



Mieczysław C. Paczkowski OFM

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
celestyn@umk.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2016.035>

9 (2016) 4: 75–97

ISSN (print) 1689-5150
ISSN (online) 2450-7059

Esesi patristica di Gv 4,21–24 e il vero culto a Gerusalemme (parte I)

The Patristic exegesis of Joh 4:21–24 and the true worship in Jerusalem (part I)

Egzegeza patrystyyczna J 4,21–24 i prawdziwy kult w Jerozolimie (część I)

Abstract. The dialogue in the Gospel of St. John between Jesus and the Samaritan woman at the Jacob's well evokes the direct reference to the worship in spirit and truth. Joh 4:21–24 aroused very different reflections in the Patristic period. In this essay, we have examined certain hermeneutical issues involved in seeking to understand this pericope. This study, which is presented the first part, does not claim to provide a complete and exhaustive discussion of this topic. It is surprising the lack of success of this Johannine passage among the ancient Christian authors. Its exegesis generated various theological problems of considerable density. On the base of Joh 4:21–24 the Patristic literature developed a relativisation of the temple in Jerusalem. The Christian authors utilized the image of temple in Jerusalem to illustrate the spiritual aspects of the worship. The Gospel of John aroused interest at the Gnostics. After them a special place occupied the exegesis of Origen and his conception of the spiritualization of the cult. Under his influence were the great Cappadocians who analyzed the problem of worship in spirit and truth in various aspects: theological, spiritual and moral. Thanks to them, the Trinitarian interpretation of John 4:24 was added.

Streszczenie. J 4,21–24 w kompleksowym dialogu Chrystusa z Samarytanką przywołuje kwestie oddawania czci Bogu w duchu i prawdzie. Ten fragment Ewangelii był wykorzystywany w okresie patrystycznym w różnych kontekstach. Mimo nośności tematyki „prawdziwego kultu” może dziwić fakt, że J 4,21–24 był tekstem cytowanym raczej rzadko. Prezentowany artykuł (część I) stara się ukazać najważniejsze wątki refleksji hermeneutycznej Ojców odnośnie do tej perykopy janowej i roli kultu starotestamentowego w Jerozolimie. Na bazie J 4,21–24 relatywizowano rolę świątyni jerozolimskiej, a wiele kluczowych problemów teologicznych w II–IV wieku było związanych z aspek-

tami kultu duchowego. Czwarta Ewangelia znalazła się najpierw w kręgu szczególnych zainteresowań gnostyków. Po nich uwagę na Ewangelię duchową zwrócił Orygenes. Wydaje się, że jego refleksja zmonopolizowała temat kultu w duchu i prawdzie. Jego śladem poszli inni Ojcowie, wychodząc niejednokrotnie poza utarte schematy. Kult chrześcijański był postrzegany jako doskonalszy, niezwiązany z jednym miejscem, lecz duchowy i wewnętrzny. Terminologia występująca J 4,21–24 stanowiła rodzaj katalizatora dla kwestii o decydującym znaczeniu dla starożytnego Kościoła. Chodziło bowiem nie tylko o problemy egzegetyczne czy rytualne, lecz także o te natury filozoficznej, historycznej czy duchowej. Pojawiła się także kwestia lektury trynitarniej J 4,24. Opracowanie zamyka spojrzenie na interpretację Kapadocejczyków, u których widać konstruktywne wykorzystanie różnych motywów egzegetycznych.

Key words: Gospel (of St. John); patristic exegesis; worship (spiritual); Jerusalem (temple of).

Słowa kluczowe: Ewangelia (św. Jana); egzegeza patrystyka; kult (duchowy); Jerozolima (świątynia).

La densità teologica di Gv 4,23–24 è capace di suscitare le riflessioni molto varie. Può però meravigliare la piuttosto scarsa fortuna del brano nell'epoca patristica. In realtà i fondamentali problemi teologici generati dalla sua esegesi erano di vitale importanza e di notevole densità. Questo studio, di cui viene presentata la prima parte, non pretende di fornire una trattazione completa ed esaustiva del tema¹. In esso si tenterà di tracciare le linee più importanti di riflessione biblico-patristica del vero culto spirituale.

1. Spiritualizzazione del luogo di culto materiale

L'indicazione di Gerusalemme come il luogo speciale e unico di culto faceva riferimento al filone mitologico che considerava alcuni posti privilegiati, perché adatti al contatto immediato con il soprannaturale². Questa prospettiva, che si scorge ampiamente nella Bibbia, si incontra con il messaggio di Cristo sull'adorazione „in spirito e verità” in Gv 4,21–24. Il Signore difendeva il tempio come unico luogo legittimo di culto a Dio nell'antica storia d'Israele, ma annunzia

¹ Questa elaborazione deve moltissimo allo studio di G. Lettieri, *In spirito e/o verità da Origene a Tommaso d'Aquino*, p. 49–83.

² In essi si realizzò l'unione primordiale tra il cielo e la terra, come pure avvenne l'atto creativo. Cfr. M.C. Paczkowski, *Gerusalemme – „ombelico del mondo” nella tradizione cristiana antica*, p. 167–168.

anche che con lui è venuta l'ora della fine del privilegio dell'antico popolo eletto, perché i veri adoratori preferiti da suo Padre gli renderanno un culto nuovo, in spirito e verità, per il quale non ha senso la limitazione a un'area territoriale.

