

Tempio e persona

Dall'analogia al sacramento

A cura di Francesco Valerio Tommasi

www.centrostudicampostrini.it

ISBN 978-88-89746-15-8
© 2013 Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini
Via S. Maria in Organo, 4 - Verona

“Tutti i diritti sono riservati.
Nessuna parte di questa pubblicazione
può essere riprodotta in qualsiasi forma,
sia elettronica sia meccanica, senza
il permesso scritto dell'editore.
L'editore è disponibile
ad assolvere i propri impegni
nei confronti di eventuali titolari dei diritti.”

con i cont
Cecilia Pe
Giulia R.M
Lettieri, M
Andrea L

NOTE STORICO-CRITICHE SUL PARALLELISMO SACRAMENTALE TRA TEMPIO E “PERSONA” DALLE ORIGINI CRISTIANE ALLE TEOLOGIE PATRISTICHE

Gaetano Lettieri

È giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. [...] È giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità. [...] Dio è Spirito e quelli che lo adorano devono adorarlo in Spirito e verità
Gv 4,21 e 23-24

Rispetto alla tesi avanzata e al progetto della comune ricerca, proprio la tradizione cristiana è quella che pare sollevare maggiori problemi, al punto che sarebbe forse più fecondo rovesciare qui la prospettiva, affrontare il tema *in negativo*, interrogandosi sul perché il *kerygma* neotestamentario prima, la stessa tradizione cristiana poi, possano difficilmente e comunque problematicamente fondare un effettivo parallelismo sacramentale tra tempio e persona, dovendo al contrario affermare un almeno tendenziale superamento/toglimento del tempio, dello spazio sacro (e con esso persino della possibilità di “contenere” Dio all’interno di un qualsiasi sistema di rappresentazione religiosa) nell’uomo eventualmente visitato dalla rivelazione di Dio, prospettando pertanto un’asimmetria irriducibile tra dimensione templare e dimensione personale.

In sede preliminare, è inoltre necessario precisare come l’indagine sulla realtà cristiana del rapporto Dio-tempio-persona non possa non privilegiare una prospettiva storica rispetto a quella fenomenologica, rinunciando a restituire un’astratta e atemporale verità, la cui purezza è presunta, essendo in realtà comunque contaminata dalla differenza culturale e dalla contingenza storica. Piuttosto, si deve tentare, per quanto approssimativamente, di restituire la genesi drammatica, traumatica di una nuova comunità giudaica messianico-escatologico-carismatica e delle sue

divenienti postulazioni di teofania incentrate sulla fede paradossale in Gesù come escatologico Figlio di Dio datore di Spirito, sicché successivamente a) falliti i tentativi di mediazione tra tempio/sacerdozio giudaico e *kerygma* gesuano (il Signore messianico viene crocifisso dalla classe templare dominante), b) pare prevalere una prospettiva religiosamente critica, persino irreligiosa (antitemplare e metanomistica), nell'affermazione di un *nuovo* "tempio" dello Spirito, profanizzante il sacro tradizionale giudaico, che viene disseminato in ogni credente, persino nell'universale impurità del pagano; c) la comunità escatologico-messianica protocristiana si rivela però capace di riconfigurarsi in breve tempo (a causa del ritardo della seconda *parousia* e del rapidissimo diffondersi al di fuori della religiosità giudaica) come nuova religione universale, ontologicamente riconfigurata, sicché la sua irrinunciabile rivendicazione di rivelare l'unico autentico tempio di Dio nell'interiorità dell'uomo non potrà non congiungersi e al tempo stesso nuovamente confliggere con l'esigenza di tradurre la presenza carismatica di Dio in evidenza cosmologica (il mondo, la natura sono templi di Dio) e gloria teologico-politica (Dio si rivela come dominatore della storia, convertendo l'impero, e costruisce templi visibili pubblici nei quali avviene la sua rivelazione spirituale). Il cristianesimo come *nuova* religione è insomma quella grandezza storica che contrae in sé l'insuperabile tensione tra origine apocalittico-carismatica, critico-eventuale e storico processo di strutturazione ontologico-religiosa (si pensi alle note formule del passaggio dal vangelo e dal regno alla chiesa e al dogma), inesauribilmente visitata e rimessa in discussione dall'irrinunciabile fedeltà alla sua origine. "Tempio" e "persona" sono pertanto categorie in divenire, o meglio approssimazioni concettuali, massimamente ambigue, proprio perché, sin dalle origini, recano la traccia di radicali, irrisolvibili tensioni, conflitti, slittamenti di significato: esse non sussistono se non all'interno di un lungo processo storico di a) superamento, *retractatio*, del dato religioso (il Tempio stabilito) e naturale (l'uomo creato) in evento carismatico (lo Spirito nell'uomo), b) della successiva, progressiva riconfigurazione e celebrazione dell'evento fondativo in religione e ordine onto-teologico-politico (la cristianità e la sua struttura metafisica), c) della nuova decostruzione, crisi, secolarizzazione di religione, cristianità, metafisica in nome dell'evento originario¹.

1 Per un tentativo di messa a fuoco di questo "doppio gioco" o "doppio dispositivo" escatologico/religioso, carismatico/ontologico, critico/dogmatico, eventuale/culturale che governa il fenomeno storico cristiano, cfr. G. Lettieri, "Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo", in *Cristianesimo e democrazia*, a cura di A. Zambarbieri e G. Otranto, Edipuglia, Lateran University Press, Bari 2011, pp. 19-134.

1. Esigenza di contestualizzazione storica. Sei questioni metodologiche

La maggiore difficoltà del compito affidatomi è quella di ricercare, all'interno di testi cristiani antichi e patristici, una relazione tra dimensioni concettuali ("sacramento" e "persona") o *in fieri* o non ancora rigorosamente definite, almeno fino all'inizio del III secolo, ma soltanto a partire dal IV/V secolo concettualmente approssimabili alle concezioni successivamente stabilitesi all'interno della tradizione cattolica. Emerge soprattutto la problematicità del rapporto tra Gesù, il movimento giudaico originario che lo riconosce come profeta e/o messia, successive comunità messianiche gesuane di transizione dal radicamento ebraico a quello etnico e, infine, costituzione della realtà storica di grande chiesa ellenizzata, fortemente condizionata da categorie religiose e filosofico-giuridiche, ontologiche, politiche, simboliche greco-romane, che si sovrappongono e talvolta deformano quelle originarie e fondanti ebraiche (in particolare profetico-apocalittiche).

Constatata, questa evoluzione non può non rimettere in discussione la traccia propostaci come linea guida delle nostre ricerche, la quale ipotizza un parallelismo fenomenologico tra tempio e persona: come il tempio si presenta come luogo visibile della presenza dell'Invisibile (Dio), del sacro, così la persona sarebbe il luogo visibile della presenza dell'invisibile; tempio e persona condividerebbero lo *status* di sacramento, sarebbero cioè segni di un'eccedenza definibile come divina. D'altra parte, il tempio stesso viene proposto come segno della persona, manifestazione visibile di un'invisibile eccedenza antropologica (sicché la persona diviene l'interiorità nascosta significata prima dal proprio corpo, quindi dall'analogo del tempio), che verrebbe a sconfinare nella manifestazione di Dio stesso, con il quale condividerebbe appunto la dimensione dell'invisibilità immateriale. Ma questo significa interpretare, con un significativo slittamento concettuale, l'uomo non più come segno visibile dell'Invisibile, segno analogo eppure eccedente rispetto al segno del tempio (al punto – come vedremo – da togliere il tempio in sé), ma come lo stesso invisibile (analogo all'Invisibile) che trova nel tempio il suo segno, la sua materiale visibilità. Considerando la nozione neotestamentaria dell'uomo come carne (cfr. ad esempio 1Cor 15,35-55), quindi l'assenza di una dottrina protocristiana di una realtà antropologica immateriale/invisibile indipendente dal corpo, la smaterializzazione del soggetto che si nasconde nell'utilizzazione del termine "persona" qui avanzata risulta storicamente assai problematica, presupponendo un'evoluzione successiva dell'antropologia cristiana, che certo innova profondamente le originarie coordinate neotestamentarie. Tanto più che parrebbe rimossa, nell'ipotesi che guida le nostre ricerche, l'irriducibile scaturigine carismatica, dunque – detto in termini storicamente anacronistici – "sovranaturale" dell'interpretazione dell'uomo come *nuovo* tempio di Dio, a vantaggio

di una concezione ontologica, “naturale” della persona interiore come fenomenologicamente aperta su un’eccedente evidenza teologica. Queste oscillazioni non mi paiono affatto casuali; esse, piuttosto, contraggono in ambiguità concettuali le differenti prospettive storiche che il cristianesimo ha proposto nella relazione tra Dio, tempio e uomo. La verifica critica della traccia del convegno è allora un tentativo, per quanto approssimativo, di riconfigurazione storica del problema, operata tramite la messa a fuoco di sei precisazioni o preliminari questioni metodologiche.

I. *Per la tradizione giudaica e quella cristiana primitiva, non esiste generico tempio, ma esiste un unico, esclusivo Tempio: quello di Gerusalemme.* Quest’assoluta singolarità del Tempio (nel NT designato sia dal termine più pregnante *ναός*, che dal termine più generico *ἱερόν*), intimamente connessa all’idea di elezione esclusiva di Israele, impedisce sia dia replica, universalizzazione, disseminazione del segno materiale della presenza di Dio Invisibile. Comprendere allora il “tempio” cristiano significa ricostruire le complesse vicende storiche di rapporto problematico e poi conflittuale tra Gesù, le comunità a lui ispirate e il Tempio, quindi la critica messianico-escatologica operata da alcune tradizioni protocristiane, favorite dalla stessa distruzione del 70 ad opera dei romani, successivamente il togliimento carismatico e la disseminazione spirituale del Tempio nelle comunità vivificate dallo Spirito di Cristo, infine la nuova concezione cristiana o meglio protocattolica di tempio/casa di Dio, ove – successivamente alla svolta costantiniana – i plurali edifici sacri divengono segni delle comunità carismatiche che li abitano, comunità generate e vivificate dai sacramenti “escatologici” del battesimo e dell’eucarestia. Pertanto, è possibile pensare ad una pluralità di templi cristiani soltanto in quanto la tradizione protocristiana ha da una parte interiorizzato carismaticamente la teofania, che avviene nelle comunità operate dallo Spirito (sicché il nuovo tempio è appunto definibile come chiesa!), dall’altra ha come “secolarizzato” e “disseminato” la nozione di Tempio di Gerusalemme, la cui esclusiva sacralità materiale è stata definitivamente distrutta.

II. *Tardività e ambiguità della nozione di “persona”.* Quando possiamo parlare di *persona* nella storia del cristianesimo? E come essa dev’essere pensata? Qual è ad esempio il rapporto tra persona e corpo, interiorità e visibilità, mente, spirito e materia? Non si presuppone troppo automaticamente l’identificazione tra anima immateriale e persona, rendendo problematico il rapporto dell’interiorità con il suo scomodo *partner* materiale? Al contrario, soltanto l’originario riconoscimento dell’identità tra uomo e carne rende

2 In proposito, il riferimento obbligato è ad A. Milano, *Persona in Teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984 (Roma 1997²).

possibile comprendere la dottrina neotestamentaria dell'interiorizzazione antropologica (comunque carismatica e non ontologica) del tempio. Pensando all'uomo, al soggetto (in tutta l'ambiguità del termine), in assenza della ricorrenza del termine persona, sarebbe più opportuno, in riferimento ai fondativi scritti neotestamentari, parlare di *carne, corpo, cuore*; o di *uomo nuovo, nuova creatura*, donata *immagine di Dio*. In tal senso, la "persona", l'anima immateriale naturalmente aperta sulla trascendenza di Dio in lei immanente, è frutto teologico tardo, che comincia ad apparire soltanto a partire dal II secolo inoltrato: essa presuppone l'ontologizzazione dell'*uomo carismatico* (cioè reso dallo Spirito *nuova immagine di Dio*) in platonizzata interiorità immateriale, in creatura analoga, persino congenere a Dio, di cui è naturale, protologica immagine.

III. *Necessaria mediazione cristologica tra tempio e persona*. Ovviamente, in ambito cristiano – a partire soprattutto da Stefano, Paolo, Giovanni – non è davvero possibile passare dal tempio (il visibile che viene ritrattato da Dio) alla "persona" (il visibile nel quale viene l'Invisibile) senza passare per l'evento-Cristo, il Messia che fa venire il Regno, introducendo in un'escatologica, "sovrannaturale" e "metareligiosa" dimensione carismatica. La mediazione di Cristo mette fuori luogo un rapporto "diretto" tempio, uomo, Dio.

IV. *Dominanza carismatico-escatologica nelle nozioni protocristiane di tempio e persona e loro ambiguità*. Come presupposto da quanto sopra rilevato, è possibile pensare in ambito cristiano il rapporto tra persona e tempio in primo luogo in prospettiva carismatico-escatologico-messianica, successivamente in prospettiva ontologica. Questo significa che le nozioni di "persona", "uomo", "soggetto", inevitabilmente, nel progresso storico delle comunità e delle riflessioni teologiche cristiane, si sdoppiano e si contaminano: vecchio e *nuovo* uomo, carne e Spirito, uomo terrestre e uomo celeste, immagine in potenza e immagine in atto, creatura e nuova creatura, dono protologico e dono escatologico, etc. Conseguentemente questo comporta uno sdoppiamento della stessa nozione di "tempio", "luogo sacro" (materiale e mistico), "sacramento" (eucarestia esteriore e interiore), nei quali Dio *viene* ad abitare, prende "corpo" e avviene come "Spirito", si manifesta "fisicamente" e "carismaticamente", donandosi e sottraendosi per donarsi ulteriormente.

V. *Problematicità della nozione irriducibilmente statica di "sacramento"*. Anche il sacramento, il segno carismatico che manifesta la presenza dell'Invisibile, dev'essere pertanto sottoposto a questo sdoppiamento tra segno ontologico e segno carismatico specifico della prospettiva protocristiana. Originariamente, battesimo ed eucarestia divengono riti salvifici unicamente in quanto segni ultimi, eccedenti rispetto al segno religioso dato, tradizionalmente sacrale, universalmente riconosciuto del

Tempio (e della stessa osservanza della Legge, che è custodita nel suo *Sancta sanctorum*). Ma anche nella successiva, ecclesiastica tradizione dei sacramenti salvifici, essi rimangono segni dell'Invisibile unicamente in quanto rimangono eventi nei quali il loro manifestarsi rinvia ad un'eccezione non tanto ontologica, quanto irriducibilmente *carismatica*: nello spazio sacro della chiesa-comunità che lo fa avvenire, nel sacramento battesimale o eucaristico che presentifica Dio, il segno religioso si sdoppia, si toglie per eccesso, manifesta una fuoriuscita dalla presenza ontologica del divino. In una formula, il sacramento non è un segno o un simbolo ontologico, bensì un sempre nuovo miracolo eventuale, pure religiosamente evocato, ordinato, manifestato. D'altra parte, l'evoluzione della nozione protocattolica di sacramento (quindi del tempio materiale che è tabernacolo del suo avvenire carismatico) tende indubbiamente a ricostituire un luogo sacro materiale, una presenza visibile separata della teofania. Inoltre, alla potenza teofanica del *nuovo* sacramento si sovrappone l'interpretazione del mondo e della natura come universali sacramenti ontologici, cosmologici, dipendenti dal miracoloso manifestarsi del Dio creatore. Ma non si dà, allora, un corto circuito tra sacramento naturale e sacramento carismatico-eventuale, tra tempio del Creatore e tempio dello Spirito? Se tutto è segno di Dio, qual è l'irriducibilità salvifica (quindi il senso stesso) dell'evento dello Spirito rispetto al miracolo della creazione? Soltanto il divenire ontoteologico delle categorie dogmatico-metafisiche e la difficile fedeltà alla radice carismatico-escatologica della fede può spiegare evoluzione, ambiguità, interna tensione della nozione di sacramento.

VI. *Prevalenza di una prospettiva protocristiana antirappresentativa ed estatica*. Nel dna cristiano – ovviamente osservabile soltanto a partire dai testi protocristiani – permane comunque un'originaria, potentissima, irriducibile valenza apocalittica, antitemplare, antirappresentativa, antisacramentale, critica, inevitabilmente eversivo-decostruttiva di ogni assetto religioso che pretenda di presentificare l'avvento del dono di Dio. Questo significa considerare la pretesa dimensione naturalmente teofanica del luogo sacro e persino quella sacramentale del tempio cristiano come mero idolo, se non abitata dallo Spirito (si pensi agli esiti estremi della Riforma, capace di secolarizzare radicalmente il luogo sacro). Lo Spirito è Dono estatico che, nel suo stesso presentarsi, si mantiene in un'irrinunciabile eccezione, originariamente carismatico-escatologica (successivamente interpretata in senso gnostico-speculativo, mistico, persino illuministico-secolarizzante e millenaristico-rivoluzionario), rispetto alla religione, al Tempio, alla Legge stabiliti. Interiorizzazione, togliamento carismatico, superamento intellettuale e allegorico del Tempio, come della Legge, rappresentano movimenti teologici irrinunciabili per il cristianesimo, e questo malgrado l'esigenza religiosa di sacramentalizzazione/presentificazione teofanica sia religiosamente e

storicamente indispensabile. Analogamente, la stessa nozione di “uomo”, “persona”, “soggetto”, “interiorità” se da una parte viene – nella coerente tradizione protocattolica – ripensata come ontologicamente partecipe dello Spirito, quindi identificata con “lo spirituale”, dall’altra non cessa di essere inesauribilmente decostruita, ritrattata in se stessa dalla nozione di Spirito eventuale (si pensi ad Agostino). Segreto della tensione interna che muove la storia cristiana è pertanto l’ambigua nozione di Spirito (immanente/trascendente, presente/estatico), dalla quale dipendono le ambiguità delle nozioni cristiane di “persona”, “tempio”, “luogo sacro”, “religione”.

2. *Il Tempio di Gerusalemme da Gesù alle prime comunità apostoliche*³

Per quanto riguarda la nozione protocristiana di tempio, ovviamente sarebbe fondamentale riuscire quanto meno ad avanzare un’ipotesi plausibile sulla posizione del Gesù storico nei confronti del tempio di Gerusalemme; ma, basandosi su poche e talvolta divergenti testimonianze evangeliche, il tentativo pare destinato allo scacco. Il *Gesù dei vangeli* non soltanto denuncia il tempio come profanato e bisognoso di purificazione, che intraprende personalmente⁴, ma arriva persino a relativizzarlo, in quanto lo subordina all’evento escatologico che in lui fa irruzione: quel «qualcosa di più grande del tempio» che è «qui» è il Figlio dell’uomo, definito «più grande del tempio» e persino «Signore del sabato»⁵. Coerente, allora, parrebbe

3 Per i loro preziosi suggerimenti, ringrazio il dottor Maurizio Mottolese, la dottoressa Cora Presezzi e lo studente Andrea Annese, i quali hanno condotto un interessante seminario su Gesù, la comunità primitiva e il tempio, all’interno di un mio corso di *Storia delle dottrine teologiche* tenuto presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della Sapienza nell’anno accademico 2011-2012.

