* 1,2]? Cur de illo tantum dictum est quasi locus, ubi esset, qui non est locus, de quo solo dictum est, quod sit Donum tuum? In Dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos et Spiritus tuus

¹⁶² «Et quomodo invocabo Deum meum, Deum et Dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum vocabo, cum invocabo eum? Et quis locus est in me, quo veniat in me Deus meus? Quo Deus veniat in me, Deus, qui fecit caelum et terram? Itane, Domine Deus meus, est quidquam in me, quod capiat te? An vero caelum et terra, quae fecisti et in quibus me fecisti, capiunt te? An quia sine te non esset quidquid est, fit, ut quidquid est capiat te? Quoniam itaque et ego sum, quid peto, ut venias in me, qui non essem, nisi esses in me? Non enim ego iam inferi, et tamen etiam ibi es [...] Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? Etiam sic, Domine, etiam sic. Quo te invoco, cum in te sim? Aut unde venias in me?» (AGOSTINO, *Confessiones* I,2,2).

¹⁶³ Cfr. AGOSTINO, *Confessiones* I,3,3-5,6; in particolare: «Non enim vasa, quae te plena sunt, stabilem te faciunt, quia etsi frangantur non effunderis. Et cum effunderis super nos, non tu iaces, sed erigis nos, nec tu dissiparis, sed colligis nos» (3,3); «Quis mihi dabit adquiescere in te? Qui dabit mihi ut venias in cor meum et inebries illud, ut obliviscar mala mea et unum meum bonum amplectar, te? Quid mihi es? Miserere, ut loquar [...] Angusta est domus animae meae, quo venias ad eam: dilatetur abs te. Ruinosa est: refice eam» (5,5-6).

¹⁶⁴ *Confessiones* I,1,1.

bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis. In bona voluntate pax nobis est. Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt [...] Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. Ascendimus ascensiones in corde [...] Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus, quoniam sursum imus ad pacem Hierusalem, quoniam iucundatus sum in his, qui dixerunt mihi: In domum Domini ibimus. Ibi nos collocabit voluntas bona, ut nihil velimus aliud quam permanere illic in aeternum.¹⁶⁵

L'unico *Locus* è quello dello Spirito di grazia, del *Donum* (il nome biblico dello Spirito per Agostino),¹⁶⁶ che ricrea dal nulla desiderio, libertà, amore, merito delle creature. Soltanto l'apocalittica irruzione dello Spirito fa avvenire estaticamente l'autentico tempio e luogo di Dio, la Gerusalemme celeste, la casa di Dio. In essa, l'uomo abitato dal Dono è gratuitamente portato, acceso, innalzato irresistibilmente (così come irresistibilmente il sasso cade verso il suo luogo naturale o il fuoco sale verso il suo luogo naturale) dal peso 'soprannaturale' del suo nuovo *Amor*, da quella *bona voluntas* irresistibilmente operata dal Fuoco dello Spirito. Questo significa che *Locus* e *Quies* ontologici della creatura eletta sono ritrattati nello Spirito, che è l'unico vero *Locus* sacro, la *Quies* dinamica, operante, ricreativa del desiderio della creatura. Il *Donum* è il *Locus atopico*, il Transfert irresistibile capace di spostare l'amore delle creature dal luogo ontologico alienato al Luogo del Dio trascendente, sicché la creatura è portata a Dio da Dio. Soltanto il Dono fa avvenire Dio nel tempio della sua chiesa elettiva, quindi nel tempio della *mens imago*, che è però divenuta inerte materia passiva – tratta *gratis* dalla *massa damnationis* – nelle mani onnipotenti dello Spiritus/Vasaio, capace di incendiarne il desiderio. La grazia indebita è, allora, il luogo della massima atopia agostiniana: essa è il non dovuto, il gratuito, il donato senza ragione né merito, l'effrazione dell'ordine cupo, mortale, perverso della natura, del mondo, dell'io; essa è l'esistenza estatica di chi, liberato da sé, vive fuori di sé, nel Dono *fuori luogo* (perché soprannaturale, incondizionato e appunto non dovuto) dello Spirito.

¹⁶⁵ *Confessiones* XIII,9,10.