I. de la Potterie nel *La vérité dans Saint Jean*³ discute la tematica connessa con la pericope sopraindicata, servendosi ampiamente di autori antichi e moderni. Egli conclude tra l'altro: „Questa adorazione ha dunque un carattere fondamentalmente cristologico; la si pratica „in Christo». Ma essa ha allo stesso tempo, e perciò stesso, una portata trascendente e trinitaria, come l'hanno ben compreso parecchi commentatori antichi... e più vicini a noi”⁴. L'altro approccio potrebbe essere quello della Rigato che considera il culto del Padre „in Spirito e Verità” una formula „trinitaria” giovannea proclamata solennemente nel colloquio di Gesù con la Samaritana⁵.

Pier Cesare Bori, nell'introduzione alla miscellanea consacrata a Gv 4,23-24⁶, tenta una breve sintesi dei diversi aspetti dell'interpretazione di questo brano e ne propone alcune linee interpretative. Secondo questo autore „il culto pneumatico-cristologico” significa porsi nell'ordine della rivelazione del Verbo. Si tratta dell'aspetto che richiama alla persona di Cristo come fonte della vita soprannaturale. Il culto a Dio può avvenire solo nella verità che è Cristo. Il nuovo „luogo” dell'adorazione è il „tempio spirituale”, cioè la persona del Figlio, sotto l'illuminazione dello Spirito di verità. Perciò il culto spirituale, come la verità di Cristo, trascende, nella vera adorazione, ogni figura e ombra. Questi filoni continuarono fino alla tarda età patristica, ma il legame primario del culto materiale e spirituale veniva analizzata attraverso la Bibbia.

Già negli scritti paolini emergeva l'atteggiamento riservato nei confronti della città santa che continuava ancora ad essere il cuore religioso e politico del popolo d'Israele. L'apostolo distacca il suo pensiero dalla città concreta e storica, accentuando i suoi aspetti simbolici e spirituali, arrivando fino ad opporre la Gerusalemme terrena alla Gerusalemme celeste, unica „madre” dei credenti (cfr. Gal 4,25-26). Questa relativizzazione di Gerusalemme, come il luogo prescelto da Dio per la sua presenza in mezzo al suo popolo e per il culto, è presente nel quarto vangelo. Le affermazioni pronunciate dal Signore nel dialogo con la Samaritana (cfr. Gv 4,21-24) sono la conferma che alla capitale di Giudea

³ Egli dedica a Gv 4,24 l'intero capitolo V: „Adorer le Père dans l'Esprit et la Verité (Jn 4,23-24)”.

⁴ Cfr. I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, p. 705-706.

⁵ Cfr. M.L. Rigato, *Gv 4: La mente culturale dell'Evangelista. Gesù si rivela alla donna Samaritana*, p. 77.

⁶ Cfr. P.C. Bori (a cura di), *In spirito e verità. Lettura di Giovanni 4,23-24*. I vari contributi solo in parte riguardano l'esegesi patristica.

non va più conferito uno „status” speciale. Questo filone offrì l'appiglio più forte a tutti i critici dell'idea di una „Terra Santa cristiana”⁷.

Il cristianesimo, in quanto culto „in spirito e verità”, inizialmente non dava molta importanza alla localizzazione del culto a Gerusalemme. I primi cristiani precisavano piuttosto il tempo degli eventi salvifici e apparentemente non volgevano attenzione alla posizione geografica di alcuni luoghi⁶. Però tramite la mediazione dei giudeocristiani e il fatto che la Palestina divenne successivamente „terra christiana”, il problema dell'antico centro di culto cominciava a emergere.

I Padri della Chiesa accentuavano che già nell'Antica Alleanza Gerusalemme si presentava come simbolo e anticipazione dell'unità e della pace, perlopiù non tanto un luogo di culto per eccellenza, ma annunzio della realtà celeste. La città santa possedeva inoltre una intrinseca vocazione come patria spirituale e punto di riferimento di tutti coloro che credevano nell'Unico Dio⁸. „Adorare in spirito” significava porsi di fronte a Dio e accettare il dono di vita operato dallo Spirito. Nonostante tutte le divergenze riguardanti il culto „spirituale” e „vero”, è importante sottolineare che si trattava sempre del fondamento scritturistico. Il IV Vangelo giocava qui un ruolo non indifferente. Si sa che la prima citazione esplicita di Gv da parte di un autore ortodosso risale alla fine del II secolo⁹. Nei testi del II secolo si possono rilevare delle affinità tematiche e conoscenze lessicali.

E' comprensibile che il monte Sion diventa il „nuovo Sinai” e luogo della rivelazione della parola divina (cfr. Sl 68,18; Is 2,4). La messa in rilievo di questa altura nella configurazione della città santa assume un valore teologico. In realtà la presenza delle montagne, quali immagine naturale e simbolo di potenza soprannaturale, impressionava fortemente vari popoli, innalzando la mente e il cuore verso le realtà più alte e suscitando sentimenti religiosi.

Ben presto l'apologeta Giustino chiarificò la specificità del culto cristiano: „Veneriamo e adoriamo [Dio], e il Figlio che da Lui è venuto... e lo Spirito profetico: Li onoriamo con ragione e verità”¹⁰. Questo apologeta non cita espresamente Gv e in questo modo conferma la fortuna piuttosto scarsa del brano in quell'epoca.

⁷ Cfr. L. Perrone, „*Sacramentum Iudaeae*” (Gerolamo, Ep. 46): *Gerusalemme e la Terra Santa nel pensiero cristiano dei primi secoli. Continuità e trasformazioni*, p. 445-446.

⁸ Cfr. soprattutto C. Safrai, *The Centrality of Jerusalem: a Retrospect: Jerusalem – Truly the Navel of the World?*, p. 217-228.