4 Sulla purificazione del Tempio, cfr. Mc 11,15-17; Mt 21,12-13; Lc 19,45. L’episodio acquisisce in Gv 2,13-22 un significato più profondo, tanto da essere messo in testa all’attività missionaria di Gesù, avviata proprio a Gerusalemme. Evidente l’intenzione teologica giovannea: affermare la *retractatio* della mediazione templare in Cristo-Agnello di Dio, unica vittima sacrificale.

5 «In quel tempo Gesù passò tra le messi in giorno di sabato, e i suoi discepoli ebbero fame e cominciarono a cogliere spighe e le mangiavano. Ciò vedendo, i farisei gli dissero: “Ecco, i tuoi discepoli stanno facendo quello che non è lecito fare in giorno di sabato”. Ed egli rispose: “Non avete letto quello che fece Davide quando ebbe fame insieme ai suoi compagni? Come entrò nella casa di Dio e mangiarono i pani dell’offerta, che non era lecito mangiare né a lui né ai suoi compagni, ma solo ai sacerdoti? O non avete letto nella Legge che nei giorni di sabato i sacerdoti nel tempio infrangono il sabato e tuttavia sono senza colpa? Ora io vi dico che qui c’è qualcosa di più grande del tempio (ὅτι τοῦ ἱεροῦ μείζον ἐστὶν ὃδε). Se aveste compreso che cosa significa “Misericordia io voglio e non sacrificio”, non avreste condannato individui senza

risultare la capitale ed enigmatica accusa (definita falsa dall'evangelista) in Mc 14,57-58, portata dinanzi al sinedrio da alcuni testimoni contro Gesù, che avrebbe affermato: «Io distruggerò questo tempio fatto da mani d'uomo e in tre giorni ne edificherò un altro non fatto da mani d'uomo»⁶. In questa testimonianza estremamente problematica (riferita e disdetta) parrebbe tornare la critica radicale ad un tempio corrotto e materialmente interpretato, anche se d'altra parte ancora si prospetta la necessità di un tempio (ma quale?) divinamente rifondato come luogo di mediazione tra Dio e il suo popolo. Comunque, in tutti questi casi la prospettiva di Gesù pare essere più metatemplare o neotemplare, che antitemplare: non pare cioè divergere rispetto a "tradizionali" prospettive profetiche e apocalittiche⁷,

colpa. Perché il Figlio dell'uomo è signore del sabato"» (Mt 12,1-8). Se evidente è l'affermazione della superiorità del carismatico ed escatologico Figlio dell'uomo Gesù rispetto al tradizionale culto del Tempio, questo comunque non viene affatto abrogato; cfr. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, F. Pustet, Regensburg 1948, 1956³, trad. a cura di G. Rinaldi, *L'evangelo secondo Matteo*, Morcelliana, Brescia 1965 (3a ed.): «Nella frase non è implicita la soppressione del culto del tempio dell'Antico Testamento, ma vi si dice soltanto che i discepoli in quanto tali si trovano "al servizio" di un santuario più sublime di quello in cui ministravano i sacerdoti. Perciò, se Gesù lo consente, essi possono infrangere il precetto del sabato e tuttavia essere senza colpa» (pp. 272-273).

6 Mc 14,58; cfr. 55-60 e il meno elaborato parallelo di Mt 26,60-61. Com'è noto, l'affermazione viene messa in bocca a Gesù stesso da Gv 2,19! La notizia torna, con l'aggiunta di una potente affermazione del superamento del mistero teofanico del Tempio, nei racconti sinottici della passione: «I passanti lo insultavano e, scuotendo il capo, esclamavano: "Ehi, tu che distruggi il tempio e lo riedifichi in tre giorni, salva te stesso scendendo dalla croce!" [...] Gesù, dando un forte grido, spirò. Il velo del tempio si squarciò in due, dall'alto in basso» (Mc 15,29-30 e 37-38); cfr. Lc 23,44-46; Mt 27,39-40. Più generica la testimonianza di Mc 13,1 (e i paralleli Mt 24,1-2; Lc 20,5-7): «Mentre usciva dal tempio, un discepolo gli disse: "Maestro, guarda che pietre e che costruzioni". Gesù gli rispose: "Vedi queste grandi costruzioni? Non rimarrà qui pietra su pietra, che non sia distrutta"». Qui pare in effetti prevalere, a partire da una notizia storica su affermazioni radicali e persino scandalose di Gesù relative alla distruzione ed eventuale ricostruzione del tempio, la loro reinterpretazione da parte della comunità gesuana successivamente alla distruzione del tempio nel 70. Cfr. in tal senso, Mt 24,15-16, ove un Gesù, che con *Daniele* "prevede" la profanazione del Tempio da parte dei romani, afferma: «Quando dunque vedrete l'abominio della desolazione, di cui parlò il profeta Daniele, stare nel luogo santo – chi legge comprenda –, allora quelli che sono in Giudea fuggano ai monti»; cfr. i paralleli del più enigmatico Mc 13,14 (ove il riferimento al Tempio è cifrato) e del più generico Lc 21,20-21 (ove il riferimento al Tempio cade). Si ricordi che la profezia della distruzione del Tempio è comunque attestata in tradizioni profetico-apocalittiche giudaiche: cfr. l'importante notizia di Giuseppe Flavio, *La guerra giudaica*, VI,5,3, in riferimento a Gesù bar Anania, arrestato e violentemente flagellato nel 62 d.C. perché aveva ripetutamente profetizzato la distruzione imminente di Gerusalemme e del Tempio.

7 Come esempi profetici della condanna di un culto sacrificale e templare (comunque in sé mai rinnegato) meramente esteriore a vantaggio di un culto interiore e morale, cfr. Isaia 1,10-

privilegiando il culto interiore proprio di un cuore puro, acceso dalla carità, ad un culto sacrificale meramente esteriore⁸, senza che questo significhi la disdetta, l'annientamento, il superamento definitivo del Tempio donato da Dio ad Israele. La stessa problematica notizia sulla distruzione/ricostruzione del tempio testimonia come Gesù sembri continuare a gravitare intorno al Tempio come luogo-capitale della religiosità giudaica, non soltanto perché Gesù vi va a pregare, soprattutto ad insegnare⁹, persino a compiere miracoli¹⁰, ma anche perché si pone il problema della purificazione di quella che continua a chiamare «la casa di Dio»¹¹. Insomma, il Gesù storico parrebbe essersi risolto a passare – dai margini geografico-politici e socio-religiosi entro i quali aveva originariamente operato (anche se Giovanni colloca all'inizio della predicazione di Gesù ingresso in Gerusalemme e purificazione del tempio) – al centro teologico-politico del mondo giudaico, entrando in Gerusalemme e nel Tempio per insegnarvi, purificarlo, vivificarlo, “ricostruirlo”. Che egli avesse cercato proprio nel Tempio il luogo del suo riconoscimento carismatico di maestro, di ultimo profeta e forse di messia? Seppure azzardato, non si può comunque escludere che Gesù concepisse un superamento messianico-carismatico della mediazione del Tempio a vantaggio della rivelazione della presenza di Dio nel suo Profeta

17; 29,13-14; 58,1-8; Geremia 6,20 e l'intero capitolo 7, in particolare 21-23, testo nel quale vengono messi in radicale discussione tempio e sacrifici; Amos 3,13-15; 5,21-23; 9,1-4; Osea 6,6; 8,13; Michea 6,5-9; Zaccaria 7,4-6; cfr. inoltre 1Sam 15,22-23; Proverbi 21,3. Sulla messa in discussione (che non vuol dire rigetto o radicale superamento) del sacrificio, quindi del sistema religioso templare, cfr. Salmo 40(39),7; 50(49),7-15 e 23; l'ambiguo 51(50),16-21; in proposito, cfr. C. Grottanelli, “Aspetti del sacrificio nella Bibbia ebraica”, *Annali di storia dell'esegesi*, 18/1, 2001, pp. 47-60, in particolare pp. 52-58.

8 Cfr. Mc 7,1-13; Mt 5,23-24: il passo è particolarmente significativo perché, pur subordinando il sacrificio nel tempio al prioritario atto di carità e riconciliazione con il fratello, comunque non esclude affatto l'atto di culto tradizionale, anzi conclude chiedendo di tornare ad offrire il sacrificio dopo essersi riappacificato con il prossimo; cfr., in tal senso, Mc 1,40-44 (=Mt 8,2-4; Lc 5,12-14; 17,14): dopo aver guarito il lebbroso, Gesù gli dice: «Guarda di non dire niente a nessuno, ma va', presentati al sacerdote e offri per la tua purificazione quello che Mosè ha ordinato, a testimonianza per loro» (44). Rivelativo Mc 12,28-34, ove l'affermazione che il comandamento dell'amore di Dio e del prossimo «vale più di tutti gli olocausti e i sacrifici» viene messa in bocca ad uno scriba, approvato da Gesù. Cfr. R. Mazza, “Vale più di tutti gli olocausti e i sacrifici. Considerazioni intorno a Mc 12,33”, *Annali di storia dell'esegesi*, 19/1, 2002, pp. 23-42.

9 Cfr. Mc 14,49; 12,35. Mt 26,55; Lc 19,47; 21,37-38; 22,53; Gv 7,14; 7,28; 8,2-59; 10,23-39; 18,20. In particolare, Mc 11,27-33; Lc 20,1-8 e Mt 21,23-27 sono dedicati alla questione dell'autorità di Gesù che insegna nel Tempio.

10 Cfr. Mt 21,14; Gv 5,14.

11 Cfr. Mt 12,4; Lc 6,4. Si noti, in Mt 23,31, l'affermazione che nel Tempio di Gerusalemme abita Dio.

e nella sua comunità eletta, forse identificabile con «il Tempio non fatto da mani d'uomo (ἀχειροποίητος)» di Mc 14,58.

Probabilmente in continuità con l'insegnamento di Gesù, la comunità apostolica di *Giacomo e Pietro* continua a gravitare convintamente intorno a quel Tempio, che pure aveva respinto e crocifisso il Messia: non soltanto Pietro, Giacomo, Giovanni vi si recano a pregare¹², ma insistentemente rivolgono la loro attività privilegiata di proselitismo ai suoi sacerdoti¹³; anche se non è escluso che essi già si astenessero dal culto sacrificale¹⁴. Evidentemente esso rimaneva per loro come il luogo di ancoraggio dell'identità religiosa giudaica, certo da rinnovare nel tempo ultimo e messianico. Non escluderei allora che Giacomo e Pietro concepissero la seconda, prossima *parousia* di Gesù Messia connessa alla conversione ultima del Tempio di Dio, probabile luogo dell'ultima, definitiva, salvifica teofania¹⁵. Ma la crocifissione di Gesù da parte del sinedrio e il suo persistere nel rifiuto del riconoscimento della sua messianicità aveva e avrebbe rilevato come del tutto precaria, anzi impossibile questa strategia protoapostolica di conciliazione, cioè di continuità religiosa tra *kerygma* gesuano e religione giudaica tradizionale incentrata su Tempio e Legge (custodita nel suo *Sancta sanctorum*)¹⁶.

In continuità con la prospettiva protoapostolica, seppure in una fase storica successiva al 70, significativa risulta la posizione del giudeo-cristiano

12 Cfr. Atti 2,46; 3,1-10; cfr. 21,23-26, ove Paolo stesso è inviato da Giacomo e dall'intera comunità di Gerusalemme nel tempio a compiere rituali di purificazione per mostrare la sua scrupolosa fedeltà alle tradizioni religiose giudaiche. Si pensi poi al fondamentale ritratto di Giacomo «fratello del Signore, il giusto» (ammesso nel santuario del Tempio ma poi qui martirizzato, subito prima della distruzione del Tempio stesso), fornitoci da Egesippo, *Annotazioni* V, riportato in Eusebio, *Storia ecclesiastica* II,23,3-18.

13 Cfr. Atti 4,1-21.

14 Cfr., in tal senso, la tesi di L. Gaston, *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, Brill, Leiden 1970, pp. 98-103.

15 Cfr. la profezia di Malachia 3,1, che prospetta un'escatologica purificazione messianica del culto del Tempio: «Ecco, io manderò un mio messaggero a preparare la via davanti a me e subito entrerà nel suo tempio il Signore, che voi cercate; l'angelo dell'alleanza, che voi sospirate, ecco viene, dice il Signore degli eserciti. Chi sopporterà il giorno della sua venuta? Chi resisterà al suo apparire? Egli è come il fuoco del fonditore e come la lisciva dei lavandai. Siederà per fondere e purificare; purificherà i figli di Levi, li affinerà come oro e argento, perché possano offrire al Signore un'oblazione secondo giustizia. Allora l'offerta di Giuda e di Gerusalemme sarà gradita al Signore come nei giorni antichi, come negli anni lontani».

16 In tal senso, parrebbe avere una grande rilevanza il riferimento al gesto di Giuda di lanciare il denaro, empio compenso del suo tradimento, contro il Tempio, che ne risulta irrimediabilmente profanato: «Allora Giuda, il traditore, vedendo che Gesù era stato condannato, si pentì e riportò le trenta monete d'argento ai sommi sacerdoti e agli anziani dicendo: "Ho peccato, perché ho tradito sangue innocente". Ma quelli dissero: "Che ci riguarda? Veditela tu!". Ed egli, gettate le monete d'argento nel tempio (εἰς τὸν ναόν), si allontanò e andò ad impiccarsi» (Mt 27,3-5).

e violentemente antipaolino *corpus pseudo-clementino* (testo stratificato, databile dalla fine del I alla metà del IV secolo), scrupolosamente fedele alla Legge, ma costretto a distaccarsi dal Tempio, ormai distrutto dai romani, ma per volontà di Dio, proprio perché esso non ha voluto credere a Gesù, né a suo fratello Giacomo. Questi è presentato come il giusto di Dio, irreprensibile osservante della Legge, in costante preghiera presso il Tempio, ove pure viene martirizzato. Il *corpus pseudoclementino* avvia, comunque, una critica *post factum* al culto templare, respingendone i sacrifici cruenti¹⁷ (forse in linea con le indicazioni del Gesù storico e della prima comunità apostolica); costretto a fare di necessità virtù, esso sottolinea comunque la funzione di mediazione meramente provvisoria del Tempio, concessa da Mosè ad Israele idolatra e tolta dalla rivelazione della perfetta giustizia da parte di Gesù, il Vero Profeta (non riconosciuto come Dio)¹⁸. In questa prospettiva, rilevante è la citazione che Epifanio trae dal *Vangelo degli ebioniti*, ove Gesù afferma: «Sono venuto ad abolire i sacrifici e se non cesserete di sacrificare l'ira non cesserà da voi»¹⁹.

Proprio perché anteriore alla distruzione del Tempio, importanza decisiva nella sua eversione teologica assume la figura di *Stefano*, l'ellenista, capace di proporre un'interpretazione dell'evento Gesù radicalmente diversa²⁰ rispetto a quella protoapostolica. Soltanto a partire da questa

17 Cfr. *Corpus pseudoclementino, Recognitiones*, I,55 e 64. Si noti in I,54, la rivelativa polemica antisamaritana contro la pretesa che il vero Tempio fosse quello sul Garizim; mentre in Gv 4 si affermerà che il vero culto di Dio non è né sul Garizim né a Gerusalemme, ma quello «in Spirito e verità», qui ci si limita a connettere la mancanza di fede in Gesù Vero Profeta con il riconoscimento del Garizim come monte del Tempio.

18 Cfr. *Corpus pseudoclementino, Recognitiones* I,36,1-37,4. In questo complesso e stratificato testo giudeocristiano (violentemente antipaolino nel suo strato più antico, antignostico e antimarcionita in quelli successivi), non il sacrificio templare (violento), ma il battesimo è l'unico rituale santificante che giustifica i seguaci di Gesù, Vero Profeta. In *Recognitiones* I,64 – all'interno di un pacifico dibattito nel tempio tra apostoli e sacerdoti che prende inizio da I,55 – si preannuncia la distruzione del Tempio, causata dall'indignazione di Dio nei confronti di sacrifici violenti ai quali rimangono legati gli ebrei; questo comporterà il passaggio della predicazione ai pagani. Comunque, in I,70 (cfr. 73), è la violenta, sediziosa apparizione di «un uomo nemico» (ovvero Paolo) nel Tempio a trattenere, quindi ad allontanare Caifa e i sacerdoti del tempio, quindi tutti gli ebrei dal battesimo predicato loro dal vero apostolo di Gesù, «il vescovo Giacomo».

19 *Vangelo degli Ebioniti*, frammento 13, Lijn XI, in Epifanio, *Panarion* 30,16,4-5.

20 Non intendo qui discutere l'ipotesi avanzata – ma a mio parere di impossibile verifica – dell'origine samaritana (!) del carismatico Stefano (cfr. Atti 7,55-56), a partire da varianti samaritane presenti nelle sue citazioni dell'Antico Testamento nel suo lungo discorso in Atti 7,1-53; sarebbe l'avversione storica dei samaritani nei confronti del Tempio di Gerusalemme a spiegare atteggiamenti antitemplari presenti nella comunità ellenistica: cfr. ad esempio L. Gaston, *No Stone on Another cit.*, pp. 154-159.

rottura fondativa possiamo cominciare a parlare di cristianesimo, cioè di una singola comunità religiosa giudaica che comincia a separarsi dalla sua matrice, perché espulsa da essa come vera e propria neoplasia e perché rivoluzionariamente aperta ad una contaminazione radicale delle categorie identitarie teologico-politiche giudaiche. Trascinato dinanzi al sinedrio, anche contro Stefano viene riportata da «falsi testimoni» la rivelativa accusa di affermare che Gesù (redivivo!) avrebbe distrutto il tempio, quindi di voler colpire il cuore pulsante dell'identità religiosa giudaica: «Lo abbiamo udito pronunciare espressioni blasfeme contro Mosè e contro Dio. [...] Costui non cessa di proferire parole contro il luogo sacro (κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου) e contro la Legge. Lo abbiamo udito dichiarare che Gesù il Nazareno distruggerà questo luogo e sovvertirà i costumi tramandatici da Mosè»²¹. Lo stesso discorso di Stefano pare ratificare la sostanza delle accuse riportate contro di lui dinanzi al sinedrio; citando Isaia 66,1-2, Stefano afferma il superamento estatico del tempio come identitario luogo teofanico di mediazione – «L'Altissimo non abita in costruzioni fatte da mani d'uomo» –, ormai sostituito dalla teofania eventuale di Dio (i cieli si aprono) che si rivela con il Figlio dell'uomo alla sua destra (cfr. Atti 7,56). Tempio (dunque il luogo fisico della teofania mediatrice, sacramentalmente celebrata dai suoi sacerdoti) e Cristo (la persona-evento di Dio che viene presto) sembrano essere se non contrapposti, comunque pensati in relazione di definitivo superamento escatologico-carismatico: al Tempio si sostituisce la potenza carismatica del Messia, che già pare proiettare il *kerygma* al di là dei confini identitari della religiosità giudaica, appunto governata dalla nozione di tempio, legge, assoluta purezza e rifiuto della contaminazione con i pagani. Non a caso, è proprio un ellenista, Filippo, ad avviare la predicazione nella pagana Samaria, terra di contaminazione e prostituzione dell'ebraismo, dopo una persecuzione a Gerusalemme che significativamente colpisce soltanto gli ellenisti e non il gruppo apostolico (cfr. Atti 8,1).