¹⁶⁶ Dopo aver citato *Atti* 2,37-38, 8,18-19 e 10,44-46, in *De Trinitate* XV,19,35 Agostino afferma: «Et multa alia sunt testimonia Scripturarum, quae concorditer attestantur Donum Dei esse Spiritum Sanctum, in quantum datur eis qui per eum diligunt Deum»; cfr. XV,18,32; 19,33; 19,36; IV,20,29; V,16,17: «Sempiternae Spiritum Donum [est]», in quanto Dono reciproco, l'«utriusque communio» nella quale Padre e Figlio si uniscono: cfr. V,11,12; VIII,1,1; *De fide et symbolo* 9,19; *De Spiritu et littera* 28,49; *Enchiridion* 11,37; *In Iobannis evangelium tractatus* 15,12; *Sermo* 144,1,1.

(b) Il *De Spiritu et littera* – La questione dei *loci* viene tematizzata nella prospettiva paolina delle *diorthosis* dell'economia divina di salvezza in uno dei primi scritti antipelagiani, il *De Spiritu et littera* (412), opera capitale perché con assoluta chiarezza Agostino vi segnala l'ambigua accezione di Spirito: esso significa sia realtà/verità divina immateriale, oggetto allegorico della rivelazione (= Spirito come *Res/Veritas*), sia Atto di grazia, Dono annunciato dalla Nuova Alleanza (= Spirito come Soggetto/*Caritas*).¹⁶⁷ Questo significa che i due *loci* divengono i due *tempora* storici o spazi economici dell'Antica Alleanza (*littera*) e della Nuova Alleanza (*Spiritus*). In *De Spiritu et littera* 16,28-17,30, i due *loci* fisici del Sinai (50 giorni dopo la celebrazione della Pasqua viene donata la Legge) e della Pentecoste (50 giorni dopo la resurrezione di Gesù viene donato lo Spirito) segnano le due economie di rivelazione, dunque i due *loci* temporali attraverso i quali progredisce la stessa rivelazione di Dio. Le due diverse alleanze (Legge e Grazia, *Littera occidens* e *Spiritus vivificans*) sono caratterizzate dalla diversa *localizzazione* di Dio nei confronti della creatura: nell'Antico Testamento, Dio opera *forinsecus*, si colloca nelle tavole di pietra, esteriormente all'*amor* della creatura, mentre nel Nuovo Testamento egli opera *intrinsicus*¹⁶⁸ si colloca internamente all'*amor/cor* della creatura eletta, ricreandolo. Le due economie sono pertanto definibili a partire dalla diversa *localizzazione* del rivelarsi di Dio: si registra una misericordiosa *dislocazione* dall'esterno (Legge, comandamento coattivo, subordinazione del popolo alla Legge) all'interno (Grazia, Dono della libertà, intimità tra la creatura eletta e Dio), ma peculiarità dell'interiorizzazione agostiniana è quella di procedere dall'interiorità del cuore allo *Spiritus* trascendente immanente per grazia, dunque all'intimo del Dono esterno e indisponibile alla libertà della creatura, di cui pure diviene suo nuovo Fuoco interno. Ne consegue che *littera* e *Spiritus* rappresentano, rispettivamente, il luogo del rivelarsi di Dio soltanto come *doctrina, lex occidens* (naturale o rivelata, quindi filosoficamente attinta o religiosamente celebrata) e il luogo del rivelarsi di Dio come elettivo *Spiritus vivificans* di grazia irresistibile, non universalmente donato neanche all'interno della nuova economia e della chiesa cattolica. Allora, *atopicamente* i due *loci* trovano collocazione nella diversificata volontà stessa di Dio, che si rivela per alcuni peccatori come giusta legge di condanna e per altri peccatori come

¹⁶⁷ «Volo, si potuero, demonstrare illud, quod ait apostolus: "Littera occidit, Spiritus autem vivificat", non de figuratis locutionibus dictum, quamvis et illic congruenter accipiatur, sed potius de lege aperte quod malum esse prohibente. Quod cum ostendero, profecto manifestus apparebit bene vivere donum esse divinum [...], quia per Spiritum Sanctum diffundit caritatem in cordibus eorum quos praescivit ut praedestinaret, praedestinavit ut vocaret, vocavit ut iustificaret, iustificavit ut glorificaret» (AGOSTINO, *De Spiritu et littera* 5,7).