⁹ Cfr. Teofilo di Antiochia, *Ad Autolyicum* II, 22.

¹⁰ *Apologia* I, 6, 2, *Patrologia Graeca* [= PG] 6, 337 A.

Giustino fu indubbiamente uno dei primi esegeti cristiani che intraprende e attua, nel complesso della sua teologia, delle relazioni tra filosofia e cristianesimo¹¹. Egli dimostrò inoltre una predilezione particolare per la lettura cristologica delle nozioni giovannee¹². Questa chiave ermeneutica venne usata dagli altri Padri.

Nella riflessione teologica si profilava la relazione „spirito/verità” e non la tensione „luogo concreto/culto spirituale”. Al tempo stesso si imponeva il problema soteriologico¹³ ed ermeneutico. In gioco non c'era solo la rivelazione della retta adorazione o preghiera, ma con essa la rivelazione della retta interpretazione della Scrittura. Si entra qui nelle intricate questioni della relazione tra culto, luogo sacro, spirito e verità, quindi tra tipo o lettera e spirito. Non fa meraviglia che ai Padri spesso sembrava obbligata la connessione con 2Cor 3,6 e quindi del rapporto tra l'A e il NT. Non mancavano i paragoni tra paganesimo o legge naturale (monte Garizim), giudaismo o legge rivelata (monte Sion) e cristianesimo o amore rivelato (la nuova libertà dello Spirito donato da Gesù).

E' stato rilevato che la relazione „spirito/verità” non può non interferire con la questione trinitaria, e in particolare con l'esigenza di specificare il ruolo dello Spirito Santo nell'atto dell'autentica adorazione di Dio. Lo faceva notare già Giustino. Più esplicitamente lo si può osservare in Tertulliano. Questo autore parla

[dell'] offerta spirituale che mette fine ai sacrifici di un tempo¹⁴... Il Vangelo ci insegna cosa chiede Dio. È scritto: „Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. Dio, infatti, è spirito” (Gv 4,23). Questi sono gli adoratori che egli esige. Noi siamo i veri adoratori ed

¹¹ Cfr. B. De Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, vol. 1, p. 37-38, note 2; 3; 5.

¹² Per Giustino Cristo è la nuova Legge e la nuova Alleanza. Cfr. *Dialogus cum Tryphone* 11, 4.

¹³ Ciò si vede con particolare evidenza in alcuni commenti patristici al Sl 73. Cfr. Origene, *In Psalmum* 73,12; Didimo il Cieco, *De Trinitate* I, 15, 86; Epifanio di Salamina, *Homilia* II (in sabato magno); Teodoro da Cirro, *Interpretatio in Ps* 73,12; 15. Tra gli scrittori latini elenchiamo: Agostino di Ippona, *In Psalmum* 73,14; 15,16; 17;19; 20; 25; *De civitate Dei* XVII,4; Zenone di Verona, *Tractatus* II, 5; Pietro Crisologo, *Sermo* 18; Girolamo, *In Hiezechielem* II, 5; XI, 38; *In Psalmum* 84; Beda Venerabile, *De natura rerum* I, 23; *De locis sanctis* 2.

¹⁴ Citazione di Is 1,11: „Che m'importa dei vostri sacrifici senza numero? Sono sazio degli olocausti di montoni e del grasso di giovenchi; il sangue di tori e di agnelli e di capri io non lo gradisco. Chi vi ha chiesto queste vittime?”. Si tratta di un brano impiegato nelle discussioni polemiche contro il rituale sacrificale ebraico e pagano.

i veri sacerdoti quando preghiamo in spirito e gli offriamo la nostra preghiera come ostia appropriata e gradita, quella che egli ha chiesto e si è riservata¹⁵.

Con Ireneo di Lione, il IV Vangelo diventò l'opera autorevole a servizio della fede. Il testo giovanneo è ricordato nella prospettiva di attirare l'attenzione sull'aspetto spirituale del culto cristiano. Tertulliano riprende varie volte Gv 4,24, ribadendo che „Dio, è spirito”¹⁶. Vale la pena ricordare che egli dà il senso latino alla parola „adorare”, cioè „rivolgersi verso una Divinità per pregarla”¹⁷. L'Africano presenta poi le prove dell'efficacia della preghiera cristiana¹⁸.

Tertulliano sostiene che „le cose antiche passano e nascono delle nuove”¹⁹, referendosi alla teologia della sostituzione del popolo ebraico da parte della Chiesa. Il motivo della spiritualizzazione del compimento della Legge da parte del Vangelo trova il suo impiego nel riferimento all'idea di Gerusalemme. Questa città diventa la „Gerusalemme dall'alto” ed è oggetto della speranza cristiana. La distruzione della Gerusalemme terrena aprì la strada non solo al concetto della città celeste²⁰ ma anche al pensiero di poter celebrare il culto in ogni luogo. A questo proposito afferma Origene. „La disposizione va riferita all'anima... Riguardo al luogo: «Io voglio dunque che gli uomini facciano orazione in ogni luogo» (1 Tm 2,8)”²¹.

Gli autori cristiani del III secolo attestano che l'immagine di Gerusalemme godeva una certa popolarità. Tuttavia già da tempo bisognava combattere la falsa gnosi ereticale. Ciò assume l'importanza cruciale perché il Vangelo di Giovanni, accanto agli scritti paolini, fu un testo prediletto dagli gnostici e dalla loro esegesi. I temi giovannei, pur improntati da uno spirito diverso, si presentavano in forme affini alla tematica gnostica. Si potevano trovare infatti

¹⁵ *De oratione* 28, Corpus Christianorum, Series Latina [= CCL] 1, p. 273. Cipriano di Cartagine evoca Gv 4,23 in un contesto simile; cfr. *De oratione dominica* 2.