3. Paolo: il togliimento cristologico di tempio e legge nella nuova immagine/persona pneumatica

Con Paolo, la missione protocristiana vive la sua svolta decisiva: egli interpreta Gesù come il Cristo pneumatico che, realizzando la *nuova*, vivificante alleanza²² promessa dai profeti Geremia ed Ezechiele, toglie in

²¹ Atti 6,11; 13-14.

²² «Dio ci ha resi ministri adatti di una Nuova Alleanza, non della lettera, ma dello Spirito; perché la lettera uccide, lo Spirito dà vita» (2Cor 3,6); cfr. Rom 2,29; 7,6; .

se stesso la Legge – la *vecchia*, mortifera alleanza di giudizio e condanna²³ trova in nel crocifisso/risorto la sua fine e il suo fine²⁴ –, quindi svuota di senso la mediazione del Tempio²⁵ che, nel suo *Sancta sanctorum*, quella Legge custodisce. Se infatti Dio resuscita nello Spirito colui che muore come maledetto della Legge²⁶, crocifisso dal sinedrio, in Cristo il *nuovo* Dono soppianta l'antico comandamento della *littera occidens* (cfr. 2Cor 3,3,6-18), la vita carismatica di figli²⁷ scaturita dal sacrificio messianico toglie qualsiasi pretesa mediatrice/giustificatrice/santificatrice del tradizionale, *vecchio*, schiavizzante culto legale, sacerdotale, sacrificale²⁸. Conseguente risulta, in Rom 12,1-6, la sostituzione pneumatica del tradizionale sacrificio templare con il «sacrificio vivente, santo e gradito a Dio» del «culto logico (λογική λατρεία)»²⁹, che prevede la sempre più perfetta trasformazione interiore dell'uomo in Cristo; infatti, grazie alla grazia donata dal suo Spirito, la carne materiale di tutti i fedeli-membra diviene carismaticamente «un solo corpo in Cristo». Così, in 1Cor 15,45-49, Cristo, «ultimo Adamo», è appunto definito «Spirito vivificante (πνεῦμα ζωοποιῶν)», «l'Uomo celeste» nel quale i corpi delle creature redente vengono spiritualizzati (il loro naturale σῶμα ψυχικόν viene/verrà trasformato in un «sovrannaturale» σῶμα πνευματικόν), cominciando a vivere della condizione escatologico-carismatica di «immagine». La carne creaturale – e niente affatto un'ancora

23 Quello della Legge è definito «ministero della morte, inciso in lettere su pietre... ministero di condanna» (2Cor 3,7 e 9).

24 Cfr. Rom 10,4.

25 Significativo che, in Atti 21,28, Paolo è arrestato nel Tempio di Gerusalemme in seguito ad una vera e propria sollevazione popolare, mossa dall'accusa di 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; ora ha anche introdotto perfino dei greci nel Tempio e ha profanato il luogo santo!».

26 Cfr. Deut 21,23 cit. in Gal 3,13: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: "Maledetto chi pende dal legno"».

27 Cfr. Gal 4,1-7: Rom 8,14-17.

28 «Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente (δωρεάν) per la sua grazia (τῆ αὐτοῦ χάριτι), in virtù della redenzione realizzata da Gesù Cristo. Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione (ἱλαστήριον) per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia» (Rom 3,23-25). Cfr. 5,9-10; e Gal 4,9: «Ora che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti, come potete rivolgervi di nuovo a quei deboli e miserabili elementi (ἐπὶ τὰ ἄσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα), ai quali di nuovo come un tempo volete servire?».

29 Rom 12,1. Il tema del sacrificio incruento, quindi spirituale, è già attestato in Filone (cfr. *Le leggi speciali* I,66-68; 271-272), come lo sarà nella tradizione rabbinica (cfr. *Abot R. Natan*, A4). Eppure, la peculiarità dell'interpretazione paolina sta nell'interpretazione pneumatico-escatologica del termine "logico": è lo Spirito di Cristo che rende possibile la trasformazione della propria soggettività-corpo psichico nel corpo-tempio spirituale/logico di Cristo.

inesistente anima immateriale naturalmente teomorfa – *diviene* l'autentico, *nuovo*, eventuale perché escatologico-carismatico tempio di Dio³⁰, dello Spirito di Cristo che, finalmente, non impone comandamenti estrinseci, riti e sacrifici, non giudica e non uccide, ma vivifica e fa amare Dio interiormente. L'interiorità non è identità/proprietà ontologico-personale, atto disponibile alla natura logica dell'"anima" (continueremmo a rimanere sul piano della morta *littera*, cioè dell'opera comandata esteriore rispetto alla presenza dello Spirito), ma evento estatico, che dipende dall'interiorizzazione operata nel cuore dal Dono, dalla grazia dello Spirito vivificante della nuova alleanza: «Giudeo non è chi appare tale all'esterno (ἐν τῷ φανερωῷ) e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente (ἐν τῷ κρυπτῷ) e la circoncisione è quella del cuore (καρδίας), nello Spirito e non nella lettera (ἐν πνεύματι οὐ γράμματι); la sua gloria non viene dagli uomini ma da Dio» (Rom 2,28-29). Nessuno spazio è più riconosciuto ad un edificio materiale, ad uno spazio sacro, ad un luogo fisico della teofania, in quanto soltanto la carne redenta (purificata e da non contaminare più) dei credenti è il luogo nel quale il Dio di Cristo, il Figlio che vivifica i figli, avviene³¹; è

30 «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 (οἵτινες ἐστε ὑμεῖς)» (1Cor 3,16-17). «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!» (1Cor 6,19-20). Sullo Spirito come costruttore della comunità come tempio carismatico di Dio fondato in Cristo, cfr. anche Ef. 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 (εἰς ναὸν ἄνθρωπον ἐν Κυρίῳ)». Analogamente, sulla dipendenza della comunità carismatica come tempio e popolo di Dio fondato in Cristo dalla carismatica misericordia di Dio, cfr. 1Pt 2,4-10: «Stringendovi a lui, pietra viva, rigettata dagli uomini, ma scelta e preziosa davanti a Dio, anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo. Si legge infatti nella Scrittura: "Ecco io pongo in Sion una pietra angolare, scelta, preziosa e chi crede in essa non resterà confuso" (Isaia 28,16). Onore dunque a voi che credete; ma per gli increduli "la pietra che i costruttori hanno scartato è divenuta la pietra angolare, sasso d'inciampo e pietra di scandalo" (Salmi 118,22; Isaia 8,14). Loro v'inciampano perché non credono alla parola; a questo sono stati destinati. Ma voi siete "la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose" di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce; voi, che un tempo eravate "non popolo", ora invece siete "il popolo di Dio" (Osea 1,6-9); "voi, un tempo esclusi dalla misericordia", ora invece avete "ottenuto misericordia"».

31 «Quale accordo tra il tempio di Dio e gli idoli? Noi siamo infatti il tempio del Dio vivente,

il corpo ad essere chiamato a spiritualizzarsi, a divenire immagine (celeste, cioè resa pneumatica dalla grazia) nell'Immagine (Cristo, l'Adamo-Immagine Celeste, lo Spirito vivificante di grazia); ove la "persona" (πρόσωπον, volto) non è, ma *diviene* tempio di Dio per grazia dello Spirito.

Per quanto riguarda il termine "persona/πρόσωπον", esso non ha alcuna rilevanza tecnica di tipo antropologico o teologico nei testi neotestamentari, indicando semplicemente il volto materiale degli uomini o il volto del Padre³²: si pensi allo stesso escatologico «vedremo faccia a faccia (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον)» di 1Cor 13,12. Vi è però una fondamentale eccezione, la ricorrenza cristologica del termine, in 2Cor 4,6, alla fine di un lungo *excursus* (3,7-4,6) dedicato alla relazione antitetica tra lo splendore del volto effimero di Mosè (e della vecchia alleanza della Legge) e lo splendore del volto eterno di Cristo (e della nuova alleanza del vangelo di grazia), Gloria e Immagine di Dio. Guardando il suo volto nello Spirito, i credenti sono trasfigurati, trasformati in specchio glorioso, in immagine/volto pneumatici riflettenti l'Immagine-Gloria nella quale si trasformano in immagini³³. Risulta evidente la natura escatologico-carismatica e niente affatto protologico-ontologica della nozione di Volto/volto e di Immagine/immagine, a differenza di quanto avverrà nella deuteropaolina Epistola ai Colossesi³⁴. Analogamente a quanto sottolineato in relazione alla nozione di tempio, per il Paolo autentico l'uomo *non* è immagine dell'Immagine, ma *diviene* immagine nella rivelazione carismatica dell'Immagine escatologico-pneumatica. Proprio questa definizione di Cristo Immagine come Volto glorioso escatologico, carismaticamente spiritualizzante e divinizzante, determinerà la successiva fortuna cristologica del termine "πρόσωπον",

come Dio stesso ha detto: "Abiterò in mezzo a loro e con loro camminerò e sarò il loro Dio, ed essi saranno il mio popolo". Perciò "uscite di mezzo a loro e riparatevi, dice il Signore, non toccate nulla d'impuro. E io vi accoglierò, e sarò [per voi] come un padre, e [voi] mi [sarete] come figli [e figlie], dice il Signore onnipotente"» (2Cor 6,16-18).

32 Cfr. Mt 18,10; Ebrei 9,24; Apocalisse di Giovanni 22,4.

33 «Se il ministero della morte, inciso in lettere su pietre, fu circondato di gloria, al punto che i figli di Israele non potevano fissare il volto di Mosè a causa dello splendore pure effimero del suo volto, quanto più sarà glorioso il ministero dello Spirito [...], la sovraeminente gloria della nuova alleanza. Se dunque ciò che era effimero fu glorioso, molto più lo sarà ciò che è duraturo [...]. Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà. E noi tutti a viso scoperto (ἀνακεκαλυμμένῳ), riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima Immagine (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα), di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore [...], di Cristo che è Immagine di Dio (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) [...]. E Dio che disse: "Rifulga la luce dalle tenebre", rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della Gloria divina che rifulge sul Volto di Cristo (ἐν προσώπῳ Χριστοῦ)» (2Cor 3,7; 3,10-11; 3,17-18; 4,4 e 4,6).

34 Cfr. l'inno cristologico in Col 1,12-20, in particolare 15-17.

ontologicamente ripensato – a partire dal IV Vangelo e dall’Epistola agli Ebrei – come Figlio divino preesistente, dagli gnostici, da Clemente, da Origene³⁵; mentre in ambito antropologico, proprio a causa della sua accezione comunque esteriorizzante, il termine farà fatica ad affermarsi.

4. Toglimento e allegorizzazione di Tempio e sacrificio in Giovanni e nell’Epistola agli Ebrei

In continuità con l’interpretazione paolina della crocifissione/resurrezione di Cristo come passaggio dalla vecchia alla nuova alleanza spirituale, la comunità giovannea legge la condanna di Gesù-Dio in quanto falso Messia da parte del sinedrio come fine radicale del Tempio, eversione della sua mediazione teofanica e salvifica, definitivamente tolta in Cristo agnello sacrificale. Il Vangelo di Giovanni introduce una potente innovazione, coerente con il vertiginoso innalzamento di Cristo a Dio preesistente e creatore: a partire dalle enigmatiche parole di (o attribuite a) Gesù relative alla distruzione e alla ricostruzione del Tempio, questo viene identificato con il corpo, la carne di Gesù, ucciso e resuscitato dopo tre giorni³⁶. Si pensi all’affermazione del *Prologo*: «Il Logos si fece carne e venne ad abitare tra di noi» (1,14); la σκηνή era appunto il tabernacolo, l’interno del Tempio ove si dava la presenza di Dio presso gli uomini³⁷; ora il tempio di Dio diviene esclusivamente la carne mortale di Gesù. Nel Cristo morto-risorto, avviene una definitiva κατάργησις, *retractatio*, *Aufhebung*, *decostruzione* del perno (il rapporto del Tempio con la Legge, che lo istituisce e che quello custodisce)

35 Sul termine “πρόσωπον/volto” come termine tecnico gnostico-valentiniano per designare il Figlio, cfr. Valentino, *Frammento V*, in Clemente Alessandrino, *Stromati* IV,13,89,1-90,4, in particolare 89,6; *Vangelo di verità* 163 = NHC I,33,37; *Trattato tripartito* NHC I,91,33-38; Clemente Alessandrino, *Excerpta ex Theodoto* 23,5. Cfr. ancora “πρόσωπον” come termine cristologico in Clemente d’Alessandria, *Stromati* V,6,34,1; VI,15,122,2; VII,10,58,3; Origene, *Contro Celso* VI,5; 41. Sull’identificazione tra il termine “πρόσωπον” e il termine “νοῦς”, cfr. Origene, *Contro Celso* V,60, a partire da 2Cor 3,15-18: «La parola “volto” è usata figurativamente (τροπικῶς) e in modo proprio si potrebbe dire che indica l’intelletto (τις τοῦ νοῦ). In tal senso è il volto relativo “all’intimo dell’uomo” (Rom 7,22), ripieno di luce e di gloria che scaturiscono dalla Verità»; cfr. VII,38, ancora sull’allegoria del volto.

36 «Rispose Gesù: “Distrugete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere”. Gli dissero allora i Giudei: “Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere?”. Ma egli parlava del tempio del suo corpo (περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ). Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù» (Gv 2,19-22).

37 Cfr. ApGv 21,3; 13,6; 15,5; Ebrei 8,2 e 5; 9,11; 13,10.

della religione giudaica, generata (come nel caso di Paolo) all'interno della sua stessa tradizione, delle sue attese escatologiche, messianiche, carismatiche: liberandosi dal sistema religioso che pretendeva di contenerlo, Dio si rivela ulteriormente, *nuovamente*, estaticamente nella vittima che determina la morte del sacerdozio che l'ha sacrificata: la decostruzione si compie allora nella fuoriuscita dall'identità giudaica, nell'universalizzazione del culto elettivo, nell'apertura all'evento del Dio che viene in Spirito nella sua carismatica comunità metagiudaica. In Gv 4,19-23, dinanzi alla pretesa samaritana di collocare l'autentico tempio del Dio ebraico sul Garizim e non in Gerusalemme, Giovanni afferma coerentemente la sostituzione del Tempio di Salomone con l'adorazione interiore «in Spirito e verità»³⁸, interpretata come carismatica rivelazione nello Spirito della conoscenza di Dio incarnato in Gesù. Nell'incarnazione di Cristo tutto è consumato, muore e diviene altro; a partire da questa radicalissima decostruzione teologico-politica, nessun altro tempio o luogo o sistema religioso (cfr. Gv 4,24) può più sussistere. In quanto esclusivamente cristologica, del tutto singolare è la localizzazione del tempio di Dio in Gesù, seppure essa può venire disseminatamente partecipata – nella totale eversione del culto templare giudaico – nell'interiorità carismatica dell'eletto, in quella mistica comunità dei “suoi” che Cristo Uomo-Dio rende direttamente uno (έν) con sé, quindi con il Padre con il quale è uno³⁹. Nella radicalità di questa unione mistica tra Cristo-Dio e gli eletti, nell'intimità carismatica che introduce gli eletti nell'unità con Dio Padre, nessuna mediazione esteriore, nessun culto “altro”, nessuna religione rituale può più avere senso: il dato “religioso” potrà essere tollerato unicamente come segno, traccia provvisoria, allegoria che si toglie, sprofondando – a partire dall'incarnazione di Dio in Gesù-unico-Tempio – nell'abisso dell'amore che unisce Dio, Figlio, figli. A testimonianza della radicale prospettiva metatemplare della tradizione giovannea, la visione della Gerusalemme escatologica nell'Apocalisse di Giovanni rivela pertanto l'assenza del Tempio, tolto e sostituito dalla presenza del Padre e di Gesù Agnello sacrificale⁴⁰, nel quale appunto è violentemente e definitivamente

38 «Gli replicò 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 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 adorate quel che non conoscete, noi adoriamo quello che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori”» (Gv 4,19-23).

39 Cfr. i capitali Gv 10,29-30; 17,11, 22-26.

40 «Non vidi alcun tempio in essa perché il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello (τὸ ἀρνίον) sono il suo tempio (ναὸς αὐτῆς). La città non ha bisogno della luce del sole, né della luce della luna perché la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello» (ApGv 21,22-23).

sostituito l'intero sistema culturale templare e religioso giudaico: la comunità degli eletti è la Gerusalemme celeste, la Sposa mistica di Dio, il corpo carismatico che non ha più bisogno di Tempio, di mediazione, di religione.