¹⁶⁸ Cfr. AGOSTINO, *De Spiritu et littera* 17,30; 21,36; 25,42.

indebita misericordia salvifica: lo scindersi tra *littera* e *Spiritus* rinvia pertanto all'abisso ininvestigabile della predestinazione divina, che vuole rivelarsi ai reietti come *lex* o come grazia soltanto suasiva, quindi resistibile e non efficace, mentre vuole rivelarsi agli eletti come grazia irresistibilmente persuasiva ed efficace.¹⁶⁹

Nella dialettica apocalittica *littera/Spiritus*, riattivata in profondità al di sotto della stessa persistente interpretazione allegorico-ontologica origeniana, Agostino restituisce pertanto la *natura*, la *doctrina* filosofica, la stessa *doctrina christiana* (l'ontoteologia platonizzante che pure continua a sostenere) come *litterae occidentes*, se non visitate, convertite, illuminate dal Dono di grazia, dallo *Spiritus vivificans*. Il *locus* della grazia è ormai teologicamente egemone e *ritratta*, subordina a sé il *locus* della *natura*, della *doctrina*, della *lex* ontologica e rivelata, che riscatta vivificandolo o abbandona vanificandolo.

(c) Il *De civitate Dei* – La topologia apocalittica di Agostino culmina nel suo capolavoro teologico-politico: il *De civitate Dei*, avviato nello stesso anno di stesura del *De Spiritu et littera* (412) e dominato dall'apocalittica opposizione tra *natura* e *gratia*, *lex* e *Spiritus*, autonomia perversa, violenza, omicida della *massa damnationis* umana e eteronomia santa, carismatica, escatologica degli eletti, storicamente invisibili, ma eternamente predestinati da Dio, prima all'interno del *locus* storico di Israele (con poche eccezioni tra i pagani), poi soltanto all'interno del *locus* carismatico-sacramentale della chiesa cattolica. *Civitas terrena* e *civitas Dei* sono appunto i due *loci* teologico-politici, che attraversano la storia radunando i *cives terreni* e i *cives caelesti*, ovvero i figli della natura e i figli della grazia, essi stessi prima appartenenti alla *massa damnata*, quindi sottratti indebitamente dalla grazia di Dio dall'universale destino di dannazione che ha colpito l'umanità dopo il peccato di Adamo.¹⁷⁰ I due *amores*, che originano e animano le due *civi-*

¹⁶⁹ «Iam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coartet, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita, duo sola occurrunt interim quae respondere mihi placeat: O altitudo divitiarum (*Rom* 11,33) et: Numquid iniquitas apud Deum (*Rom* 9,14)» (AGOSTINO, *De Spiritu et littera* 34,60).

¹⁷⁰ «Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem, posterior Abel, ad civitatem Dei. Sicut enim in uno homine, quod dixit Apostolus, experimur, quia "non primum quod spiritale est, sed quod animale, postea spiritale" (*1Cor* 15,46): unde unusquisque, quoniam ex damnata propagine exoritur, primo sit necesse est ex Adam malus atque carnalis; quod si in Christum renascendo profecerit, post erit bonus et spiritalis: sic in universo genere humano, cum primum duae istae coeperunt nascendo atque moriendo procurere civitates, prior est natus civis huius saeculi, posterius autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad civitatem Dei, gratia praedestinatus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum. Nam quantum ad ipsum attinet, ex eadem massa oritur, quae originaliter est tota damnata; sed tamquam figulus Deus (hanc enim similitudinem non impudenter, sed prudenter introducit Apostolus) ex eadem massa fecit aliud vas in honorem, aliud in contumeliam (cfr. *Rom* 9,21).

tates, sono quindi il perverso *amor sui*, spinto fino al *contemptus* e all'odio di Dio e del prossimo, e il graziato *amor Dei* (genitivo soggettivo prima che oggettivo), spinto fino al disprezzo e al sacrificio di sé.¹⁷¹