¹⁶ Cfr. *Adversus Praxean* 7, 8; *De pudicitia* 21, 1. La riforma protestante, entrando in polemica contro alcune forme di culto cattolico, ricorreva spesso all'affermazione di Gv 4,24.

¹⁷ Il termine „adorazione” fu chiarificato da S. Agostino. Cfr. B. Mikołajczak, S. Rosik, *Adoracja*, col. 97,

¹⁸ Cfr. *De oratione* 29.

¹⁹ *Adversus Marcionem* V, 4, 3, CCL 1, p. 672. Una riflessione simile in *Adversus Judaeos* III, 8; 9, CCL 2, p. 1346.

²⁰ E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312–460*, p. 95, nota 64.

²¹ *De oratione* 31.

nel IV Vangelo le espressioni care agli gnostici²². Non desta meraviglia che uno gnostico – Eracleone²³ abbia proposto il primo commento organico del Vangelo giovanneo²⁴. Esso, secondo l'opinione del Simonetti, è il „primo, ma già raffinato prodotto dell'esegesi scritturistica cristiana”²⁵. Eracleone nel suo commentario andato perduto²⁶ attesta che per questi gruppi ereticali Gerusalemme era simbolo della creazione o del creatore (*Demiurgo*) adorato dai giudei. Sono gli „pneumatici” che offrono un culto vero nello spirito²⁷.

Questo elemento indica che gli gnostici insistevano sulla scissione irriducibile del materiale e dello spirituale. Il testo giovanneo veniva chiamato in causa per interpretare la simbolica dei luoghi biblici. I riferimenti a Gerusalemme divennero simboli dei del mondo celeste²⁸. Lo sforzo di Origene consisteva nel rendere compatibili le realtà visibili, tra cui anche l'immagine di Gerusalemme, della sua storia e del suo santuario. Con lui la prospettiva cambia, perché egli poteva calare completamente la realtà di Gerusalemme non nei segreti del mondo divino e del dramma avvenuto al suo interno, ma nei simboli e nelle risonanze spirituali. Lo fece con lo sguardo verso la comunità ecclesiale e la storia di ciascun credente. L'Alessandrino offre una prospettiva metastorica ed eterna. Il culto cristiano non può essere parziale ed esclusivo, ma deve giungere al suo compimento spirituale ed escatologico. Questa prospettiva monopolizzò la visione origeniana, anche se non mancano altri spunti, come ad esempio la riflessione a proposito di Rm 1,9:

Servire nello spirito... indica qualcosa di più ad adorare nello spirito²⁹... [Apostolo] Paolo non solo adora in spirito, ma anche serve fedelmente nello spirito. Infatti

²² Cfr. alcuni esempi riportati dal Simonetti in: *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, p. 34.

²³ Fu uno gnostico della scuola di Valentino, della seconda metà del II secolo. A Tolomeo della stessa scuola è attribuito un breve commento al prologo di Gv.

²⁴ Eracleone nel panorama della lettura dei testi sacri, introduce un'innovazione fondamentale: commenta in modo complessivo il IV Vangelo. Cfr. F.-M. Braun, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, p. 111.

²⁵ Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 37.

²⁶ Origene tramandò numerosi passi di questo commentario. Lo fece nella confutazione che egli stesso ne fece a distanza di un secolo. Il Quasten osserva che Origene non indica se i passi da lui citati e confutati provengano dal commento su Giovanni di Eracleone o da qualche altro scritto (cfr. *Patrologia*, vol. I, p. 231).

²⁷ Cfr. Origene, *Commentarius in Joannem* XIII 16, 95.

²⁸ Cfr. esempi riportati da F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, p. 111.

²⁹ Alessandrino inserisce il riferimento a Gv 4,23.

uno può adorare senza affetto; invece il servire con fedeltà è proprio di colui che è vincolato dall'affetto³⁰.

Cerchiamo adesso di valutare l'ampia l'esegesi di Gv 4,21–24 da parte del Dottore alessandrino.

2. L'esegesi di Origene

Origene sostiene che quando si interpreta un testo evangelico bisogna compiere un passaggio dal „Vangelo sensibile” al „Vangelo intelligibile e spirituale”³¹. Ciò vale soprattutto per il IV Vangelo che è „primizia” di tutti i Vangeli perché in esso „viene rivelata nel modo più puro la divinità di [Cristo]”³². Da qui il richiamo a non fermarsi ad una esegesi esclusivamente letterale del Vangelo giovanneo. L'interpretazione „spirituale del Vangelo” sembra in ogni caso debba cogliere il legame esistente tra la vita del cristiano e il mistero. Nelle parole evangeliche è presente in simbolo un annuncio delle realtà future e ultime³³.

Il contesto maggiormente significativo per valutare l'esegesi origeniana di Gv 4,21–24 è il libro XIII dell'*In Joannem*, dedicato all'analisi del IV capitolo del Vangelo³⁴. L'interpretazione presentata in questo commentario assume un ruolo strategico nell'elaborazione della sua teologia – dell'adorare Dio in spirito e verità. Bisogna però notare il contesto della polemica antimaterialistica e antiagnostica dell'esposizione origeniana³⁵. Gv 4,23–24 assume la funzione di provare il rifiuto di qualsiasi compromesso tra spirito e corporeità. *Pneuma* e *aletheia* sono platonicamente interpretati e questi concetto appaiono ben lontani dal monismo dinamico e dal vitalismo materialistico di matrice stoica³⁶: „Quando

³⁰ Commentarii in Epistulam ad Romanos I, 10, PG 14, 836 C.