Il tema dell'interpretazione sacrificale della crocifissione di Gesù, peculiare di Paolo e di Giovanni ma non delle più antiche tradizioni giudeocristiane, viene sistematicamente sviluppato dall'Epistola agli Ebrei, che – a partire dalla reinterpretazione paolina della morte e resurrezione di Gesù come instaurazione della nuova alleanza nello Spirito⁴¹ – proietta in dimensione cosmica la concentrazione in Cristo di Tempio, sacerdote, vittima, sacrificio: «Dicendo però alleanza nuova Dio ha dichiarato antiquata la prima; ora, ciò che diventa antico e invecchia, è prossimo a sparire» (8,13). Il Tempio e i suoi sacrifici non ci sono più: soppiantato dal sacrificio di Cristo, sacerdote sovraumano e vittima reale nel Tempio celeste, il Tempio può essere ormai distrutto dai romani e sostituito dalla comunità carismatica dei credenti⁴², ai quali è donata una redenzione eterna⁴³. L'allegoria celeste del Tempio diviene,

41 Cfr. Ebrei 8,6-13.

42 Sulla dimensione carismatica e non ontologico-personale dell'interiorità come tempio di Dio, che lo Spirito sostituisce all'idolatrato Tempio dell'antica alleanza, rivelativo in proposito questo passo dell'Epistola di Barnaba, già caratterizzata – a differenza di Paolo e in maggiore continuità con il radicalismo giovanneo – da una prospettiva antiggiudaica: «Ancora per quanto concerne il tempio, vi dirò che quei miseri ingannandosi sperarono in un edificio come se fosse la casa di Dio e non nel Dio che li aveva creati. Lo hanno quasi relegato in un tempio come i pagani [...]. Durante la loro guerra il tempio fu distrutto dai nemici [...]. Indaghiamo se esiste il tempio di Dio. [...] Trovo dunque che il tempio c'è. Ora imparate come sarà edificato nel nome del Signore. Prima che noi avessimo creduto in Dio l'abitacolo del nostro cuore era corruttibile e debole come tempio veramente edificato dalla mano. Era pieno di idolatria ed era la casa dei demoni per l'operare quanto era contrario a Dio [...]. Ottenuta la remissione dei peccati e sperando nel nome siamo divenuti nuovi, rigenerati dal principio. Perché Dio abita veramente nella nostra dimora, in noi. Come? Il suo Logos oggetto della nostra fede, la chiamata della sua promessa, la sapienza delle sue leggi, i precetti della dottrina ed egli stesso profetizzando in noi, abitando in noi e aprendoci la porta del tempio che è la nostra bocca e dandoci il pentimento ci porta da schiavi della morte nel tempio incorruttibile. Chi desidera salvarsi non guarda all'uomo, ma a chi abita e parla in lui, meravigliato di non avere udito chi dice tali parole né di aver desiderato di udirle. Questo è il tempio spirituale edificato dal Signore» (XVI,1-10). Sulla fortuna dell'immagine paolina della comunità come nuovo tempio di Dio, cfr. Ignazio di Antiochia, *Epistola agli Efesini* 9,1-2; 15,3; *Epistola ai Magnesii* 7,2; *Epistola ai Filadelfii* 7,2.

43 «Noi abbiamo un Sommo Sacerdote così grande che si è assiso alla destra del trono della maestà nei cieli, ministro del santuario e della vera tenda che il Signore, e non un uomo, ha costruito [...]. Non con sangue di capri e vitelli, ma con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna [...]. Il sangue di Cristo, che con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza (τὴν συνείδησιν) dalle opere morte, per servire il Dio vivente» (Ebrei 8,1-2; 9,12 e 14). Sul superamento cristiano del sistema sacrificale e sul progressivo affermarsi dell'interpretazione

allora, la sua spiritualizzata vanificazione in Cristo sacrificato e resuscitato: il Tempio ormai non è più se non come allusione a un trascendente mistero di elezione e di intimità con Dio, che segno religioso tradizionale, culto, sacerdozio, sacrificio materiali non sono più in grado di presentificare.

Insomma, nei testi protocristiani si dà certo un'analogia tra tempio e uomo (corpo/carne/immagine/"persona"), ma asimmetrica, precaria, estatica, perché a) caratterizzata da un rapporto di *retractatio*, *Aufhebung* del primo nel secondo, che diviene l'unico autentico luogo di presentificazione di Dio; b) caratterizzata da una nozione di presenza escatologico-carismatica, eventuale, piuttosto che onto-cosmologica. Infatti, Dio non ha il suo tempio né nel Tempio tradizionale, né nell'uomo "naturale", ma costruisce il suo *nuovo* tempio nella creatura eletta, visitata "sovrannaturalmente" dallo Spirito.

5. Equivocità protocattolica dello Spirito e duplice interiorizzazione del tempio

Il rapporto tra Dio e l'interiorità-tempio è destinata a mutare profondamente già a partire dal II secolo, tendendo a spostare la dimensione della presenza di Dio sempre più dalla dimensione carismatica a quella ontologica, quindi a riattivare una funzione cosmologico-analogica di tempio e spazio sacro all'interno di quella carismatica ereditata dal *kerygma* protocristiano. Soltanto l'evoluzione dell'interpretazione cristiana dell'uomo ad immagine può davvero consentire di comprendere la fondamentale riconfigurazione teologica delle chiese protocattoliche⁴⁴: essa dipende dall'affermarsi di un dispositivo di retroproiezione a) dell'esperienza carismatico-escatologica dello Spirito, che trasforma l'uomo/corpo naturale in uomo/corpo spirituale, celeste perché ad immagine di Dio, b) sulla dimensione ontologica dell'intelletto (νοῦς, *mens*), creato ad immagine di Dio e chiamato da Cristo a riscoprire la propria autentica, profonda natura interiore, intimamente

sacrificale della morte di Gesù, cfr. G. Lettieri, *La fine del rito sacrificale nel mondo giudaico-cristiano*, di imminente pubblicazione.

44 Cfr. G. Lettieri, "La mente immagine. Paolo, gli gnostici, Origene, Agostino", in *Per una storia del concetto di mente. Atti dei seminari di terminologia filosofica dell'istituto CNR Lessico intellettuale europeo e storia delle idee*, a cura di E. Canone, L. Olschki, Firenze 2005, pp. 63-122; Id., "L'ultimo nel primo. L'uomo ad immagine e somiglianza nella tradizione cristiana primitiva e patristica", in *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*, a cura di A. Melloni & R. Saccenti. LIT Verlag, Berlin 2010, pp. 127-215.

teomorfa. Questo dispositivo può agire soltanto grazie al precoce complicarsi (già infragiovanneo e deuteropaolino) della a) nozione di Figlio-Immagine come escatologico Signore dello Spirito di grazia con b) la nozione del Figlio come Logos divino, Immagine creatrice (cfr. l'inno cristologico dell'EpCol), che dona ad ogni creatura l'immagine di Dio chiamandola alla partecipazione ontologica allo Spirito. Soltanto questa retroproiezione del carismatico sull'ontologico, della *nuova* creatura escatologica sulla *prima* creatura protologica, consente di approdare ad una nozione cattolica platonizzante della "persona" come luogo naturale, razionale e universale dell'immagine di Dio, quindi della presenza stessa – immanente trascendente – del Logos/Verbo, maestro interiore, e dello Spirito divinizzante, luce teofanica irradiante nell'immaterialità dell'anima, tempio invisibile e intimo della Trinità stessa. Lo slittamento, quindi l'equivocità della nozione di πνεῦμα (dipendente da quella di Figlio di Dio, Messia escatologico spiritualizzante che diviene *anche* Logos creatore spiritualizzante) è la chiave che consente di mettere a fuoco ambiguità e oscillazioni delle prospettive teologiche protocattoliche: a) lo Spirito è l'eventuale, carismatico irrompere della potenza sovranaturale di Dio nella natura, il Dono di grazia, l'avvento della *nuova alleanza*; b) lo Spirito diviene sempre più ellenizzato, "naturalizzato" in vita deiforme, prima stoicamente interpretato come divina sostanza cosmica universalmente operante, quindi platonicamente interpretato come archetipica sostanza divina immateriale e intelligente. Ne consegue che, nel progredire della storia cristiana, se l'idea originaria di indisponibile regno escatologico è irriducibilmente estatica, essa genererà una duplice interpretazione di eccedenza interiore/invisibile: a) eventuale, carismatico-donativa, storico-rivelativa: lo Spirito invisibile avviene *ora* a rivelare la presenza salvifica di Dio e a vivificare intimamente lo stesso credente; b) ontologico-intellettuale: il Logos crea gli uomini donando a tutti lo Spirito, protologica natura intellettuale teomorfa. La questione dell'interiorizzante decostruzione a) carismatica e b) intellettuale del tempio, dipendendo dall'evoluzione della nozione di Spirito come "luogo" estatico nel quale gli uomini divengono tempio di Dio, si annoda, pertanto, con l'immenso problema dell'interpretazione dell'allegoria: il tempio dice *altro* di ciò che il culto presenta, la verità cristiana è *altro* rispetto a ciò che il segno sensibile rivela. a) Nella prospettiva protocristiana, il sensibile non presentifica più il sacro, ma è autentico sacramento soltanto se abitato da un Dio che si rivela e si ritrae, si dona e si nasconde, contraddice la visibilità *sacramentale* data e ne ricostituisce un'altra, una *nuova* nel suo Spirito: la Gerusalemme terrena è allegoria servile, funzionale alla rivelazione della libera, perché carismatica «Gerusalemme dall'alto (ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ)», che avviene nella

storia come *nuova* comunità carismatica⁴⁵; b) da questa interpretazione carismatica di allegoria, si passa a quella ontologico-platonizzante, dominante dagli gnostici a Clemente, Origene, al primo Agostino: corpi e storia sono segno transeunte dell'eterna Verità immateriale, la Gerusalemme celeste è il divino pleroma preesistente/eternizzato, il tempio intelligente/spirituale del Nous divino; c) si approda infine al secondo Agostino, teologo neocattolico perché capace di attingere una *concordia discors* tra a) e b): in controtendenza, egli opera una complessa *retractatio* tra le due accezioni di "Spirito", "immagine", "interiorità", "tempio/presenza di Dio", "allegoria", tutte dipendenti da un'innovativa, neopaolina (quindi neocarismatico-eventuale) reinterpretazione della coppia dialettica "*littera (lex, doctrina, signa, vangelo "storico-visibile", mediazione e sacramento ecclesiastici)-Spiritus* (che da natura intellettuale ritorna ad essere interpretato come evento carismatico, gratuito Dono indebito)".

Insomma, l'equivocità delle categorie di "immagine", "interiorità", "invisibilità", "tempio", "Spirito", "Figlio", "allegoria" scandiscono la doppia polarità all'interno della quale viene strutturandosi l'intera tradizione cristiana post-neotestamentaria, in particolare quella protocattolica impegnata ad affermare la sua medietà tra gli estremi delle eresie dualistiche (gnostici e marcioniti) e delle resistenze giudeo-cristiane. Nelle pagine che seguono tenterò di offrire pochi ma significativi esempi del rapporto tra uomo/immagine/persona e tempio, sia come luogo interiore, carismatico e/o immateriale, sia come "nuovo" luogo fisico/visibile dell'autentica teofania. In tal senso, si dovrà rilevare l'ambigua natura dei sacramenti, interpretati come presenza fisica dell'evento carismatico, quindi come mediazione tra l'inevitabile opzione antirappresentativa, carismatico-escatologica della tradizione protocristiana e l'esigenza religiosa di fondazione della comunità di Cristo, quindi della localizzazione storica, culturale, culturale della presenza salvifica di Dio. La stessa chiesa postcostantiniana, che tornerà ad affermare un luogo religioso pubblico di teofania, presupporrà comunque la *retractatio* carismatica del Tempio nella comunità pneumatica dei fedeli, sicché il luogo fisico "chiesa" sarà il prendere corpo sacramentale di una comunità che nasce dalla disdetta carismatica della localizzazione, della visibilità religiosa tradizionale. Certo, la chiesa postcostantiniana recupererà sempre più trionfalmente la dimensione teofanica del tempio visibile, non soltanto grazie alla sua *retractatio* del ruolo pubblico della religione romana, ma anche grazie alla riconfigurazione della mediazione del Figlio in termini ontologico-cosmologici e teologico-politici (si pensi al Cristo παντοκρατορ), con un'evidente recessione degli elementi carismatico-apocalittici originari

45 Gal 4,25; cfr. 4,22-31.

a vantaggio dell'esaltazione genesiaca della creazione come tempio di Dio, esaltata anche tramite il recupero di argomentazioni provvidenzialistiche di origine filosofica. Eppure, anche all'interno della stessa chiesa/tempio visibile della pubblica liturgia nasce l'esigenza di confessare l'autentica dimensione culturale del tempio spirituale come nascosta, eccedente, indisponibile, seppure accessibile unicamente tramite la mediazione fisco-sacramentale (si pensi appunto ad Agostino). La chiesa rimane un'ambigua macchina materiale carismaticamente operante, una presenza estatica, un corpo (ambiguamente) allegorico: è lo spazio sacrale nel quale Dio diviene presente nei segni materiali e viene adorato nello Spirito, ma questo rimane quell'eventuale "avvenire" che dona l'"apocalittica", "escatologica" trasformazione della vecchia in nuova creatura.

6. Un excursus storico: il togliimento cristiano del Tempio dagli gnostici ad Agostino

Di grande interesse la raffinatissima interpretazione del superamento del culto templare giudaico proposto dall'*Epistola a Flora* [*EpFlora*] del valentiniano Tolomeo primo testo cristiano (metà del II secolo) sistematicamente dedicato all'ermeneutica dell'Antico Testamento⁴⁶. Penso sia possibile riconoscere un'intenzionale, sistematica corrispondenza terminologica tra i termini-chiave dell'*EpFlora* relativi al togliimento spirituale del tempio e della ritualità giudaica, interpretati come figure dell'eucarestia comunitaria neotestamentaria⁴⁷, con i termini-chiave che descrivono la gnosi suprema: la rivelazione del vero e proprio Tempio eterno del pleroma beato nella *Grande notizia* dei tolomeani riportata da Ireneo⁴⁸. Il Dio-Trinità cristiano – il Padre che nello Spirito genera il Figlio e i figli a lui consustanziali – è eterna, eucaristica, giubilante circolazione d'amore, liturgia templare attraverso la quale gli eoni derivati sono eternamente divinizzati, nella mediazione sacrificale di Cristo, «Frutto comune del pleroma»⁴⁹ (ove evidente è il

46 L'*Epistola a Flora* [*EpFlora*] di Tolomeo è integralmente riportata da Epifanio, *Panarion* XXXIII,3-7. Per un tentativo sistematico di decifrazione di questo straordinario testo esoterico, nel quale si celano livelli nascosti di approfondimento – come scatole cinesi, corrispondenti alle diverse nature valentine –, che si concentrano in un nucleo esoterico criptato, cfr. G. Lettieri, *Il frutto nascosto. Ontologia delle scritture nell'Epistola a Flora di Tolomeo*, di imminente pubblicazione.

47 Cfr. *EpFlora*, in Epifanio, *Panarion* XXXIII,5,8-15.

48 Cfr., in particolare, Ireneo, *Adversus Haereses* [*AdvHaer*] I,2,6.

49 Ireneo, *AdvHaer* I,2,6.

toglimento eucaristico del culto sacrificale veterotestamentario) e «Sommo Sacerdote»⁵⁰. In continuità con il togliamento carismatico e celeste operato da Paolo, Giovanni, l'Epistola agli Ebrei, il Tempio (costruito dagli ebrei per ordine del Demiurgo, strumento inconsapevole della volontà di rivelazione pneumatica del Dio trascendente)⁵¹ diviene allegoria non soltanto del culto interiore dell'uomo pneumatico, ma della stessa eterna vita intradivina, nella quale è misticamente introdotto lo gnostico: questi può celebrare il culto del Tempio pleromatico in quanto accoglie una scintilla divina, un frammento di natura pneumatica (evento carismatico protocristiano ontologizzato); lo Spirito come atto escatologico di grazia è reinterpretato come natura assolutamente immateriale e separata, partecipata soltanto da pochi eletti; il *nuovo* uomo diviene l'abissalmente originaria e profonda partecipazione al Figlio, "Πρόσωπον" del Padre. Non c'è allora più Tempio materiale, perché c'è spirito nello Spirito, dio in Dio, interiorizzazione assoluta dell'umano nella scaturigine eterna, grazie all'unica, sacrificale mediazione del Figlio eucaristico. Rispetto a quest'abissale verità esoterica, nascosta nelle righe del testo, lo stesso culto ecclesiale viene interpretato come segno psichico, ontologicamente inferiore, seppure allegoricamente anagogico: come se nell'eucarestia cattolica, partecipata dagli stessi valentiniani, rimanesse ancora troppa materia, troppa religione, troppa liturgica separazione tra la rivelazione gesuana della filialità spirituale e la condizione subordinata dell'uomo in un culto ancora troppo fisico, materiale, estrinseco.

Nel filosofo cristiano *Giustino* forse discepolo a Roma del Tolomeo valentiniano, certo manca il vertiginoso togliamento della liturgia del Tempio nell'eucarestia pleromatica con la quale lo spirituale viene ontologicamente riassunto nella stessa vita intradivina. Eppure vi troviamo, all'interno della prima dettagliata descrizione della liturgia cristiana, una fondamentale descrizione della celebrazione eucaristica, nella quale evidente risulta l'assoluta assenza del tempio come luogo fisico, tolto nella comunità carismatica dei fedeli: in *Prima Apologia* 65,1-67,8, si mostra come l'eucarestia si celebri ovunque convergano i fratelli, sicché il luogo liturgico è in un caso indicato da un semplice avverbio (ἐνθα) (65,1), nell'altro come mera, neutra e contingente collocazione (ἐπὶ τὸ αὐτό, «nello stesso [luogo]») dell'assemblea (συνέλευσις) (67,3), del convenire dei fedeli, presentati come

50 Cfr. la notizia sul sistema valentiniano (evidentemente tolomeano) dello pseudo-Ippolito, *Elenchos* VI,32,2: «Il Frutto comune del pleroma, pegno dell'unità, della pace e della concordia che regna tra gli eoni [...] è il Grande Sacerdote».

51 «[I valentiniani] dicono che la stessa creazione ad immagine delle cose invisibili è stata fatta dal Demiurgo per mezzo della Madre, come se egli non lo sapesse», Ireneo, *AdvHaer* I,17,1; in I,18,2-3, gli stessi particolari della costruzione mosaica del tabernacolo vengono interpretati come allegoria della struttura del pleroma valentiniano.

corpo del Logos⁵². A maggior ragione, in *Dialogo con Trifone* 22,11 – in continuità con la tesi pseudoclementina – netta è la svalutazione del Tempio giudaico, di cui Dio non ha più bisogno, ma di cui si era servito come dispositivo antiidolatrigo, per concedere un'unica visibilità ammessa, che distogliesse dall'idolatrigo propensione alla materializzazione di Dio propria dei giudei⁵³, ma non più dei cristiani. Non a caso, in *Prima apologia* 9,1-10,1, la polemica contro i templi e i sacrifici pagani culmina nell'affermazione della dimensione puramente spirituale (protocattolicamente interpretata come intellettuale e morale) del culto cristiano: nulla può essere offerto a un Dio irrapresentabile che tutto dona, se non la libera imitazione interiore dei suoi ἀγαθά, tramite sapienza, giustizia e filantropia.