Nella sua straordinaria capacità di ricapitolazione, Agostino si rivela erede della svolta costantiniana, della teologia politica romana cristianizzata da Lattanzio, Eusebio e Ambrogio, che pure ritratta, rimette in questione a partire dall'egemone prospettiva neoapocalittica. Sia *civitas terrena* che *civitas Dei* sono *loci* teologico-politici, comunità religiose, culturali e sacrificali, capaci di plasmare l'identità soggettiva dei *cives*: la *civitas terrena* è rappresentata da Caino il fratricida, che fonda la città archetipica cui dà il nome di suo figlio (= proprio) dopo l'uccisione simbolicamente sacrificale del fratello (riperpetuato dalla figura storica più perfetta della *civitas terrena*: Roma fondata nel sangue di Remo ucciso da Romolo); la *civitas Dei* è rappresentata invece da Cristo, che si lascia uccidere per riscattare il suo corpo mistico, donandogli la grazia con la quale il sé è sacrificato per amore dell'altro. Se quindi Babilonia o Roma o persino la tradizione filosofica pagana divengono *loci* naturali di perdizione, violenza, inganno, sopraffazione, la chiesa è il *locus* soprannaturale, che Dio ha ovunque diffuso nel mondo secolare, espugnandolo alla fede, ove gli eletti (pochi tra i tanti cristiani esteriori) sono chiamati e formati alla fruizione della grazia, in una significativa disdetta della riconoscibilità diretta della comunità eletta, quindi della pretesa ecclesiale e teologico-politica cristiana di realizzare il regno di Dio in terra. Il *locus* della *civitas terrena* è allora il *proprio* naturale, l'af-

Prius autem factum est vas in contumeliam, post vero alterum in honorem, quia et in ipso uno, sicut iam dixi, homine prius est reprobum, unde necesse est incipiamus et ubi non est necesse ut remaneamus, posteriori vero probum, quo proficientes veniamus et quo pervenientes maneamus» (AGOSTINO, *De CivDei* XV,1,2).

¹⁷¹ «Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui» (*De CivDei* XIV,28). La differenza tra i *duo amores* viene fatta dipendere dalla predestinata distinzione tra natura dannata e natura eletta dalla grazia indebita di Dio, quindi dalla partecipazione per natura o per grazia alle due *civitates*; cfr. XV,1,2; XV,2. «Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam; haec dicit Deo suo: "Diligam te, Domine, virtus mea" (*Ps* 17,2). Ideoque in illa sapientes eius secundum hominem viventes aut corporis aut animi sui bona aut utriusque sectati sunt, aut qui potuerunt cognoscere Deum, "non ut Deum honoraverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipientis cor eorum; dicentes se esse sapientes", id est dominante sibi superbia in sua sapientia sese extollentes, "stulti facti sunt et immutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium": ad huiuscemodi enim simulacra adoranda vel duces populorum vel sectatores fuerunt: "et coluerunt atque servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula" (*Rm* 1,21-25). In hac autem nulla est hominis sapientia nisi pietas, qua recte colitur verus Deus, id exspectans praemium in societate sanctorum non solum hominum, verum etiam angelorum, "ut sit Deus omnia in omnibus"» (*De CivDei* XIV,28).

fermazione assoluta di sé (che può essere propria anche del falso cristiano, come il pelagiano), mentre il *locus* della *civitas Dei* è l'*alterità* della grazia divina, la donazione assoluta di sé, ovvero l'estatica esposizione dell'identità al Dono espropriante e liberante che la costituisce: non a caso, torna nella dimensione estatica ed escatologica della *civitas Dei* la *peregrinatio* del cristiano fuori dal mondo, dal possesso, dal proprio, dalla stessa assicurazione religiosa e razionale.¹⁷² La terribile teologia della predestinazione agostiniana è, insomma, l'effetto di una teologia del Dono indebito, che in qualche modo mette fuori luogo la ragione, confutando la pretesa naturale dell'uomo di collocarsi in se stesso, di concepire il rapporto con gli altri e con Dio sempre a partire dall'*amor sui*, dalla *libido dominandi*, dall'*appetitus unitatis et omnipotentiae*, che fanno di ogni uomo un idolastra, un perverso dio in terra.¹⁷³ Comunque, è ancora all'interno dell'imperscrutabile, indebito, gratuito (quindi incomprensibile per la ragione dell'uomo) scindersi della volontà di Dio che i due *loci* apocalittici della *civitas reietta* e della *civitas eletta* trovano collocazione, al punto che la creazione stessa viene presentata come abbellita dalla coesistenza dei contrari, quindi della *civitas damnata* e della *civitas redempta*: in una terribile restituzione estetica dei *loci* apocalittici come elementi contrari concordati dall'onnipotenza di Dio, che sa trarre dalla dissonanza un'armonia più splendida e un'esaltazione della grazia al cospetto della vanità della natura umana.¹⁷⁴