³¹ Origene, *Commentarius in Joannem* I 44, Sources Chrétiennes [= SCh] 120, p. 84–85.

³² Cfr. *Commentarius in Joannem* I 12–14, SCh 120, p. 64–65.

³³ L'interpretazione raggiungerà tutta la profondità racchiusa nel Vangelo quando coloro che aderiscono alla Buona Novella godranno della contemplazione del Figlio di Dio avendo la comprensione del „Vangelo eterno”, Cfr. *Commentarius in Joannem* I 39–40, SCh 120, p. 80–83.

³⁴ L'analisi venne già avviata nel perduto libro XII e ripresa in questo successivo a partire dal v. 13.

³⁵ Eracleone dice che alcuni appartenenti alla natura pneumatica, sono caduti così come la Samaritana che „ha fornicato”. Cfr. *Commentarius in Joannem* XIII 25, 147–148.

³⁶ E' nota l'origine stoica del termine spirito (*pneuma*) e conseguentemente la sua accezione materialistica di soffio vitale, condivisa dallo stesso ebraico *ruah*, proprio in quanto

Dio viene chiamato «spirito», non s'intende con questo che sia un corpo. In realtà la Scrittura ha l'abitudine di chiamare spirito e spirituale la realtà intelligibile, per porla in antitesi alla realtà sensibile³⁷. Come argomento viene citato il versetto paolino di 2Cor 3,6. L'Alessandrino spiega poi che l'apostolo

chiama „lettera” l'interpretazione sensibile delle divine Scritture, e „spirito” l'interpretazione intelligibile. Pertanto la stessa cosa accade anche a riguardo dell'espressione „Dio è spirito”. Poiché i Samaritani e i Giudei mettevano in opera i precetti della legge alla lettera e esternamente³⁸, il Salvatore disse alla donna Samaritana: „Viene l'ora che né in Gerusalemme, né su questa montagna adoreranno il Padre. Dio è spirito, e coloro che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità” (Gv 4,23–24). Con queste parole egli ci ha insegnato che non si deve adorare Dio nella carne, e con vittime di carne, ma in spirito. Ed inoltre Gesù stesso dovrà essere inteso come Spirito, nella misura in cui uno lo adorerà in modo intelligibile e „in spirito”. Ed ancora: „il Padre non deve essere venerato con segni esteriori, ma „nella verità che è venuta per mezzo di Gesù Cristo” (cfr. Gv 1,12), dopo che la legge fu data da Mosè. Difatti, „quando ci volgiamo al Signore, ed il Signore è lo Spirito, il velo si alza dal nostro cuore”: quel velo „che posava sul nostro cuore durante la lettura di Mosè (2Cor 3,5–17)³⁹.

Risulta evidente da questo brano come al dualismo ontologico si sovrapponga un dualismo di stampo biblico, volto a distinguere l'economia del NT da quella dell'AT: in relazione a 2Cor 3,6, il termine „spirito”, indicante la rivelazione del NT, viene contrapposto al termine „lettera”, alla Legge che adora Dio in maniera ancora esteriore. Il passaggio dall'A al NT si rivela un netto salto di rivelazione divina e di economia salvifica, inaugurata dall'irruzione della Luce nelle tenebre e dal dono dello Spirito di grazia. Si aggiunge però un progresso di umana comprensione, che aveva a disposizione solo tipi o ombre prive di verità⁴⁰, ma poi poteva godere di verità salvifiche. Origene rilegge Gv 4,23–24 e 2 Cor 3,6 con sensibilità platonizzante. Proprio perché Dio è spirito occorre interpretare spiritualmente e non letteralmente la Scrittura, il culto divino deve attuarsi nello spirito, non con segni esteriori, ma nella verità venuta con Cristo.

biblico, da Origene questo termine di tenore stoico è recuperato, ma anche del tutto platonicamente reinterpretato.

³⁷ *Contra Celsum* VI 70, Sch 147, p. 354–355.

³⁸ Contro i marcioniti Origene difendeva il valore profetico e prefigurativo del culto antico. Cfr. *Commentarii in Epistulam ad Romanos* III, 8.

³⁹ *Contra Celsum* VI 70, Sch 147, p. 354–357.

⁴⁰ Tutto ciò è caduto e ha perso il suo valore.

Dunque per Origene sono evidenti delle opposizioni: spirito/verità e spirito/lettera. Queste categorie appaiono come essenzialmente metafisiche e sembrano di aver smarrito la loro biblica valenza storico-rivelativa. Legge mosaica e il suo culto materiale appaiono come „la lettera che uccide”⁴¹.