L'eresiologo *Ireneo di Lione* (morto nel 202 ca.), grande mediatore protocattolico tra tradizione asiatica di appartenenza e tradizione romana, offre una vero e proprio *dossier* neotestamentario relativo al togliimento pneumatico del Tempio⁵⁴; quello che colpisce, è l'insistenza con la quale l'uomo sia asiaticamente ancora identificato con il corpo, la σάρξ, chiamato dallo Spirito a divenire con i fratelli, tempio incorruttibile di Dio. Soltanto lo Spirito-Sposo può consentire alla carne (ovvero all'uomo) virtuosa, che merita di divenire tempio del Logos, di essere divinizzata come sposa

52 Cfr. Giustino, *Prima apologia* 66,2.

53 «Dio non accetta sacrifici da parte vostra e se all'inizio ha ordinato che si facessero non è perché ne avesse bisogno, ma a causa dei vostri peccati. Ed infatti anche il tempio, quello che viene chiamato di Gerusalemme, lo riconobbe come sede (οἶκον) e dimora (ἀνάλην) non perché ne avesse bisogno, ma perché in questo modo vi rivolgeste a lui e non seguiste gli idoli», Giustino, *Dialogo con Trifone* 22,11. Cfr., in tal senso, Ireneo, *AdvHaer* IV,17,1-4; in particolare: «Appare chiaro che Dio non domandava loro sacrifici e olocausti, ma la fede, l'obbedienza e la giustizia per la loro salvezza» (4); cfr. IV,18,3.

54 «Per questo [Paolo] chiama tempio di Dio l'opera plasmata (*plasma*), dicendo: "Non sapete che siete il tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio lo distruggerà, perché è santo il tempio di Dio che siete voi" (1Cor 3,16-17), dichiarando apertamente che il corpo è il tempio (*corpus templum*) nel quale abita lo Spirito. Come anche il Signore dice di esso: "Distruggete questo tempio e in tre giorni lo risusciterò" (Gv 2,19). Osserva la Scrittura: "Ora questo che riferiva al tempio lo diceva del suo corpo" (Gv 2,21). Inoltre l'Apostolo sa che i nostri corpi (*corpora*) non sono soltanto il tempio, ma anche le membra di Cristo, quando dice ai Corinzi: "Non sapete che i vostri corpi sono le membra di Cristo? Prenderò quindi le membra di Cristo per farne le membra di una meretrice?" (1Cor 6,15). Non dice questo di qualche altro uomo spirituale, perché quello non potrebbe unirsi ad una meretrice; ma dice che il nostro corpo, cioè la carne (*corpus nostrum hoc est caro*), quando rimane nella santità e nella purezza, è membra di Cristo, quando invece si unisce alle membra di una meretrice diventa membra della meretrice. Per questo appunto dice: "Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio lo distruggerà". Dunque dire che il tempio di Dio [cioè il corpo], nel quale abita lo Spirito del Padre, e le membra di Cristo [in quanto corpi] non partecipano alla salvezza, ma vanno alla perdizione, non è forse la più grande bestemmia?» (Ireneo, *AdvHaer* V,6,2).

e “sacramento” di Dio⁵⁵. L’attenzione al dato storico/materiale e l’idea portante della continuità progressiva della rivelazione tra antica e nuova alleanza spingono comunque Ireneo ad insistere – contro le svalutazioni dualistiche del Dio veterotestamentario e della sua economia – sull’origine autenticamente divina e sulla realtà provvidenzialmente salvifica del Tempio⁵⁶, chiamato ad educare l’immaturità religiosa degli ebrei ad una progressiva spiritualizzazione, ove il *nuovo*, comunque imperativo culto spirituale è interpretato più eticamente, che carismaticamente come amore di Dio e del prossimo⁵⁷. Conseguentemente, il culto sacerdotale, certo tolto in sé da Cristo, è comunque riconosciuto come puro e autenticamente religioso, differente soltanto quantitativamente e non qualitativamente da, persino «consustanziale» con, il culto della nuova alleanza, essendo entrambi stabiliti dall’unico Padre⁵⁸. Nella prospettiva della progressiva ascensione allegorico-tipologica dal materiale/terreno allo spirituale/celeste, rivelata da Dio stesso a Mosè nelle prescrizioni relative alla costruzione del Tabernacolo⁵⁹, la

55 Cfr. Ireneo, *AdvHaer* V,9,4.

56 «Il tempio di Gerusalemme è stato fatto secondo una prescrizione (*per dispositionem*) del vero Dio. L’Apostolo stesso, infatti, parlando in suo proprio nome, lo chiama in senso proprio (*definitive*) tempio di Dio», Ireneo, *AdvHaer* V,25,2.

57 Tra i tanti testi, mi limito a segnalare il lungo *excursus* in Ireneo, *AdvHaer* IV,12,1-16,5.

58 Ireneo, *AdvHaer* IV,8,2-3; ove si afferma che Cristo stesso «non aboliva, ma portava a compimento la Legge, eseguendo l’opera del sommo sacerdote, propiziando Dio a favore degli uomini, purificando i lebbrosi e curando i malati, e morendo egli stesso, affinché l’uomo esiliato uscisse dalla condanna e tornasse senza paura nella sua eredità». Si noti l’evidente sforzo di attenuare, antidualisticamente, la radicale differenza tra antica e nuova alleanza, culminante nell’esegesi di Mt 12,6: «“Qui – dice – c’è qualcosa di più del Tempio”. Ora il più e il meno non si dicono di cose che non hanno alcun rapporto tra loro, che sono di natura contraria e si combattono reciprocamente (*inter se communionem non habent et sunt contrariae naturae et pugnant adversum se*), ma di cose che sono della stessa sostanza e comunicano tra loro (*sed in his quae ejusdem sunt substantiae et communicant secum*), differenziandosi solo per quantità e grandezza (*solum autem multitudine et magnitudine differunt*), come l’acqua differisce dall’acqua, la luce dalla luce e la grazia dalla grazia. Dunque la grazia della libertà è superiore alla Legge della schiavitù e perciò si è diffusa non in un solo popolo, ma in tutto il mondo. Ma c’è un solo e medesimo Signore che dà agli uomini qualcosa di più grande del Tempio, di Salomone, di Giona, cioè la sua presenza e la resurrezione dai morti, senza per questo cambiare Dio e annunciare un altro Padre, ma quello stesso che può distribuire sempre di più ai suoi familiari e che, via via che progredisce il loro amore verso di lui, dà cose sempre più numerose e più grandi [...]. Perché c’è una sola salvezza e un solo Dio, ma ci sono molti precetti per formare l’uomo e non pochi gradini che conducono l’uomo fino a Dio (*Una enim salus et unus Deus; quae autem formant hominem praecepta multa, et non pauci gradus qui adducunt hominem ad Deum*)», IV,9,2-3.

59 «Per typica ad vera et per temporalia ad aeterna et per carnalia ad spiritalia et per terrena ad caelestia, quemadmodum dictum est Moysi quoniam: “Facies omnia iuxta typum eorum quae vidisti in monte” (Esodo 25,40)», Ireneo, *AdvHaer* IV,14,3. Cfr. M. Simonetti, “*Per typica ad vera*.”

tradizione protocattolica comincia già a giustificare economicamente tempio, culto, sacrificio visibili, certo trasferiti dal culto giudaico all'universale culto eucaristico⁶⁰. Per quanto riguarda l'interpretazione ireneana dell'uomo immagine/"persona" come sacramento di Dio⁶¹, essa si presenta come ibrida conciliazione tra la fedeltà al dettato veterotestamentario – l'uomo ad immagine è l'uomo/carne nello Spirito conformatosi/incorporatosi con l'archetipo escatologico di Cristo, Logos fattosi carne – e la nuova prospettiva di una restituzione pedagogica, etica e dottrinale (piuttosto che carismatica ed estatica) del processo di formazione che, provvidenzialmente guidato da Dio, trasforma la creatura decaduta in creatura pneumatica⁶².

Note sull'esegesi di Ireneo", *Vetera Christianorum*, 18, 1981, pp. 357-382, quindi in *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, pp. 245-273.

60 Sulla trattazione dell'eucarestia come *nuovo* sacrificio, cfr. i fondamentali *excursus* in Ireneo, *Adv Haer* IV,17,5-18,6; V,2,2-3; comunque si noti che mai si fa riferimento al luogo fisico, all'edificio di culto ove avviene il miracolo eucaristico. In IV,18,4-6, l'invisibile, spirituale sacrificio interiore del cristiano è connesso all'unico tempio di Dio che è nei cieli; si noti come il sacramento eucaristico, nel quale il pane diviene celeste, trasforma in sacramento dello Spirito (escatologicamente perfezionato) i corpi (ovvero gli uomini credenti) che lo ricevono: «Come il pane che proviene dalla terra, dopo avere ricevuto l'invocazione di Dio, non è più pane comune, ma eucarestia (*eucharistia*) costituita di due realtà, una terrestre e una celeste, così anche i nostri corpi (*corpora nostra*) che ricevono l'eucarestia non sono più corruttibili, perché hanno la speranza della resurrezione», IV,18,5. Per la centralità dell'aspetto materiale del sacrificio, nel suo progresso tipologico da quelli templari dell'AT a quello eucaristico, cfr. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, PUG, Roma 1987 (*La teologia dei secoli II e III. Il confronto della grande chiesa con lo gnosticismo*, Piemme, Casale Monferrato-Roma 1995), il cap. "Il sacrificio della nuova legge secondo Ireneo (*AdvHaer* IV,17-18)", pp. 521-576.

61 Si noti comunque come mai, nella traduzione latina dell'*Adversus haereses*, siano attestati in senso tecnico i termini "*sacramentum*" e "*persona*".

62 Mi limito a segnalare Ireneo, *AdvHaer* IV,20,1; IV,38,3; la fondamentale trattazione in V,6,1-12,4, ove l'anima dell'uomo spirituale (che vive secondo ragione!) viene significativamente ad identificarsi con lo Spirito che ne vivifica la carne-ad-immagine, in una singolare sovrapposizione tra accezione ontologica e accezione carismatica di Spirito: «L'uomo perfetto è la mescolanza e l'unione dell'anima, che ha ricevuto lo Spirito del Padre e si è mescolata alla carne plasmata ad immagine di Dio [...]. Sono dunque perfetti quelli che hanno lo Spirito di Dio sempre dimorante in loro e si conservano irreprensibili nell'anima e nel corpo, cioè conservano la fede in Dio e la giustizia verso il prossimo [...]. Quelli che possiedono il pegno dello Spirito e non sono schiavi dei desideri della carne, ma si sottomettono allo Spirito e vivono in tutto secondo ragione (*rationabiliter*), giustamente l'apostolo li chiama spirituali, perché lo Spirito di Dio abita in loro. Infatti gli spiriti incorporati non saranno mai uomini spirituali, ma è la nostra sostanza (*substantia nostra*), cioè l'unione (*adunatio*) dell'anima e della carne che, ricevendo lo Spirito di Dio, costituisce l'uomo spirituale» (6,1 e 8,2). «L'uomo perfetto è composto di tre realtà: la carne, l'anima e lo Spirito. L'uno, cioè lo Spirito, salva e forma; l'altra, cioè la carne, è salvata e formata; e l'altra, che si trova tra queste due, cioè l'anima, ora segue lo Spirito e grazie a lui vola, ora obbedisce alla carne e cade in desideri terrestri», 9,1. «Quale altro è il

Analogamente, nei primi decenni del III secolo, *Tertulliano*, profondamente influenzato dalla teologia di Ireneo e dalla filosofia stoica, ancora testimonia – seppure insistendo sulla dimensione etica e ascetica della sequela – un’antropologia della persona/carne resa tempio dallo Spirito, capace di dare anima ad una creatura altrimenti condannata alla vanità⁶³. Significativamente, la protocattolica affermazione antignostica e antimarcionita dell’identità del Dio creatore e redentore fa significativamente retroproiettare l’antropologia pneumatica protocristiana sulla realtà creaturale: l’uomo è creato con un’anima spirituale, quindi come corpo naturalmente animato dallo Spirito⁶⁴. Perduta con il peccato quest’intimità con Dio e decaduta l’umanità a corpo privo di Spirito, soltanto la fedeltà alla rivelazione di Cristo e la libera adozione di una vita virtuosa consentono all’uomo-carne di recuperare la sua intima natura spirituale. In entrambi i casi, comunque, il tempio di Dio è la carne mortale, la persona è il corpo e il tempio materiale non ha più alcun valore sacramentale⁶⁵. Lo stesso esito montanista di Tertulliano ci mostra come, pure se all’interno di una teologia

frutto visibile dello Spirito invisibile se non rendere la carne matura e capace di accogliere l’incorruttibilità? [...] Quello stesso uomo che era nell’ignoranza, cioè che ignorava Dio, si rinnova attraverso la conoscenza che lo conduce a lui: perché la conoscenza di Dio rinnova l’uomo (*agnitio Dei renovat hominem*). E dicendo “ad immagine di colui che l’ha creato” indica la ricapitolazione di quell’uomo che all’inizio (in initio) era stato fatto ad immagine di Dio», 12,4. Decisiva in Ireneo l’esegesi della deuteropaolina Efes 4,20-24. Ovviamente fondamentale in proposito A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, La Editorial Católica, Madrid 1969.

63 Cfr. Tertulliano, *De resurrectione mortuorum* 9,1-5, ove la caro è l’*imago Dei* animata dal soffio dello Spirito, cui Dio chiede sacrifici spirituali; anima/soffio e carne sono pertanto stoicamente inseparabili. «Paolo si trova anche in quelle lettere in cui dice di portare nel suo corpo le stimmate di Cristo, quando proibisce di contaminare il nostro corpo, che è il tempio di Dio (*corpus nostrum ut Dei templum vitari vetat*), quando fa del nostro corpo le membra di Cristo, quando ci ammonisce a portare e a magnificare Dio nel nostro corpo», 10,4; cfr. 44,4-6. «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?» (1Cor 3,16). L’uomo, in quanto cosa e opera e immagine e somiglianza e carne per virtù di terra e anima per virtù di soffio divino, appartiene al Creatore (*et res et opus et imago et similitudo et caro per terram et anima per afflatum, Creatoris est*)», *Adversus Marcionem [AdvMarc]* V,6,12. Sull’anima che funzione vitale della carne, cfr. l’importante *excursus* di *AdvMarc* V,10,4-7. Sul rapporto tra anima/immagine e Spirito divino, cfr. *AdvMarc* II,9,1-9; 16,5-6; sull’anima/immagine come tempio naturale («per virtù di soffio divino») dello Spirito, cfr. V,6,12. Cfr., in *De carne Christi* 18,7 e *Adversus Praxean* 27,14-15, la peculiare cristologia tertulliana *caro* (come integrale componente umana) e *Spiritus* («*quia Deus est Spiritus*»).

64 Cfr. Tertulliano, *AdvMarc* II,5,1: «L’uomo è immagine e somiglianza sua, anzi addirittura sostanza sua (*immo et substantia sua*), in base all’origine dell’anima (*per animae scilicet censum*)».

65 Cfr. Tertulliano, *Adversus Iudaeos* 6,1-4.

antidualistica, potente sia l'esigenza di riconoscere la scaturigine carismatica della nuova alleanza.

Spostandoci in ambito alessandrino, la gnosi cattolica antidualistica di Clemente (morto nel 215 circa) e Origene (morto nel 254 circa) prospetta una *retractatio* del tempio nell'uomo assai diversa, basata su un'interpretazione platonizzante del soggetto teomorfo (creato ad immagine di Dio) come intelletto immateriale. *Clemente*, nel sistematico tentativo di conciliare rivelazione neotestamentaria e filosofia greca, esalta la bellezza del cosmo provvidenzialmente governata dal Logos creatore: sulla scia dello pseudopaolino discorso sull'Areopago in Atti 17,22-31 o dello stesso deuteropaolino inno cristologico dell'Epistola ai Colossesi 1,15-20 (ove significativamente Cristo non è più solo Immagine escatologico-carismatica, ma Immagine protologica, ontologica, creativa di tutte le cose che in lui trovano principio e sussistenza), è l'ordine stesso della natura vivificato da Dio ad esserne il suo tempio⁶⁶. In un passo del *Protrettico*, Clemente afferma la relazione analogica tra cosmo-macrocosmo e uomo (anima e corpo)-microcosmo, entrambi armonizzati dallo Spirito Santo (la cui funzione diviene più onto-cosmologica che carismatico-soteriologica), che li rivela come templi del Logos⁶⁷. Il parallelismo tra tempio e persona, fortemente attestato negli *Stromati*, è comunque sempre allegorizzato, descrivendo il processo etico e intellettuale tramite il quale il *nous*-immagine si assimila al mistero trascendente del Dio immateriale: tempio di Dio è così lo gnostico (cattolico)⁶⁸, colui che distaccatosi dal corpo e dai luoghi, si riunifica nel

66 Cfr. Clemente Alessandrino, *Stromati* [*Strom*] V,11,76,2.

67 Cfr. Clemente Alessandrino, *Protrettico* I,5,3.

68 «Vera immagine terrena della divina potenza è quest'anima gnostica! Adorna di perfetta virtù, formata dal complesso di quegli elementi che sono qualità naturali, esercizio, ragione! Quest'anima bella diventa "tempio dello Spirito Santo" quando assume per tutta la vita una disposizione concordante con il vangelo», VII,11,64,6-7. Condizione necessaria del divenire tempio di Dio è quindi un'irreprensibile condotta etica: cfr. III,11,73,2. Cfr. l'analogia tra la chiesa pneumatica dei credenti e il singolo gnostico (che progredisce nel completo distacco intellettuale da tutto ciò che è materiale), in Clemente Alessandrino, *Strom* VII,13,82: «C'è un tempio grande, come la chiesa, e un tempio piccolo, come l'individuo che conserva "il seme d'Abramo". Non desidererà dunque alcuna altra cosa colui il quale ha Dio che in lui riposa. Lasciando così tutto ciò che è di impaccio e guardando con disprezzo tutta la materia che lo distrae, egli fende con la scienza il cielo [...] e raggiunge il trono supremo: tende solo a ciò di cui solo ha "gnosi"». Sulla significativa interpretazione del corpo come *simul* «tempio» e «tomba» dell'anima, quindi ostacolo materiale dal quale liberarsi, cfr. III,11,77,3-5: evidentemente, codice giudaico-paolino e codice platonico si sovrappongono divergendo. Per valutare la prossimità del cattolico Clemente allo gnostico valentiniano Tolomeo, fondamentale è l'allegoria interiorizzante del sacerdote che entra nel *Sancta sanctorum* del tempio in *Excerpta ex Theodoto* 27,1-6: liberatosi dal corpo/dalla placca d'oro, protetto dal solo Nome del Figlio,

Logos, per slanciarsi verso la contemplazione del Padre-Abisso. Il tempio fisico è definitivamente trasceso⁶⁹, tolto nella diretta adorazione del Padre nell'uomo interiore, divenuto pura immagine divina nel Logos, sacerdote nel Sacerdote⁷⁰. Tempio, rito, preghiera, spazio e tempo sacri sono superati e tolti nei movimenti interiori, immateriali e invisibili dell'intelligenza che cerca Dio, capace di recuperare, con l'aiuto di Cristo, quel dono dell'immagine inscritto ontologicamente in lei:

Così ci esorta al dovere di venerare ed onorare il Figlio, cioè il Logos, persuasi per fede che Egli è Salvatore e guida e, attraverso lui, il Padre. E dobbiamo farlo non in giorni prescelti, come altri vuole, ma continuamente, per tutta la vita e in ogni modo [...]. Onde 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, sia che si trovi solo, sia che abbia con sé dei compagni di fede [...]. Tale è colui che è convinto dell'onnipresenza di Dio e non ritiene che Egli sia rinchiuso in luoghi determinati [...]. Così trascorrendo tutta la vita come in festa, convinti che da ogni parte e ovunque ci è vicino Dio, lavoriamo i campi lodandolo, navighiamo cantandolo e ci comportiamo secondo buona norma in tutta la nostra condotta di vita [...]. Lo gnostico, insomma, è veramente l'uomo regale, lui il sacerdote santo di Dio [...]. Gli parliamo in silenzio, senza nemmeno aprire le labbra, con un sussurro, dentro gridiamo! Tutto il nostro intimo colloquio Dio ascolta, sempre. In questo colloquio alziamo il capo,

sacrifica la sua carne peccaminosa, entrando nell'intelligibile/spirituale, divenuto Logos, infine, misticamente, si riunifica nel pleroma spirituale che vive dell'intimità di Dio. Per una straordinaria esegesi allegorica del Tempio e del suo rituale, come culto spirituale/intellettuale con il quale il cristiano gnostico si india nel Logos, cfr. *Strom* V,6,32,1-40,4.