Analogamente, in *De civitate Dei* XXII,29-30, gli antitetici *loci* apocalittici, nei quali la volontà di Dio si disloca dualisticamente, vengono eternizzati nei *loca* ontologici dell'inferno e dell'estatica partecipazione della *civitas Dei* alla Trinità, ove la gratuità della partecipazione al corpo degli eletti è esaltata tramite la visione delle tremende pene inferte ai dannati, mantenuti miracolosamente da Dio nel *locus* dell'essere, per esservi eternamen-

¹⁷² Cfr. AGOSTINO, *DeCivDei* I,35; V,16; XI,28; XII,9; XV,1; XV,6; XV,15; XV,26; XVII,3; XVIII,51; XIX,17-18; XIX,26-27.

¹⁷³ Sulla *civitas terrena* come inconsapevole, perversa, idolatrica imitazione della *civitas Dei* partecipe della Trinità, a partire da un sistema dialettico di analogia antitetica, cfr. G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, Roma, Borla, 1987.

¹⁷⁴ «Neque enim Deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret. Antitheta enim quae appellantur in ornamentis elocutionis sunt decentissima, quae latine ut appellentur opposita, vel, quod expressius dicitur, contrapposita, non est apud nos huius vocabuli consuetudo, cum tamen eisdem ornamentis locutionis etiam sermo latinus utatur, immo linguae omnium gentium [...] Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt: ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur. Apertissime hoc positum est in libro Ecclesiastico isto modo: "Contra malum bonum est et contra mortem vitam; sic contra pium peccator. Et sic intueri in omnia opera Altissimi, bina bina, unum contra unum" (*Ecclesiastico* 3,15)» (AGOSTINO, *DeCivDei* XI,18).

te annientati nel paradosso di una «sempiterna mors».¹⁷⁵ L'essere fuori-luogo dei dannati, alienati da Dio e nell'essere stesso (concessogli unicamente come morente), è atopicamente corrispondente al *locus* degli eletti, che nel luogo di perdizione scorgono il loro *locus* naturale (ove la natura buona platonica è apocalitticamente condannata come assolutamente vana, perversa, dannata, morente), ciò che sarebbe loro giustamente dovuto, senza l'assoluta atopia della grazia di Dio, che dona *gratis* l'indebito a colui che in sé non è che *peregrinus*, ospite privo di diritti nel suo stesso essere *civis* eternizzato.¹⁷⁶ L'escatologica, del tutto atopica (platonicamente folle!) visione corporea di Dio incorporato concessa da Dio ai beati corona la conclusione dell'opera dedicata ai *loci* apocalittici: gli occhi sensibili vedono, per grazia di Dio, l'Assoluto 'fuori-luogo', lo localizzano, lo dislocano nel loro corpo trasfigurato,¹⁷⁷ mostrando come la logica profonda dello spirituale sia quella del dono paradossale, capace di sovvertire qualsiasi necessità naturale; ove è l'Onnipotente, ancora una volta, il segreto di ogni dialettica agostiniana, rivelandosi come Signore assoluto dei luoghi economici, fisici, metafisici: «Totum ad voluntatem suam redegit Deus, qui potest et quod impossibile est [...] "Quod fieri non potest, ego facio"».¹⁷⁸

(d) Il *De doctrina christiana* – Concluso nel 427, trent'anni dopo la sua interruzione, il *De doctrina christiana* è scritto della massima importanza per valutare quanto rigorosa sia la teoria agostiniana dei *topoi* teologici, comunque subordinata alla metateoria dei *loci* apocalittici – (1) *littera occidens* = *Lex occidens* e *natura moriens*; (2) *Spiritus vivificans* = *gratia* –. L'opera, che intende desumere dall'esegesi della Bibbia la *summa* delle dottrine cristiana ovvero dei *loci theologici* dogmaticamente vincolanti (cfr. Melantone), si apre con la definizione di un duplice obiettivo: «Duae sunt res quibus nittitur omnis tractatio Scripturarum, modus inveniendi quae intellegenda sunt et modus proferendi quae intellecta sunt».¹⁷⁹ Al primo obiettivo sono dedicati i primi tre libri, di carattere ermeneutico-'filosofico', dunque ontoteo-