Particolarmente interessante riguardo all'esegesi del testo giovanneo è una delle *Omellie su Giosuè* (cap. 1). Nell'omelia origeniana la Legge giudaica è definita „ombra della vera Legge”, ove questa è identificata, seguendo Eb 8,5, con le realtà celesti:

C'era dunque nei cieli una realtà e sulla terra la sua ombra e la sua imitazione. E finché sulla terra esisteva quest'ombra, c'era una Gerusalemme terrestre, c'era un altare, c'era un culto visibile, gran sacerdote e sacerdoti... Ma quando con la venuta del Salvatore nostro Dio „la verità, scendendo dai cieli nacque sulla terra e la giustizia guardò dal cielo” (Sl 85,12), vennero a cadere l'ombra e l'imitazione. Gerusalemme è crollata, il tempio abbattuto, l'altare scomparso, sicché ormai il luogo in cui si deve adorare non è più sul monte Garizim, né a Gerusalemme, ma „i veri adoratori che adorano il Padre, l'adorano in spirito e verità”. Così, con la presenza della Verità, la figura e l'ombra sono scomparse, e quando fu presente il tempio edificato dallo Spirito di Dio e la potenza dell'Altissimo nel seno della Vergine, è crollato il tempio fatto di pietre. Appena si è presentato il Gran Sacerdote dei „beni futuri” (Eb 10,1), sono scomparsi i sacerdoti che immolavano „tori e capri” (Eb 10,4). Presente l'„Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo” (Gv 1,29), è scomparso l'agnello preso dagli armenti, invano per tanti secoli sgozzato... La divina Provvidenza ha disposto perciò che si dissipassero tutte queste cose una volta adombrate sulla terra, affinché col cessare delle figure, (gli ebrei) prendessero in certo qual modo la strada della ricerca della verità... Così dunque anche questa eredità terrena vi è stata tolta dalla bontà e dalla misericordia di Dio, perché voi cerchiate l'eredità che è nei cieli⁴².

L'espressione *necque in Hierosolymis sit locus* non solo rompe il monotono susseguirsi del nome di Gerusalemme, ma si riferisce a Gv 4,21. Per Origene poi il monte dei Samaritani (Garizim), rappresenta il luogo ove gli eterodossi adorano Dio, ove gli gnostici pretendono l'esclusività del loro atto di adorazione considerata spirituale⁴³.

La Provvidenza divina opera gradualmente abbattendo ciò che appartiene a questo mondo (idoli) e concretizzando gli preannunci e le figure. La caduta

⁴¹ Cfr. C. Mazzucco, *Culto*, col. 107–110.

⁴² *In Iesu Nave hom.* XVII, 1, Sch 71, p. 370–373.

⁴³ Cfr. *Commentarius in Joannem* X 64.

della realtà terrena con i rituali del culto giudaico corrisponde alla speranza dell'apparizione della città celeste.

Se dunque Giudeo quando vieni a Gerusalemme città terrena la troverai abbattuta, ridotta in cenere e polvere, non piangere... ma al posto della città terrena cerca quella celeste. Guarda in alto e vi troverai „la Gerusalemme celeste che è la madre di tutti” (Gal 4,26). Se vedi l'altare abbattuto, non rattristarti; se non trovi il Gran Sacerdote, non disperarti; c'è un altare nei cieli e vi celebra il Gran Sacerdote dei „beni futuri” (Eb 10,1), eletto da Dio „secondo l'ordine di Melchisedec” (Eb 5,10)⁴⁴.

Come si può notare la speculazione riguardante la città santa assume le forme complesse. L'Adamazio contrappone alla realtà visibile e storica della Gerusalemme terrena, che fu distrutta, la gloria e il significato soprannaturale della Gerusalemme celeste. Ciò avviene attraverso un classico passaggio dalle ombre e prefigurazioni alla realtà è verità.

Questa convinzione si basa sul principio secondo cui il culto giudaico si è concluso e con esso il ruolo della Gerusalemme terrena⁴⁵. La distruzione del tempio da parte dei romani è una conferma di questa verità e indica che il regno di Dio è passato alle „genti” che credettero in Cristo Signore⁴⁶. Origene oppone la realtà della Gerusalemme terrena alla realtà gloriosa della Gerusalemme celeste. Egli dunque oppone al culto storico-visibile del tempio giudaico alla vera adorazione spirituale cristiana, che è quella celeste e trascendente. Essa appare del tutto interiore e immateriale, perché libera da qualsiasi legame con l'economia dei segni. La visione origeniana attinge dalla concezione platonica per cui i segni, i tipi, non sono che la traduzione delle ipotesi provvisorie del processo anagogico verso l'Unico Bene⁴⁷. E' significativo che l'Alessandrino non fa il minimo riferimento ad alcun culto specifico cristiano sostitutivo rispetto a quello giudaico che fu cancellato storicamente con la distruzione del Tempio. Tutto è riassunto in Cristo-Verità, nella sua mediazione spirituale che non viene concretizzata in specifico culto visibile.

La Provvidenza divina opera tramite il progressivo annientamento degli idoli, il rischiaramento delle ombre e la realizzazione delle promesse. Il crollo del giudaismo storico coincide con la liberazione dai legami della Legge antica. L'intera economia storica cristiana, appare quindi come un grandioso sistema

⁴⁴ *In Iesu Nave hom.* XVII, 1, Sch 71, p. 370–373.

⁴⁵ Cfr. *In Iesu Nave hom.* XVII, 1.

⁴⁶ Cfr. *Commentarius in Joannem* X 24, 138–140.

⁴⁷ Cfr. Platone, *Repubblica* VI, 510 c–511 e.

di segni e d'immagini. Essa è finalizzata al progresso e al definitivo recupero delle anime decadute, non ancora perfette. La stessa incarnazione di Cristo ha quindi la necessaria funzione mediatrice tra il corporeo e lo spirituale, fino al suo compimento escatologico secondo il „Vangelo eterno”.