69 La tradizionale polemica antitemplare, con la quale si sottolinea l'impossibilità di circoscrivere il Dio assolutamente trascendente in un qualsiasi luogo determinato, culmina in una trattazione sistematica di teologia negativa. «Dio non è in un luogo, tenebroso o no, ma al di sopra di ogni luogo e tempo e proprietà del creato [...]». «Quale abitazione mi costruirete», dice il Signore? Ma nemmeno Egli se l'è costruita, Egli che non ha luogo (*ἀχώρητος ὄν*), *Strom* II,2,6,1-2; cfr. V,11,71,3-5. Per una lunga trattazione sul superamento cristiano, ad opera del Logos, del sistema templare e sacrificale giudaico, cfr. V,11,74,4-77,2, ove comunque si sottolinea come «Mosè gnostico» abbia sì costruito un unico tempio a Dio, perché se ne onorasse il Nome, ma lo abbia concepito antiidolatricamente e apofaticamente come vuoto, privo di qualsiasi immagine.

70 «Immagine divina e simile a Dio è l'anima del giusto. In essa, per l'ubbidienza ai precetti, si costituisce e si erge in tempio la guida di tutti, mortali ed immortali, sovrana e generatrice del bene, veramente Legge e divino ordinamento e Logos eterno, unico Salvatore per ciascuno singolarmente e per tutti in comune. Questi è il vero Unigenito, "impronta della gloria" del Padre, sovrano universale e onnipotente, che imprime nello gnostico la perfetta attività contemplativa a sua immagine», Clemente Alessandrino, *Strom* VII,3,16.

tendiamo le braccia al cielo, ci alziamo in punta di piedi nell'acclamazione che conclude la preghiera, risalendo con il fervore dello spirito all'essenza intellegibile. Così cerchiamo di distaccare insieme con le parole il corpo dalla terra, rendiamo aerea l'anima alata per la brama dei beni superiori e la costringiamo a salire ai luoghi santi [...]. Veramente sacro è ogni luogo e ogni tempo nel quale riceviamo la nozione di Dio (πᾶς οὖν καὶ τόπος ἱερός τῷ ὄντι, ἐν ᾧ τὴν ἐπίνοιαν τοῦ θεοῦ λαμβάνομεν, καὶ χρόνός)»⁷¹.

La *retractatio* interiore del Tempio si compie intellettualmente, operando una vera e propria disseminazione, quindi "secolarizzazione" del sacro in ogni anima creata: se Dio è immaterialmente ubiquo, ogni tempo – quello festivo come quello lavorativo –, ogni luogo fisico – anche il campo o il mare ove ci si affatica – è sacro, proprio in quanto ogni natura intellettuale, in quanto creata ad immagine di Dio, è già in se stessa – almeno potenzialmente – supremo tempio del sacro, luogo di diretto contatto con il Logos, scaturigine immateriale della luce spirituale proveniente dal Padre.

Questa evidente retroproiezione dell'evento carismatico sull'universale natura intellettuale protologicamente creata, spirituale proprio perché chiamata all'essere dallo stesso Dio-Logos, è decisiva per valutare la teologia di *Origene*. Se continua a latitare qualsiasi attenzione per il tempio come luogo materiale del culto del Dio cristiano, anche in Origene sistematica è la smaterializzazione intellettuale del tempio invisibile che è l'uomo ad immagine⁷². Negatagli qualsiasi differenza sostanziale rispetto all'eterna Legge di Dio – spirituale essa stessa, quindi identica con il vangelo⁷³ –,

71 Clemente Alessandrino, *Strom* VII,7,35,1-43,1; cfr. VII,6,31,6-8 (l'altare di Dio è ovunque si preghi interiormente) e 7,49,1-8 (l'autentico culto di Dio è la preghiera mentale pronunciata ovunque e in ogni momento della giornata).

72 Sull'anima-intelletto come tempio ontologico di Dio, cfr. Origene, *Commento a Matteo* [CmMt], XVI,23: «Ogni natura razionale è, per sua natura, tempio di Dio non inferiore alla chiesa: questa natura è fatta per accogliere in sé la gloria di Dio». L'anima/intelletto è chiamata dal Logos/Gesù incarnato a tornare degna di essere tempio di Dio: «Dio si insinua nelle menti dei credenti e, prendendo dimora (*inhabitans*) insieme con il Figlio nelle anime che si rendono idonee ad accogliere il suo Verbo e la sua Sapienza, secondo quanto è scritto: "Io e il Padre verremo e prenderemo dimora (*mansionem*) in lui", divora tutti i loro vizi e le loro passioni e fa di loro un tempio puro e degno di sé», Origene, *De principiis* [DePrinc] I,2,2.

73 Eloquente quest'affermazione antimarcionita, che pare davvero perdere il bambino (la novità gratuita dello Spirito) gettando via l'acqua sporca (il dualismo teologico): «So invero che alcuni, intendendo in modo errato la novità dello Spirito, l'hanno interpretata in maniera tale da affermare che lo Spirito è nuovo (*novum esse Spiritum*), quasi fosse uno che prima non c'era né era conosciuto dagli antichi e non sanno di bestemmiare così in modo gravissimo. Infatti il medesimo Spirito sta nella Legge (*ipse Spiritus est in lege*), il medesimo nel Vangelo (*ipse in evangelio*), il medesimo sta sempre con il Padre e con il Figlio ed è ed era e sarà, così come

lo Spirito Santo, il Dono escatologico diviene natura immateriale, intimità ontologica che il Logos dona alle creature razionali, preesistenti rispetto al mondo corporeo; alla caduta degli intelletti dalla loro condizione di intimità con il Logos, alla punizione di Dio che li colloca a diversi livelli di realtà proporzionati ai loro meriti/demeriti, sino ad incorporarne alcuni nel mondo materiale creato come macchina di punizione educativa e redentiva, segue la rivelazione di Cristo, che incarnandosi richiama ogni anima ad un progresso spirituale smaterializzante e interiorizzante, perché si converta al Logos trascendente che continua a irradiare nella luce immateriale del suo nucleo ontologico, per natura indefettibile “tempio di Dio”. Lo stesso culto ecclesiastico viene apertamente dichiarato come ancora imperfetto e provvisorio, in quanto troppo estrinseco e materiale, rispetto al compimento perfetto della spiritualizzazione del tutto immateriale e interiore, nella quale si attinge la vera condizione di tempio di Dio⁷⁴, garantita dal passaggio dalla lettera allo Spirito, dalle realtà materiali ed estrinseche alle realtà intime, intellegibili, trascendenti⁷⁵. Soltanto in questa prospettiva radicalmente

il Padre e il Figlio. Dunque non è lui che è nuovo (*non ergo ipse novus est*), ma egli rinnova i credenti quando li conduce dai vecchi mali alla vita nuova e alla nuova osservanza della religione di Cristo e, da carnali che erano, li rende spirituali», Origene, *Commento alla Lettera ai Romani* VI,7,1076a-b.

74 Sia l'uomo Gesù, nel quale il Logos si incarna, che la chiesa degli uomini spirituali visitati dal Logos, sono definiti tempi di Dio, alla fine del lungo excursus sul tempio in Origene, *Commento a Giovanni* [CmGv] X: «Il corpo [di Gesù] o la Chiesa sono chiamati a buon diritto tempio di Dio, perché contengono in sé il Primogenito di ogni creatura, che è Immagine e Gloria di Dio», X,264. «Mi chiedo se forse Salomone non possa intendersi per il Primogenito di ogni creatura e Hiram per l'uomo da lui assunto, che conteneva il genere [umano] in virtù della connessione (συνοχή) che lega gli uomini per natura [...]. Quest'uomo assunto era ripieno di perizia, saggezza e intelligenza e fu condotto al Primogenito di ogni creazione per cooperare con lui alla costruzione del tempio», X,286; l'intelletto preesistente dell'uomo Gesù (l'unico tra tutti gli intelletti creati ad unirsi di un amore perfetto con il Logos, quindi a meritare di unirsi intimamente con lui, partecipando alla stessa opera di salvezza) è quindi il tempio archetipo dell'escatologica, apocatastatica Gerusalemme celeste, nella quale tutti gli intelletti creati tornano ad essere uno nel Logos, fusi nello Spirito d'amore. Per una sistematica interpretazione allegorica - interiorizzante e misticamente dilatata all'intero corpo mistico di Cristo che è la chiesa - della prescrizione mosaica sulla costruzione del Tempio, cfr. *Omellerie sull'Esodo* [OmEsodo] IX, in particolare IX,3-4.

75 Cfr. Origene, *CmGv* XIII,95-113, ove è prospettata, proprio nella direzione della smaterializzazione e interiorizzazione, la progressione eretici, cattolici semplici, cattolici perfetti: «Noi pensiamo che le parole “né su questo monte” alludano proprio a quell'adorazione di Dio di cui parlano gli eterodossi, fantasticando di dottrine pretese gnostiche e sublimi; mentre le altre parole “né a Gerusalemme adorerete il Padre” si riferiscono, secondo noi, a quel modo di adorazione proprio dei “molti” che sono nell'ambito della Chiesa, modo che sarà oltrepassato anch'esso dal perfetto e dal santo, che adorano il Padre in modo più consono alla

allegorica, intellettualizzante ed eternizzante, è ancora sensato parlare di tempio, culto, sacrificio, legge⁷⁶, persino di vangelo, chiesa, eucarestia, ombre storico-apocalittiche (cfr. ApGv 14,6) di ontologico «vangelo eterno (*aeternum evangelium*)»⁷⁷, di chiesa⁷⁸ ed eucarestia⁷⁹ intellegibili. In questa prospettiva, il trasfigurato volto/immagine/intelletto dello spirituale trascenderà quello luminoso di Mosè, unendosi intimamente con il Logos⁸⁰.

contemplazione, più chiaro e più divino», XIII,98. *Giudeo interiore* è chi interpreta *le parole giudaiche secondo lo Spirito*. «Il nome di veri adoratori del Padre va a coloro che adorano il Padre nello Spirito e non nella carne, nella Verità e non nei tipi [...]. Chi è schiavo della lettera che uccide e non partecipa allo Spirito che vivifica, chi non segue il senso spirituale della Legge, costrui potrebbe essere il non vero adoratore del Padre, colui che non adora in spirito», XIII,109-110. Cfr. *CmMt* XVI,3.

76 Sul definitivo superamento del Tempio e del sacerdozio materiali giudaici, cfr. ad esempio Origene, *DePrinc* IV,1,3.

77 Sull'«*aeternum evangelium*», mi limito a rinviare a Origene, *DePrinc* III,6,8; IV,3,13; *Omeliie sul Levitico* IV,10,97-98: «L'apostolo Giovanni nell'Apocalisse dice che c'è un Vangelo eterno (Ap 14,6), qui troviamo scritto che c'è una Legge eterna. Vorrei che costoro, che vogliono seguire la Legge secondo la lettera, mi dicessero ora come la legge di questo sacrificio può essere eterna quando – distrutto il tempio, rovesciato l'altare e profanato tutto quello che si chiamava santo – non ha potuto sussistere questo rituale di sacrifici. Come dunque diranno eterno quello che evidentemente è cessato un tempo ed è ormai finito? Resta che questa legge è detta eterna per quella parte per cui noi affermiamo la Legge spirituale (Rom 7,14) e che mediante essa si possono offrire sacrifici spirituali che non possono mai interrompersi né cessare. Giacché essi non avvengono in un luogo che può essere distrutto o in un tempo soggetto al mutamento, ma nella fede del credente e nel cuore di colui che li offre».

78 Per una drammatica denuncia della chiesa storica come nuovo tempio profanato e divenuto spelonca di ladri, cfr. *CmMt* XVI,21-25; ad essa è opposta la trascendente ed escatologica purezza dell'apocatastato tempio pleromatico della chiesa-sposa-immagine, in XIV,16-17; cfr. la spregiudicata esegesi allegorica di Gv 2,14-22 in *CmGv* X,225-316. Sull'accentuarsi del pessimismo di Origene nei confronti della chiesa storica nel passaggio dal *CmGv* al *CmMt*, ove essa è persino definita – come il Tempio – «spelonca di ladri», a differenza del *CmGv*, cfr. M. Simonetti, «I mercanti nel tempio», in *Recherches et Traditions. Mélanges patristiques offerts a Henri Crouzel*, a cura di A. Dupleix, Beauchesne, Paris 1992, pp. 475-481, quindi in M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 147-156.

79 Sull'allegorizzazione intellettualistica del pane e del vino sacrificali ed eucaristici come Verità e Sapienza di Dio, nelle quali «la mente è restituita al suo stato integro e perfetto, nel quale fu creato in principio l'uomo ad immagine e somiglianza di Dio (*mens ad integrum et perfectum, sicut ex initio factus est homo, ad imaginem Dei ac similitudinem reparatur*)», divenendo pietra spirituale, partecipe di Dio nella trascendenza del tempio pleromatico, cfr. il fondamentale *DePrinc* II,11,3; *CmMt* XI,14.

80 Sulla deificazione del volto-intelletto dell'anima tornata ad essere spirituale, cfr. i fondamentali capitoli di Origene, *CmGv* XXXII,335-342, in particolare: «E siccome l'intelletto che si è totalmente purificato e si è innalzato al di sopra di ciò che è materiale, per attendere con la massima attenzione alla contemplazione di Dio, è deificato da ciò che esso contempla (ἐν οἷς θεωρεῖ θεοποιεῖται), si deve dire che tutto ciò è significato appunto dalla glorificazione che si

Soltanto la svolta costantiniana ci consente di datare storicamente una rilevante inversione di tendenza, attestando un clamoroso recupero del tempio visibile come luogo teofanico provvidenzialmente dispensato. Punto di osservazione privilegiato è quello di *Eusebio di Cesarea* (morto nel 340 ca.), pure profondamente nutritosi della lezione teologica alessandrina, in particolare origeniana. Il X libro della *Storia ecclesiastica* è inaugurato dall'esaltazione della provvidenziale conversione dell'impero romano, quindi della cessazione delle persecuzioni e dell'instaurazione della pace, che si rendono visibili nella ricostruzione e nell'inaugurazione di nuovi edifici di culto⁸¹. La *nuova* liturgia non si accontenta più di essere carismaticamente o intellettualmente interiore e invisibile, ma torna a essere pubblicamente celebrata come trionfo della vera religione universalmente partecipata⁸². Il libro prosegue con l'inserzione del lungo discorso di dedicazione della chiesa di Cesarea pronunciato da Eusebio stesso al cospetto del vescovo Paolino di Tiro, esaltato come restauratore della basilica della sua città, di cui il vescovo di Cesarea offre una minuta descrizione (la più antica descrizione di un edificio di culto cristiano)⁸³. Con l'esaltazione della potenza del braccio di Dio, che finalmente converte il mondo intero alla divina liturgia pubblica e visibile⁸⁴, Eusebio afferma la perfetta analogia –

opera sul volto di colui che ha visto Dio, ha parlato con lui, ha perduto in questa visione», 339. Cfr. inoltre il trattato *Sulla preghiera*, ove la deificazione del volto-intelletto (cfr. 9,2) è attinta nell'eucaristico nutrirsi del Logos (27,2-4 e 13), cioè del pane supersostanziale (ἐπίουσιος), odierno/escatologico del *Pater* (cfr. 27,7-9); cfr. anche *DePrinc* II,11,7. Per un'allegorizzazione del termine biblico "cuore" come νοῦς (analogamente a quanto osservato per "volto/πρόσωπον"), cfr. *OmEsodo* IX,4 (ove il cuore è identificato con la parte sacerdotale dell'anima, appunto con l'intelletto, capace di celebrare nel proprio tabernacolo il culto di Dio, entrando pertanto nel «Santo dei santi», identificato con la trascendenza celeste del Logos assolutamente immateriale); il fondamentale *DePrinc* I,1,9, ove ricorre l'interpretazione sia di cuore, che di volto come νοῦς; e *Commento al Cantico dei cantici* IV,2,13-14, sul volto/immagine della Sposa (chiesa/anima) che il Logos Sposo chiede di svelare, per illuminarlo e indiarlo.

81 Cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* [*StEccl*] X,1,1-3,4; in particolare: «I templi si ergevano di nuovo dalle fondamenta fino ad un'altezza immensa e assumevano uno splendore molto più grande di quelli un tempo distrutti», 2,1.

82 «Se ebbe lo spettacolo (τὸ θέαμα) da tutti auspicato e desiderato: feste di dedizioni in ogni città e consacrazioni di edifici di preghiera appena costruiti [...] unione delle membra del corpo di Cristo in un'unica armonia di partecipanti [...]. Unica fu la forza dello Spirito divino che circolava in tutte le membra [...]. Si celebrarono cerimonie perfette di presuli, riti sacri di sacerdoti, istituzioni divine della chiesa, ora con il canto di salmi e con l'ascolto delle altre parole tramandateci da Dio, ora con il compimento degli uffici divini e mistici ed erano simboli ineffabili della passione di Cristo», Eusebio di Cesarea, *StEccl* X,3,3.