¹⁷⁵ AGOSTINO, *DeCivDei* XXI,3,1. «Mirabile est enim dolere in ignibus et tamen vivere» (XXI,2); «quamvis in aeternis poenis, sit mansura natura» (XX,18).

¹⁷⁶ «Ea tamen potentia scientiae, quae magna in eis erit, non solum sua praeterita, sed etiam damnatorum eos sempiterna miseria non latebit. Alioquin si se fuisse miseros nescituri sunt, quomodo, sicut ait Psalmus: "Misericordias Domini in aeternum cantabunt" (Ps 88,2)?».

¹⁷⁷ «Ita quaecumque spiritalia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum Deum omnia regentem etiam per corpora contuebimur. Aut ergo sic per illos oculos videbitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur» (AGOSTINO, *DeCivDei* XXII,29,6); cfr. 29,1-6. Sui *novissimi*, cfr. la densa sintesi di *Enchiridion* 23,84-24,95.

¹⁷⁸ AGOSTINO, *Sermo* 242,5,7.

¹⁷⁹ AGOSTINO, *De doctrina christiana* I,1,1.

logico; al secondo obiettivo è dedicato il quarto libro, di carattere retorico. Ora, sia l'intera cultura pagana, in particolare le arti liberali¹⁸⁰ (si pensi ai *loci theologici* VIII, IX e X di Melchior Cano, corrispondenti all'autorità della ragione naturale, alla filosofia e agli insegnamenti della storia profana), sia l'ontoteologia platonizzante e l'ermeneutica allegorica di stampo origeniano¹⁸¹ convergono nella definizione della *doctrina* rivelata di Dio, che nel tardo completamento del III libro culmina nell'elencazione delle sette *claves* ticoniane,¹⁸² rispetto alle quali Agostino fa una decisiva precisazione. Egli distingue rispetto alle altre sei la sola *clavis de lege et promissis*, da Agostino denominata piuttosto come *de Spiritu et littera*,¹⁸³ considerata più una magna quaestio, che una regola ermeneutica.¹⁸⁴ Essa infatti è quel *locus* apocalittico che rivela come cuore della Scrittura l'identificazione dello *Spiritus* di grazia come unica condizione dell'interpretazione biblica, della conoscenza ontoteologica e della conversione del cuore; senza Dio, qualsiasi conoscenza religiosa torna ad essere *littera occidens*, mistero dell'accecamento naturale, cui Dio non vuole porre rimedio.¹⁸⁵

Analogamente, nel IV libro dedicato all'oratore cristiano non soltanto si opera una dislocazione teologica, cioè una *retractatio* cristiana e biblica della teoria aristotelico-ciceroniana degli stili retorici,¹⁸⁶ ma si sottolinea chiaramente come soltanto la grazia di Dio sia la vera condizione di efficacia persuasiva del discorso dell'oratore/predicatore cristiano: ove quello della

¹⁸⁰ Cfr. AGOSTINO, *De doctrina christiana* II,27,41-42,63.

¹⁸¹ Cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino* cit., 23-64.

¹⁸² Cfr. AGOSTINO, *De doctrina christiana* III,30,42-37,55.

¹⁸³ Cfr. AGOSTINO, *De doctrina christiana* III,37,56.