E del resto a chi se non al Figlio toccava il compito di dirci chi è Dio? Infatti „nessuno conosce il Padre se non il Figlio” (Mt 11,27). E così se il Figlio ce lo rivela, anche noi potremo comprendere in che modo Dio è Spirito⁴⁸; e ci adopereremo per adorare Dio nello „Spirito che vivifica” e non nella „lettera che uccide”, per venerarlo nella verità e non nei tipi e nell'ombra (cf Eb 8,5) e nelle immagini – così come anche gli angeli prestano servizio a Dio non già secondo esemplari o un'ombra delle realtà celesti, ma secondo realtà intelligibili e celesti – avendo colui che è sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec come guida per il culto, a vantaggio di chi ha bisogno di salvezza e per la contemplazione mistica e ineffabile⁴⁹.

Pur essendo assolutamente evidente da questo brano la necessità della rivelazione e della mediazione spirituale di Cristo, sulla scorta di Gv 4,23–24 si pone un problema decisivo: quale tipo di adorazione è rivelato da Cristo? Del resto la preghiera e il culto spirituale sono atti d'ascesi verso la trascendenza. Origene identifica il vero adoratore di Dio in spirito con „il giudeo⁵⁰ [che adora] interiormente... seguendo le parole giudaiche «secondo lo spirito»; è possibile quindi «adorare il Dio creatore», riconoscere il Logos universale, anche a partire da una rivelazione storicamente ancora parziale”⁵¹.

L'essere nel corpo, identificato con l'adorazione esteriore e non interiore „in spirito e verità”, viene identificato con l'essere nella fede e non ancora nella comprensione spirituale propria dei perfetti⁵². Il vero ed eterno culto trascende qualsiasi storica e visibile tipologia, valida soltanto per i deboli o i progredienti, ma completamente privo di valore per i perfetti. Infatti si attende il momento escatologico finale, quando il culto diventerà assolutamente spirituale⁵³.

⁴⁸ Nell'interpretazione gnostica di Eracleone il *pneuma* viene visto come sostanza decaduta e non universale, ma comunque essenzialmente divina e naturalmente separata.

⁴⁹ *Commentarius in Joannem* XIII 14, 146, SCh 222, p. 110–111.

⁵⁰ „Gli empi eretici, non comprendendo questa differenza tra giudeo visibile e giudeo invisibile, si allontanarono non soltanto da queste scritture, ma addirittura da Dio stesso... Si crearono un Dio diverso da colui che creò il cielo e la terra, mentre la verità della fede confessa l'unico e identico Dio della legge e dei vangeli, creatore delle cose visibili ed invisibili”; *In Leviticum hom.* V. Sul vero giudaismo cfr. *In Jeremiam hom.* V, 15.

⁵¹ *Commentarius in Joannem* XIII 17, 103, SCh 222, p. 86–87.

⁵² Cfr. *Commentarius in Joannem* XIII 7, 42.

⁵³ Cfr. G. Lettieri, *In spirito e/o verità*, p. 61.

Queste diverse prospettive si fondono. Si deve notare un fatto curioso che per Origene i Giudei in un modo specifico rappresentano i cristiani e il monte Sion „l'osservatorio”⁵⁴ – la contemplazione spirituale. Invece i Samaritani rappresentano gli eterodossi e il monte Garizim la „scissione o divisione” propria dell'eresia. L'Alessandrino dà alla sua interpretazione una funzione antignostica. La rivelazione porta all'adorazione specifica del cristianesimo. Adamanzio mette in evidenza la funzione rivelativa del Logos, che riassume in sé tutte le funzioni di mediazione tra il Padre e la creazione⁵⁵. Talvolta egli accenna al ruolo vivificatore e santificatore dello Spirito Santo⁵⁶. Questo riconoscimento però rimane piuttosto generico.

Analogo sviluppo rivela un altro brano del commentario su Gv:

I veri adoratori del Padre lo „adorano in spirito e verità” non soltanto nel tempo che verrà ma anche nel tempo presente. Tuttavia, gli adoratori in spirito, che adorano secondo quello che hanno ricevuto, durante il tempo presente adorano con „una caparra dello Spirito” (2Cor 5,5); allorché avranno ricevuto tutto lo Spirito, adoreranno il Padre con la pienezza dello Spirito. Ora... se è vero che Paolo e chi è come lui vede „adesso come in uno specchio”, è chiaro che adora Dio come lo può vedere, cioè lo adora „come in uno specchio”. Ma quando verrà il tempo che è dopo il tempo presente, allora ci sarà l'adorazione „nella verità” contemplata „faccia a faccia” e non più „in uno specchio”⁵⁷.

Se inizialmente lo Spirito viene presentato come il dono che avvia e vivifica l'adorazione del fedele, poi si giunge alle considerazioni riguardanti la prospettiva della pienezza escatologica. Nel tempo presente l'adorazione di Dio si attua in forma imperfetta, indicata da 2Cor 5,5 e 1 Cor 13,12.

Secondo Origene Gv 4,21 parla

dell'adorazione di Dio di cui parlano gli eterodossi, fantasticando di dottrine pretese gnostiche e sublimi; mentre le altre parole... si riferiscono... a quel modo [di

⁵⁴ Su questa etimologia cfr. *Commentarius in Joannem* XIII 13, 81; *In Isaiam hom.* VII, 2; *In Jeremiam hom.* V, 16; *ibid.* (lat.) I, 6, 14; *ibid.* fr. 32; *In Psalmum* 9, 11 cat.; 47 (48), 11; 64 (65), 1; 2; 75 (76), 3; 98 (99), 2; 132 (133), 3.

⁵⁵ Sullo Spirito Santo come grazia santificante, cfr. B. Drewery, *Origen and the Doctrine of Grace*, London 1960, p. 170–199.