83 Cfr. Eusebio di Cesarea, *StEccl* X,4,2-72.

84 Cfr., ad esempio, Eusebio di Cesarea, *StEccl* X,4, 6, 9-10 e 15-20 (con l'esaltazione dell'esercito e degli imperatori convertiti).

finalmente provvidenzialmente instaurata – tra immateriale regno di Dio, universale potere teologico-politico, chiesa dei credenti e glorioso tempio visibile cristiano, «questo magnifico tempio di Dio altissimo, corrispondente nella sua natura al modello di quello che è migliore, per quanto il visibile possa corrispondere all'invisibile»⁸⁵. Il Logos stesso ha pertanto costruito una chiesa visibile che rifletta l'ordine cosmologico e quello teologico-politico, rendendo possibile un'unitaria liturgia che, divenendo simbolo, immagine storica dell'immateriale trascendenza celeste, pare davvero fare ascendere il mondo alla beatitudine escatologica⁸⁶. Meriterebbe infine un commento sistematico l'assoluta centralità teologica che, nei libri III e IV della *Vita di Costantino*, acquisisce la straordinaria attività imperiale di edificazione di basiliche cristiane, a partire dalla costruzione di quella imponente del Santo Sepolcro, «quel luogo santo (τὸ ἱερόν τόπον) [...] che era il centro del tutto (τοῦ παντός κεφαλῆ)»⁸⁷. La sacralizzazione cristiana dello spazio operata dall'imperatore convertito si radica nella significativa opposizione fisica a Gerusalemme tra il vecchio Tempio distrutto e il *nuovo* tempio, con il quale è salutata quasi millenaristicamente l'edificazione e la dedicazione della «nuova Gerusalemme»⁸⁸. Analogamente, di straordinario interesse risulta la descrizione della vera e propria teofania che, «per volere dell'imperatore, anche perché questo piacque a Dio (θεοῦ καὶ τοῦτο χαρισαμένου)» (30), viene concessa al vescovo Eusebio, cui Costantino mostra la meravigliosa, preziosissima croce, «di bellezza indescrivibile», fatta da lui costruire sul modello della croce rivelatagli in sogno/visione: il sacro si rivela materialmente, acquisisce luogo, quello del potere assoluto in terra, riflesso del potere eterno in cielo.

85 Eusebio di Cesarea, *StEccl* X,4,26. Cfr. la puntuale descrizione della scenografica basilica di Tiro costruita da Paolino in *StEccl* X,4,37-46 e 61-68: cfr. in part. 4,46, ove la gloria presente della chiesa materiale viene paragonata a quella di Cristo risorto: il tempo ultimo è dunque venuto!

86 «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, *StEccl* X,4,69.

87 Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* [*VitaCost*] III,34; cfr. III,25-40 e, in particolare, la lettera di Costantino al vescovo di Gerusalemme Macario sulla costruzione della basilica del Santo Sepolcro in 30-32,2. Cfr., in 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.

88 «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, espìò la colpa dei suoi empì abitanti», Eusebio di Cesarea, *VitaCost* III,33,1.

Passando in occidente, è necessario gettare almeno uno sguardo su *Paolino di Nola* (353-431), che potremmo definire come il primo teorico del tempio cristiano come spazio sacro, progettato per l'edificazione spirituale, persino didattica dei fedeli (gli affreschi della chiesa come *biblia pauperum*), ma soprattutto luogo carismatico di vere e proprie miracolose teofanie. Considerato comunque il modesto spessore di Paolino, mi limito qui a segnalare l'*Epistula* 13 a Pammachio, che ospita una vera e propria esaltazione dello spettacolo liturgico divinamente inscenato nella chiesa, «*Christi theatrum*»⁸⁹, e l'*Epistula* 31 a Sulpicio Severo, dedicata alla questione capitale della scoperta delle reliquie della croce a Gerusalemme, attribuita ad Elena madre di Costantino, quindi luogo di definizione di una complessa teologia liturgica incentrata sul materializzarsi della grazia di Dio, di cui la reliquia (di Cristo o dei santi) è segno vivente⁹⁰. Considerata la centralità della potenza teofanica della reliquia, che presto diverrà capitale, per dominare l'intero medioevo⁹¹, il testo di Paolino riveste indubbiamente una grande rilevanza storica. Meriterebbe un commento sistematico l'*Epistula* 32 a Sulpicio Severo, in quanto è il primo trattato cristiano esplicitamente dedicato ad illustrare criteri costruttivi, realizzazioni estetiche, iscrizioni didascaliche della chiesa materiale (in particolare quelle fatte edificare da Paolino a Cimitile e a Fondi, e da Sulpicio a Primuliacum) come luogo teofanico.

Nella prospettiva di conciliazione tra trascendenza assoluta di Dio e sua cosmico-storica manifestazione liturgico-ecclesiastica, è di grande interesse gettare almeno uno sguardo sulla prospettiva dello *Pseudo-Dionigi* (fine V/ inizio VI sec.). Malgrado la *Gerarchia celeste* si apra con un'esaltazione del teofanico e anagogico farsi visibile della liturgia angelica trascendente e dello stesso assoluto mistero divino nella difformità dei segni sensibili, mediati dalla chiesa⁹², il tema del tempio fisico come luogo della teofania di Dio non viene, comunque, attentamente trattato. Nella *Gerarchia ecclesiastica* ricorre piuttosto, in termini sostanzialmente alessandrini, l'esaltazione dell'uomo interiore come puro intelletto deificato: «L'uomo perfettamente divino, che è degno di partecipare alle cose divine, che è asceso al grado più alto della deiformità, secondo le sue forze [...] sarà il tempio e insieme il seguace dello Spirito divino, collocando la sua similitudine in quello a cui somiglia [...] grazie alla impassibilità e all'inespugnabilità [nei confronti del

89 Paolino di Nola *Epistula* 13,16; cfr. 11-16.

90 Cfr. Paolino di Nola *Epistula* 31, in particolare 1 e 4-6.

91 Cfr. l'importante volume, che meriterebbe una discussione approfondita, di L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Viella, Roma 2002.

92 Cfr. Pseudo-Dionigi, *Gerarchia celeste* 1,1,120b-3,3,168a.

peccato] della sua natura»⁹³; il tempio di Dio, che è la natura intellettuale deiforme, è dimensione puramente gnostico-spirituale, preclusa agli uomini profani⁹⁴. Nell'amore estatico di Dio⁹⁵, l'intelligenza dello spirituale si compie, trascendendo l'intero sistema delle teofanie salvifiche in cerca della loro eccedente scaturigine, togliendosi. Ecco perché, nella *Teologia mistica*, l'ispirato legislatore del Tabernacolo, Mosè, al culmine del monte di Dio sprofonda nella tenebra⁹⁶. La visione delle cose divine rivelate a Mosè – archetipo dei sistemi templari di mediazione – conduce al tentativo fallito di vedere Dio, si spegne nella contemplazione estatica del nudo «luogo»: «Egli non vede Dio, essendo invisibile, ma soltanto il luogo (θεωρεῖ οὐκ αὐτόν - ἀθέατος γάρ -, ἀλλὰ τὸν τόπον)» (1000d). La teologia negativa culmina nel cadere di tutte le immagini sacre, nella fuoriuscita dell'intelligenza da sé, nella visione metaontologica del vuoto, nella quale si compie l'intimità mistica tra Dio e creature.

Concludiamo questo rapido e superficiale sommario con la complessa prospettiva di *Agostino* (354-430): nella sua teologia in divenire, capace di *retractare* se stessa⁹⁷, la protocattolica ontoteologizzazione dello Spirito e l'entusiasmo per la conversione costantiniana dell'impero al cristianesimo retrocedono a vantaggio di una radicale reviviscenza dell'originaria prospettiva apocalittica, escatologico-carismatica, riassumibile nella sua reinterpretazione radicale della tensione dialettica tra *littera/lex* e *Spiritus*, ordine ed evento, *natura* (peccatrice) e *gratia*, *civitas terrena* e *civitas Dei*. Agostino è teologo eminentemente cattolico (e post-eusebiano!) proprio perché non rinuncia ad esaltare la conquista del *saeculum* da parte della rivelazione cristiana, cui lo stesso impero si è convertito: abbattendo l'idolatria universalmente trionfante, la chiesa ha definitivamente soppiantato e trasfigurato Israele come nuovo popolo eletto, come pubblica

93 Pseudo-Dionigi, *Gerarchia ecclesiastica* 3,7,433b-c.

94 «Sono stati messi fuori dal tempio divino e dall'azione sacra che li trascende coloro che non sono iniziati ai misteri e perciò sono imperfetti», Pseudo-Dionigi, *Gerarchia ecclesiastica* 3,7,436b.

95 «L'amore divino è anche estatico, in quanto non permette che gli uomini appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano», Pseudo-Dionigi, *I nomi divini* 4,13,712a.

96 Pseudo-Dionigi, *La teologia mistica*, 1,3,1000c-1011a.

97 Ovvio è il riferimento ad Agostino, *Retractationes*, opera nella quale Agostino conduce un bilancio critico dell'intera sua evoluzione teologica, scandita dalla svolta decisiva della scoperta della grazia indebita e predestinata, che opera una *retractatio* "apocalittica", escatologico-carismatica della *littera* della sua prima ontoteologia platonizzante della grazia suasiva (e del libero arbitrio) nello *Spiritus* della sua *nuova* teologia dell'onnipotenza di Dio e dell'incondizionatezza della sua Volontà. Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001.

religione/*civitas* salvifica⁹⁸, facendo entrare nella nuova alleanza la totalità delle genti, prigioniere dei demonii nell'idolatria⁹⁹. D'altra parte, ciò che comunque caratterizza Agostino come "apocalittico" è il radicale scetticismo nei confronti dell'impero, della civiltà cristiana e lo sguardo critico, estatico, dialettico nei confronti della stessa chiesa visibile, interpretata come vero e *nuovo* tempio di Dio unicamente nella sua dimensione nascosta, carismatica ed escatologica di comunità eletta abitata dalla grazia, che l'uomo non può pienamente discernere.

Ritroviamo pertanto la tradizionale netta svalutazione dell'antica alleanza, della Legge, del Tempio, della storia di Israele, terrena come quella dei pagani, seppure singolarmente visitata dalla grazia e comunque ombra, tipo della chiesa cattolica¹⁰⁰. Il provvidenziale annientamento del Tempio di Gerusalemme manifesta pertanto la natura del tutto provvisoria della Gerusalemme storica¹⁰¹, che Dio vuole schiava (cfr. Gal 4,21-31), perché strumentale alla rivelazione della pienezza definitiva dell'elettiva nuova alleanza¹⁰², che avviene nel corpo carismatico di Cristo-tempio che

98 Sul provvidenziale e salvifico trionfo storico della chiesa nel mondo, cfr. Agostino, *De Civitate Dei* [*DeCivDei*] I,36; II,2; II,18,2; VIII,24,1-3; X,32,2; XVI,37; XVII,5,2 e 16,2; XVIII,35,1; e 49-54,1; XIX,21,2; XXII,5-8 e 29,1.

99 Cfr. G. Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, Borla, Roma 1988.

100 Cfr. Agostino, *DeCivDei* XVII,3-4, ove si sottolinea la dimensione *simul terrena*-figurale e *celeste*-elettiva di Israele; e XVII,10, ove si oppone la dimensione *terrena*, eppure figurale delle attese messianiche giudaiche all'inveramento *celeste* del Messia di grazia rivelato da Dio.

101 «Se lo lasceremo fare, tutti andranno dietro di lui; e verranno i romani e ci toglieranno il tempio e il popolo (*locum et gentem*)» (Gv 11,48). Per non perdere il tempio (*locum*), uccisero il Signore; in realtà invece il regno lo hanno perduto proprio perché lo hanno ucciso. Quella città terrena era però l'immagine di un'altra città, quella eterna che è in cielo. E quando si cominciò a predicare apertamente questa città di cui la prima era figura (*significabatur*), la Gerusalemme-ombra venne appunto distrutta (*umbra qua significabatur deiecta est*). Per questo ora non esiste più il tempio, che era stato costruito per prefigurare il futuro corpo del Signore. Noi abbiamo la luce, l'ombra è trascorsa (*tenemus lucem, umbra transivit*). Tuttavia siamo ancora in una certa qual prigionia», Agostino, *Enarrationes in psalmos* [*EnPs*] 64,1. Sulla distruzione dell'economia sacerdotale e sacrificale del Tempio giudaico, cfr. *EnPs* 73,11; 109,17; *Sermo* 53,6,7.

102 «Anche se Gesù Cristo doveva venire dopo molto tempo, era senza dubbio conveniente che venisse dopo la morte di Davide, al quale era stato promesso in quei termini affinché erigesse a Dio la dimora non di travi e pietre, ma di uomini, quale appunto noi ci allietiamo di erigere (*qui aedificaret domum Deo, non de lignis et lapidibus, sed de hominibus, qualem illum aedificare gaudemus*). A questa casa, cioè ai credenti in Cristo, dice l'Apostolo: "È santo il tempio di Dio che siete voi", Agostino, *DeCivDei* XVII,8,3. In XVII,10 si ribadisce che Dio ha voluto e profetizzato «l'eversione della Gerusalemme terrena, che fu la metropoli del regno, e soprattutto la distruzione del tempio (*eversionem ipsius terrenae Ierusalem, quae regni eiusdem sedes fuit, et maxime ipsius templi labem*) [...]. Tutte queste sventure piombarono sopra la Gerusalemme

è la chiesa¹⁰³, identificata dal sacrificio di Cristo partecipato nell'eucarestia. La differenza radicale tra l'ormai distrutto Tempio veterotestamentario (materiale, visibile, idolatrico, strumentalmente figurale) e il Tempio neotestamentario (carismatico) che lo ha soppiantato sta comunque nella dimensione cristologica kenotica, irriducibilmente escatologica, quindi storicamente sofferente e morente della chiesa, *civitas Dei peregrina in hoc saeculo*¹⁰⁴. La *peregrinatio* significa il non avere patria, il darsi estatico del sacro *in hoc saeculo*, l'antitesi della pretesa di presentificare Dio in un "tempio", luogo, stato, identità; o, meglio, la *peregrinatio* dice la paradossale identità alterata del sacro cristiano, che si manifesta sottraendosi a qualsiasi pretesa di disponibilità, assicurazione, proprietà. Agostino decostruisce implacabilmente la pretesa di trionfo teologico-politico della cristianità, che pure riconosce evidente nella conversione (comunque ambigua) storica. Il

schiaivo, in cui regnarono anche alcuni figli della libera che tennero il regno terreno in gestione temporanea, che valutavano con la fede verace il regno della Gerusalemme celeste di cui erano figli, che attendevano il vero Cristo. La storia poi, basta leggerla, è segnalatrice degli avvenimenti in riferimento alle sventure che caddero sopra quel regno».

103 Il tema dell'opposizione tra materiale, distrutto tempio giudaico ed escatologico e carismatico nuovo tempio è connessa a Gv 4,24 in Agostino, *Tractatus in Iohannis Evangelium [TrIohEv]* 15,27, ove la stessa Samaritana riconosce: «Quando il Messia verrà, ripudierà il monte e distruggerà il tempio, e c'insegnerà davvero ad adorare in Spirito e verità». Analogamente in *EnPs* 130,3: «È in questo tempio che si invoca Dio in Spirito e verità e lì egli esaudisce: non nel tempio materiale (*non in illo corporali*) [del giudaismo], dove c'era soltanto un'ombra di ciò che sarebbe avvenuto più tardi (*umbra erat in qua demonstraretur quod venturum erat*). L'antico tempio è stato abbattuto; ma forse che per questo è rovinata anche la casa della nostra preghiera? Tutt'altro! Non si può infatti chiamare casa della nostra preghiera il tempio che venne abbattuto [...]. Del tempio di Dio, del corpo di Cristo, dell'assemblea dei fedeli, una sola è la voce e come un unico uomo così canta nel salmo». Cfr. *DeCivDei* 5,18; XVII,5-6; XVIII,45-46.

104 «Dei civitas in hoc saeculo maligno tamquam in diluvio peregrinans», XV,26. «Così, tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio, la chiesa avanza peregrinando (*inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit ecclesia*), in questo secolo, in questi giorni cattivi (*in hoc saeculo, in his diebus malis*), non soltanto a partire dal tempo della presenza fisica e dei suoi apostoli, ma sin da quello di Abele, il primo giusto ucciso da suo fratello, per arrivare sino alla fine di questo secolo, tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio», XVIII,51. Cfr. *DeCivDei* I,*Praefatio*; I,9; I,29; I,35; X,7; XI,28; XI,31; XIV,9; XIV,13; XV,1; XV,5-6; XV,15; XV,18; XV,20-21-22; XVI,9; XVI,41; XVII,3; XVIII,2; XVIII,51; XIX,14; XIX,17; XXII,6. La *civitas Dei peregrina* è luogo paradossale della rappresentazione secolare dell'irrappresentabilità di Dio in quanto incondizionato atto di grazia, che paolinamente elegge dal morto e dal reietto (dalla *natura* universalmente dannata) soltanto alcuni eletti, del tutto indegni della grazia. Non a caso Cristo, il fondatore divino e il vivificatore carismatico della *civitas Dei*, si rivela come crocifisso, così come prefigurato da Abele-*Luctus*: l'autentica presenza della città eletta nel *saeculum* si dà infatti soltanto come del tutto nascosta, morente, martiriale, sacrificale. Analogamente, la *peregrinatio* rivela l'assenza di cittadinanza e di diritti della *civitas Dei in hoc saeculo*.

contrasto con la concezione eusebiana di chiesa, esaltata nella storia come sacramento glorioso e universalmente trionfante dell'immateriale, rende ancora più evidenti le decisive coordinate apocalittiche, che Agostino desume dallo stesso Nuovo Testamento: l'avversione nei confronti del mondo/secolo malvagio, il radicale pessimismo antropologico che denuncia la natura buona creata da Dio come irrimediabilmente minata dal male e dalle potenze demoniache, il sospetto/l'ostilità nei confronti della religione stabilita, la fortissima tensione escatologica, la nuova alleanza come vivificazione carismatica e gratuita della natura morente ed empia, la dolente consapevolezza del corpo ristretto degli eletti rispetto alla massa di reiezione. Questo radicale pessimismo apocalittico non risparmia nemmeno il tempio storico della chiesa: senza lo Spirito vivificante che opera gratuitamente nell'intimo dell'eletto, la stessa chiesa visibile tornerebbe a proporre un culto esteriore, una religione *occidens*. Tant'è che la chiesa storica è *permixtio* di buoni e cattivi, eletti e reietti, Spirito e mondo/natura¹⁰⁵. La stessa eucarestia è reale sacramento del Verbo soltanto se la grazia dello Spirito ne vivifica l'efficacia all'interno dell'amore dell'eletto¹⁰⁶; in assenza di grazia essa decade a culto puramente fittizio ed esteriore proprio dei tanti non eletti¹⁰⁷, quindi luogo di misteriosa reiezione. Il tempio/rito cristiano dice, pertanto, la visibilità paradossale dell'Indisponibile, il suo enigmatico ed elettivo rivelarsi/sottrarsi, dunque la stessa indisponibilità della chiesa *peregrina in hoc saeculo* a se stessa (nessun *civis* celeste può essere secolarmente certo della sua appartenenza al corpo mistico): il tempio di Dio è il luogo dell'evento che il tempio chiesa/persona ospita senza disporne, confessandone l'assoluta eccedenza. Dio, infatti, non è soltanto Verità assoluta nascosta che si manifesta nel segno salvifico cattolico, Verità disponibile allo sforzo conoscitivo o religioso dell'uomo, *Littera*, Legge che il culto pubblico celebra come imperativa; Dio è soprattutto *Spiritus*, Grazia,

105 Sulla fondamentale dottrina della *permixtio* tra buoni e cattivi all'interno della chiesa visibile, cfr. la fondamentale trattazione in Agostino *DeCivDei* XVIII,48-49; 51. «Dio non volle far conoscere coloro che appartengono al diavolo e coloro che non gli appartengono. Questo è assolutamente nascosto in questo secolo (*in hoc saeculo prorsus latet*)», XX,7,3. Sulla relativizzazione (che non significa vanificazione) dell'opposizione dentro/fuori, cfr. I,35: «Ricordati che anche tra i nemici sono nascosti dei futuri concittadini [...]. Allo stesso modo sono del numero degli empi coloro che la città di Dio accoglie in sé, finché è esule in questo mondo, perché uniti nella partecipazione ai sacramenti, ma che non saranno con lei nell'eterna eredità dei santi. Di essi, alcuni sono celati, altri manifesti». Sul moltiplicarsi dei «*fallaci imagine christiani*» all'interno della chiesa, cfr. XX,9,3. Cfr. G. Lettieri, "Tollerare o sradicare? Il dilemma del discernimento. La parabola della zizzania nell'Occidente latino da Ambrogio a Leone Magno", *Cristianesimo nella storia*, 26, 2005, pp. 1-67..