¹⁸⁴ «Tertia regula est De promissis et lege, quae alio modo dici potest “de Spiritu et littera”, sicut eam nos appellavimus, cum de hac re librum scriberemus; potest etiam sic dici: De gratia et mandato. Haec autem magis mihi videtur magna quaestio quam regula, quae solvendis quaestionibus adhibenda est. Haec est quam non intellegentes Pelagiani vel conderunt suam heresim vel auxerunt. Laboravit in ea dissolvenda Tychonius bene, sed non plene. Disputans enim de fide et operibus, opera nobis dixit a Deo dari merito fidei, ipsam vero fidem sic esse a nobis ut nobis non sit a Deo. Nec attendit Apostolum dicentem: “Pax fratribus et caritas cum fide a Deo Patre et Domino Iesu Christo”. Sed non erat expertus hanc heresim quae, nostro tempore exorta, multum nos, ut gratiam Dei quae per Dominum nostrum Iesum Christum est, adversus eam defenderemus, exercuit; et secundum id quod ait Apostolus: “Oportet hereses esse ut probati manifesti fiant in vobis”, multo vigilantiores diligentioresque reddidit, ut adverteremus in Scripturis sanctis quod istum Tychonium minus attentum minusque sine hoste sollicitum fugit, etiam ipsam scilicet fidem donum esse illius qui eius mensuram unicuique partitur. Ex qua sententia quibusdam dictum est: “Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, verum etiam ut patiamini pro eo”. Unde quis dubitet utrumque esse Dei donum, qui fideliter atque intellegenter audit utrumque donatum? Plura sunt et alia testimonia quibus id ostenditur, sed hoc nunc non agimus. Alibi autem atque alibi saepissime ista egimus» (AGOSTINO, *De doctrina christiana* III,33,46).

¹⁸⁵ Cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino* cit., 429-457.

¹⁸⁶ Cfr. AGOSTINO, *De doctrina christiana* IV,15,32; 17,34; 26,56; 28,61.

persuasio efficace è il terzo, grande, violento stile retorico, distinto dal basso (*doctrina*) e dal medio (*suasio*). Ora, proprio il luogo retorico della persuasione è sottratto alla parola di potenza del retore; il *topos* retorico è del tutto atopico, perché eventuale, dipendente dall'avvento di Dio nel cuore dell'ascoltatore. Questo significa che, come l'attività ermeneutica e ontoteologica, anche la tecnica oratoria è sospesa dall'evento di grazia onnipotente, indominabile e irresistibile capacità di conversione della volontà.¹⁸⁷ Al punto che l'intero dispiegarsi dell'economia salvifica cristiana viene fatto corrispondere alla tripartizione degli stili retorici: Dio si rivela come *doctrina/Lex* nell'Antico Testamento e nella *Lex naturalis*, come *suasio* nel Nuovo Testamento e nella rivelazione ecclesiastica, ma soprattutto come *persuasio* irresistibile e gratuita soltanto nel cuore degli eletti.¹⁸⁸ Tutti i *loci* culturali, naturali ed ecclesiastici, sono quindi *retractati*, appunto dislocati nell'incondizionata azione del Verbo divino, che culmina redentivamente in quella gratuita dello Spirito: nel Fuori-Luogo del Dono.

13. *Conclusiones*

Inaugurato dalla fuoriuscita dalla storia e dal mondo, dal Tempio, dalla Legge, quindi dal giudaismo, nel nome del Messia crocifisso come maledetto, il *locus* cristiano si sposta incessantemente, mantenendo il suo carattere estatico, escatologico-donativo: dallo Spirito carismatico alla Verità ontologica, dal dualismo teologico all'universale costituzione secolare della chiesa mediatrice, dall'interiorità mentale spinta sino alla tensione infinita alla visibilità della storia e del potere trionfante, dal nulla mistico alla gratuità della grazia, da antiche e nuove scritture alle categorie culturali cristianamente ritratte. Come se in questa *peregrinatio* storica le tante, divergenti ipotesi teologiche cristiane riuscissero a trovare coerenza soltanto in questo movimento dispersivo di rinvio. Le storie cristiane differiscono, perché originate da un atopico, paradossale Fuori-Luogo.

¹⁸⁷ «Unde, ipsis quoque ministris sanctis hominibus vel etiam sanctis angelis operantibus, nemo recte discit, quae pertinent ad vivendum cum Deo, nisi fiat a Deo docilis Deo [...] Qui ergo nititur dicendo persuadere quod bonum est, nihil illorum trium spernens, ut scilicet doceat, ut delectet, ut flectet, oret atque agat ut, quemadmodum supra diximus, intellegenter libenter oboedienterque audiatur» (AGOSTINO, *De doctrina christiana* IV, 16,33-17,34).

¹⁸⁸ Cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino* cit., 459-488.