106 Cfr. Agostino, *DeCivDei* XXI,25,2-4.

107 Cfr. Agostino, *DeCivDei* XVIII,48-49.

Volontà eterna di elezione del singolo, che eccede il segno storico all'interno del quale pure opera esclusivamente (*extra ecclesiam nulla salus*). Soltanto escatologicamente la *civitas Dei* eletta dalla grazia potrà essere davvero sacramento e sacrificio eterni e perfetti, quindi autentico Tempio spirituale di Dio¹⁰⁸.

Qualche breve cenno alla neocattolica dottrina agostiniana dell'uomo ad immagine/persona¹⁰⁹, a partire dalla capitale opposizione paolina tra primo (terreno) e ultimo (celeste ovvero Cristo) Adamo, può farci meglio comprendere la sua concezione di *civitas*, quindi di tempio/chiesa. Nell'*Enarratio in psalmum* 111,1, l'opposizione tra vecchio e nuovo (ovvero escatologico ed eterno) tempio, tra vecchia e nuova Gerusalemme è pensata come opposizione tra *vecchio* e *nuovo Adamo*, tra immagine dell'uomo terrestre e immagine dell'Uomo celeste¹¹⁰, che per Agostino è appunto opposizione tra la *natura* del primo Adamo, decaduto e quindi necessariamente peccatore, e la *grazia* dell'ultimo Adamo, di Cristo, fruita dagli eletti tramite il dono dello Spirito.

108 Mi limito a rinviare ad Agostino, *De CivDei* XX,17; XXII,29-30.

109 Agostino, che pure presenta un uso abbastanza frequente e non particolarmente convinto del termine "*persona*", lo utilizza davvero raramente in ambito antropologico; nel *De Trinitate* [*De Trin*] il termine è utilizzato con grande prudenza e non molto entusiasmo in ambito trinitario e all'interno di formule cristologiche, come già aveva fatto Tertulliano: esso cerca di tradurre il termine trinitario ὑπόστασις, pur essendo calco del greco πρόσωπον.

110 «Chi si limita a fissare l'occhio della mente agli avvenimenti considerati nella loro dimensione esteriore, senza dilatarsi a percepirne la grazia di una comprensione spirituale (*quisquis corporaliter gestis oculum cordis infigit, neque inde in gratiam spiritalis intellectus extenditur*), rimane col pensiero fra le pietre del tempio: quelle pietre con cui da mano d'uomo fu costruita la mole esterna dell'edificio che si levava al cielo. Non diventa, un simile interprete, quella pietra viva (*lapis vivus*) che, convenientemente squadrata, si adegua al tempio che il Signore agli inizi [del suo ministero] prese come simbolo del suo stesso corpo, quando diceva: "Abbatete pure questo tempio, io lo riedificherò in tre giorni". Corpo del Signore, nel significato più pieno, è infatti la santa Chiesa, che ha il suo Capo in cielo dove è asceso. Egli è per eccellenza la pietra viva e angolare, di cui il beato Pietro dice: "Avvicinandovi a lui, pietra viva, scartata dagli uomini ma scelta e glorificata da Dio, anche voi venite costruiti sopra di Lui per essere una casa spirituale, un sacerdozio santo, per offrire vittime spirituali, gradite a Dio per mezzo di Gesù Cristo. Perciò è detto nella Scrittura: 'Ecco io pongo in Sion una pietra angolare, scelta e preziosa: e chi in lui crederà non rimarrà confuso'". Per diventare, dunque, ciascuno pietra viva adeguata alla struttura di un tale edificio, cerchiamo di intendere in senso spirituale la restaurazione del tempio, vedendo in essa la risurrezione dell'umanità dall'antica caduta avvenuta per colpa di Adamo e la formazione del nuovo popolo, modellato sull'Uomo nuovo e celeste (*spiritualiter intellegat templi renovationem ex ruina veterae quae in Adam facta est, reparationem novi populi secundum novum hominem atque coelestem*). Portiamo l'immagine dell'Uomo celeste come abbiamo portato l'immagine dell'uomo terreno, e facciamo in modo d'essere costruiti non in un edificio destinato a crollare, ma solido e stabile nell'eterna immortalità», Agostino, *EnPs* 111,1.

Seppure Agostino stesso – ereditando l’antropologia protocattolica, che aveva espresso la sua massima profondità nell’influente dottrina di Clemente e Origene – riconosce che ogni uomo è potenziale *imago Dei* nella sua *mens* (platonicamente interpretata come natura intelligente interiormente partecipe dell’immateriale teofania ontologica del Verbo), egli attribuisce unicamente al dono di grazia (e non alla capacità libera della creatura di interiorizzarsi e di spiritualizzarsi) la possibilità di realizzare quest’immagine, quindi di trasformare l’uomo vecchio, terreno, dannato (la *mens* priva di grazia)¹¹¹ in uomo *nuovo*, celeste, eletto: «Questa natura umana, la più nobile tra le cose create, quando viene giustificata dall’empietà ad opera del suo Creatore viene trasformata dalla forma deforme in una forma bella (*a deformi forma formosam transformatur in formam*) [...] dalla gloria della creazione alla gloria della giustificazione (*de gloria creationis in gloriam iustificationis*)»¹¹². La capacità di effettiva presentificazione sacramentale dell’uomo-immagine, come della *civitas Dei* nella quale la grazia lo chiama a partecipare, risiede unicamente nell’eccedente potenza dello Spirito, nell’eventualità del suo Dono, concesso ai soli predestinati¹¹³, chiamati a partecipare dello stesso Amore intratrinitario, che viene ad abitare in loro come suo tempio/regno:

111 Cfr. Agostino, *DeTrin* XV,23,43-24,44, dedicato all’esegesi di 1Cor 13,12 sull’escatologico vedere «*facies ad faciem*» e non più «*per speculum*»; la *mens*, che pure riconosce la sua immateriale natura intelligente, se non visitata dallo Spirito che dona la fede, si ricurva su di sé, non riconoscendo la propria eccellenza ontologica come *imago*. I platonici, così, «che non credono e non comprendono che la mente è l’immagine di Dio, vedono lo specchio, ma tanto poco vedono colui che dev’essere ora veduto nello specchio, da non sapere nemmeno che lo specchio è uno specchio, ossia l’immagine di lui (*ut nec ipsum speculum quod vident sciant esse speculum, id est imaginem*)» (23,44).

112 Agostino, *DeTrin* XV,8,14.

113 Fondamentale è un passo del *De natura et gratia*, ove la possibilità di divenire tempio santo di Dio, cioè uomo spirituale è confessata dipendere esclusivamente dalla carità operata dallo Spirito, quindi dalla grazia indebita: «C’è da ricordarsi appunto che [i buoni] diventeranno simili a Dio in virtù della carità, la quale è stata diffusa nei nostri cuori non dal potere della natura né dal libero arbitrio che è in noi, bensì per mezzo dello Spirito Santo che è stato dato a noi. E quanto a ciò che il medesimo martire dice con le altre parole: “Tempio santo è agli occhi di Dio uno spirito mondo, il migliore altare di Dio è un cuore puro e senza peccato”, chi ignora che deve portarsi fino a questa perfezione la purità del cuore con il rinnovarsi dell’uomo interiore di giorno in giorno, ma non tuttavia senza la grazia di Dio per Gesù Cristo nostro Signore? [...] Non erano certamente figli di Dio per natura e non lo sarebbero in nessun modo, se ricevendo lui non avessero ricevuto per sua grazia quel medesimo potere. Questo è il potere che rivendica a se stessa la fortezza della carità, la quale non è in noi se non *per mezzo dello Spirito Santo che è stato dato a noi*», Agostino, *De natura et gratia* 64,77. Sulla connessione tra dottrina del tempio, *civitas* celeste e dottrina della predestinazione, cfr. *TrIohEv* 68,2.

Non c'è dunque dono di Dio più eccellente della carità: è il solo che distingue i figli del regno eterno dai figli della perdizione eterna [...]. Chiunque non abbia ricevuto lo Spirito Santo in tal misura da renderlo amante di Dio e del prossimo (*ut eum Dei et proximi faciat amatorem*), non passa dalla parte sinistra [dei dannati] alla parte destra [degli eletti] [...]. L'amore che è da Dio e che è Dio è dunque propriamente lo Spirito Santo, mediante il quale viene diffusa nei nostri cuori la carità di Dio, facendo sì che la Trinità intera abiti in noi (*per quam nos tota inhabitet Trinitas*). Per questo motivo lo Spirito Santo, essendo Dio, è chiamato nello stesso tempo molto giustamente anche Dono di Dio [...], la Carità, che conduce a Dio e senza la quale qualsiasi altro dono di Dio non conduce a Dio¹¹⁴.

L'immagine della Trinità che è tempio di Dio è quella della *mens* abitata dallo Spirito-Dono, senza il quale nessun segno, sacramento, dono è capace di presentificare Dio. In tal senso, l'interiorità immateriale della *mens* finisce, al cospetto della grazia di Dio, per essere interpretata come tempio materiale, *natura terrena*, che soltanto l'avvento indisponibile, eventuale dello Spirito può davvero trasfigurare in effettivo tempio eucaristico di Dio, *interior intimo meo*, liberamente eccedente quella stessa trascendenza ontoteologica che la *mens* riconosce nella sua interiorità, umana troppo umana, dunque ancora troppo materiale-terrena, proprio perché naturalmente dominata dall'idolatrato *amor sui*.

In Agostino, l'esaltazione protocattolica del nuovo tempio sacro – sia quello storico-visibile della chiesa universalmente diffusa, sia quello intellegibile dell'interiorità/immagine intellettuale creata e riformata – viene *retractata*, quindi assunta e riconfigurata a partire dalla riattivazione del *kerygma* escatologico-carismatico protocristiano: la creazione è ombra della rivelazione, la stessa chiesa visibile è segno di un evento, di un *locus* carismatico che non può determinare, sicché soltanto l'apocalittica irruzione dello Spirito/Dono fa avvenire estaticamente l'autentico tempio e luogo di Dio, la Gerusalemme celeste, la casa di Dio:

Perché dunque fu detto soltanto del tuo Spirito di un luogo ov'era, mentre non è un luogo, di cui è detto soltanto che è il tuo Dono (*cur de illo tantum dictum est quasi locus, ubi esset, qui non est locus, de quo solo dictum est, quod sit donum tuum?*). Nel tuo Dono riposiamo e ti godiamo. Il nostro riposo è il nostro luogo, là ci solleva l'amore (*requies nostra locus noster*,

114 Agostino, *De Trin* XV,18,32, all'interno del lungo, fondamentale *excursus* (XV,17,27-20,39) sullo Spirito come amore intratrinitario operante nel corpo eletto della chiesa/trasformata in immagine della Trinità, quindi chiamata a partecipare della sua eterna circolazione d'amore.

Amor illuc attolit nos), e il tuo Spirito buono eleva la nostra bassezza, strappandola alle porte della morte. Nella buona volontà è la nostra pace [...]. Il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porto (pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror). Il tuo Dono ci accende e ci porta verso l'alto; noi ardiamo e ci muoviamo (pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror). Saliamo la salita del cuore cantando il cantico dei gradini. Del tuo fuoco, del tuo buon fuoco ardiamo e ci muoviamo, salendo verso la pace di Gerusalemme. Quale gioia per me udire queste parole: «Andremo alla casa del Signore»! Là collocati dalla buona volontà, nulla desidereremo, se non di rimanervi in eterno¹¹⁵.

Il “luogo” sacro di Dio è lo Spirito, il luogo/non luogo del Dono; soltanto lo Spirito fa avvenire Dio nel tempio della sua chiesa, nel tempio interiore della *mens* immagine, incendiandone il desiderio. Rispetto a questa collocazione estatica e carismatica del tempio, qualsiasi tempio religioso, qualsiasi atto intellettuale o “spirituale”, l'eucarestia stessa, sono ombra priva di luce, materiale *littera occidens* priva di grazia.

Conclusione

Insomma, la storia del cristianesimo prospetta una relazione sacramentale tra tempio/persona e Dio? Sì, ma soltanto per ritrattarla, facendo trapassare il tempio nella comunità/persona (tempio disseminato di Dio) e il tempio della comunità/persona nello Spirito, al punto che il cristianesimo non può non prospettare un radicale superamento/svuotamento di ogni tempio, luogo sacro, sacramento, persino religione, nell'affermazione inevitabilmente desacralizzante, quindi secolarizzante, dell'eccedenza irriducibile di Spirito e Verità di Dio. La drammatica genesi storica (il Tempio crocifigge il Signore che vuole purificarlo/superarlo) e il dna apocalittico di natura messianico-kenotica, escatologica, carismatica, trasmettono alla storia del cristianesimo un dispositivo che, prima o poi, non può che decostruire ed eccedere l'ambito del culto rituale, della visibilità sacrale, dell'identità religiosa storicamente stabilita e garantita – sia pure cristianizzata –, come quello della manifestazione naturale, ontologica di Dio, nella direzione dell'apertura all'indisponibile evento di grazia, al regno che viene.

115 Agostino, *Confessiones* XIII,9,10.

L'unico autentico atto di culto cristiano è quello che, cristologizzandolo, toglie qualsiasi tempio in Spirito e verità, nell'eccedenza carismatica (Spirito come Dono) o ontologica (Spirito come Verità intellegibile) dell'intimità di Dio con il suo corpo nella mediazione di Cristo-Tempio. La dialettica profetico-paolina tra *γράμμα/littera* e *πνεῦμα/Spiritus* diviene il motore della eversione inesorabile del tempio, prima in prospettiva storico-economica, eventuale-carismatica, poi in prospettiva ontologico-intellettuale: il segno visibile, la Legge, il Tempio, il sistema religioso tradizionale sono sempre troppo estrinseci, materiali, incapaci di mediare l'intimità assoluta tra Dio e uomo rivelata personalmente in Gesù Cristo. La persona e la comunità carismatica sono *nuovo*, eversivo tempio che toglie, vanifica il tempio visibile. Questo paradossale, interiorizzato tempio cristiano, irrinunciabilmente estatico (radicato nell'evento che viene, trova la sua pienezza soltanto in un indisponibile futuro escatologico), non soltanto proclama il superamento del tempio giudaico, annientato storicamente per volontà di Dio, ma tende a relativizzare anche il nuovo "tempio" sacramentale cattolico, sempre più storicamente universale, cosmologicamente e politicamente glorioso, eppure sempre imperfetto, provvisorio, ambiguo rispetto all'eccedenza del regno che viene. Certo, la storia del cristianesimo è storia della mediazione, "templarizzazione", sacramentalizzazione dello Spirito, parallela all'ontologizzazione del dono e del soggetto carismatico che genera la categoria occidentale di "persona"; eppure, nulla di naturale e di storico, né persona, né tempio e neanche il segno sovranaturale dell'eucarestia, può pretendere di presentificare e rendere davvero visibile l'incondizionata libertà e trascendenza dello Spirito/Verità.

Lo stesso destino soggettivizzante e secolarizzante della tradizione cristiana occidentale pare indelebilmente segnato da Origene e soprattutto da Agostino, dal loro pur così diverso riattivare l'originario dispositivo di disdetta e superamento apocalittico-carismatici (*in Spirito*) o gnostico-speculativi (*e Verità*) del tempio/culto stabilito: pure senza chiamare in causa la filosofia moderna, si pensi alla parabola della Riforma, sino a Søren Kierkegaard e Karl Barth, o agli interni movimenti cattolici tardo-medievali e moderni di superamento etico-critico (Erasmus, Bayle, l'illuminismo, in particolare di Lessing e Kant), mistico (Eckhart, quietismo), carismatico (da Gioacchino da Fiore e dagli spirituali al neoagostinismo e giansenismo), persino teologico-politico (da Lamourette, Grégoire, Fauchet a Mounier e Metz) della chiesa stabilita, che scandiscono il lungo, contrastato processo cattolico di crisi/fuoriuscita della/dalla cristianità. Se la novità cristiana rivela in Cristo uno Spirito di grazia che proietta gli uomini nel/verso il regno che viene (storicamente o ontologicamente pensato), questa confessione dell'estatica crisi (denuncia della *lettera*) ed eccedenza (nello *Spirito*) del sacro non può che decostruire inesorabilmente qualsiasi pretesa di sua oggettiva

presentificazione, per toglierlo e disseminarlo nell'interiorità del soggetto (fede, coscienza, persona, mente), tolto esso stesso in una trascendenza carismatico-eventuale o ontologico-mistica, che paradossalmente favorisce secolarizzazione e disincanto sempre più radicali e irreversibili del mondo e della storia.