⁵⁶ „Dio illumina l'intelletto di coloro che ritiene degni della propria illuminazione... Considerazioni analoghe valgono anche, secondo me, per l'espressione: «Dio è spirito». Si può dire che per quella vita che si chiama media o semplicemente vita, noi siamo vivificati dal soffio, in quanto il vento che ci circonda introduce in noi quello che è chiamato, in senso corporeo, l'alito di vita”; *Commentarius in Joannem* XIII 23, 136–140, SCh 222, p. 102–107.

⁵⁷ *Commentarius in Joannem* XIII 18, 112–113, SCh 222, p. 90–93

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 contemplazione, più chiaro e più divino⁵⁸.

I cristiani prestano il loro culto anche fuori Gerusalemme, nella vera Gerusalemme che è la Chiesa. Ma verrà un momento in cui anche questo culto sarà abolito e prevarrà un culto che è completamente spirituale. Però i cristiani perfetti già abitano nella Gerusalemme spirituale. „Chiunque è spirituale, ossia serve Dio in spirito e non vive secondo la carne ma secondo lo spirito (cfr. Rm 8,4), costui abita a Gerusalemme, cioè nel luogo della pace, e si stabilisce nella visione della pace”⁵⁹.

A causa dell'identificazione della vera Gerusalemme con la Chiesa, il culto viene trasferito dalla materialità alla spiritualità: le pietre diventano vive, sacerdozio santo, i sacrifici sono solo spirituali offerti dagli spirituali cioè quelli che comprendono la legge spirituale. Si comprende dunque perché l'Alessandrino interpreta l'immagine di Gerusalemme nel senso strettamente spirituale e la considera „frutto della grazia”⁶⁰. La vera Gerusalemme – Chiesa è „edificata con pietre vive, dove c'è un sacerdozio santo e si offrono a Dio sacrifici spirituali (cfr. 1 Pt 2,5) da parte degli uomini spirituale che hanno compreso la legge spirituale. Ma una volta venuta la pienezza del tempo, non si deve pensare che la vera adorazione e il vero culto si compiano ancora a Gerusalemme, dal momento che non si è più nella carne ma nello spirito, non più nel tipo ma nella verità e ciascuno sarà reso tale da assimilarsi a quei veri adoratori che Dio vuole”⁶¹.

Contemporaneamente il grande esegeta denuncia divergenze con coloro che intendevano le immagini bibliche, tra cui anche quelle della Gerusalemme celeste, in senso puramente letterale⁶². L'Alessandrino rivendica esplicitamente

⁵⁸ *Commentarius in Joannem* XIII 16, 98, SCh 222, p. 82–83.

⁵⁹ *Commentarii in Epistulam ad Romanos* X, 14, PG 14, 1274 A. Si tratta dell'etimologia di Gerusalemme che ricorre molto spesso in Origene. Cfr. *Commentarius in Joannem* fr. 80; *In Jeremiam hom.* IX,2,2–4; XIII,2,9–10; I,2,79; II,1,27; *In Ezechielem hom.* I, 3; XII, 2; *Commentarii in Epistulam ad Romanos* III, 5; *In Psalmum* 75 (76), 3 cat.; 119 (120),6; *In Joannem hom.* XXI, 2; *In Ezechielem* cat. 17, 21–26; *In Canticum hom.* II, 1, 28; 36.

⁶⁰ Cfr. *In Ezechielem* cat. 16, 3.

⁶¹ *Commentarius in Joannem* XIII 13, 84–85, SCh 222, p. 74–77.

⁶² L'Alessandrino parla della lettura „superficiale” (cfr. *De principiis* II, 11, 2) e „giudicante” (cfr. *Commentarius in Joannem* X, 42).

per la Chiesa tutte le promesse legate con la terra e la città santa, privandole così di ogni legame con un luogo concreto⁶³.

Origene passa al momento escatologico ribadendo che fino a che non arriva „l'ora” si deve fuggire il monte Garizim e prestare culto a Gerusalemme.

Fino a che non era ancora giunto il tempo in cui, come dice Gesù, né su questo monte né in Gerusalemme avrebbero adorato il Padre, bisognava evitare il monte dei Samaritani e adorare Dio sul monte Sion, dove è Gerusalemme, che è definita da Cristo „la città del gran Re” (Mt 5,35)⁶⁴.

Origene considera come materiale e idolatrica l'adorazione degli gnostici, perché attuata nella convinzione dell'esclusiva elezione⁶⁵. Per analogia, il monte Sion e il culto solo tipico e materiale di Gerusalemme, viene riferito al culto cristiano meramente esteriore proprio dei „semplici” che sono nell'ambito della Chiesa. Quando il culto della Chiesa potrà essere interpretato in senso assolutamente spirituale, allora potrà essere considerato come veremente perfetto, praticato da coloro, che adorano il Padre a imitazione degli angeli. Qualsiasi confinamento del divino in un luogo esclusivo di culto è quindi idolatria, rimproverata da Origene ai pagani⁶⁶.

3. I Cappadoci

Si è dovuti fermare tanto su Origene perché la sua opera esegetica costituisce un momento cruciale nella storia dell'interpretazione cristiana della Scrittura. L'influsso del grande Alessandrino sui Padri Cappadoci (Basilio e due Gregori: Nazianzeno e Niseno), sembra fuori discussione⁶⁷.

La prospettiva però cambia notevolmente. La Gerusalemme biblica, con il suo santuario, a partire dal IV secolo venne polemicamente spostata sull'altura

⁶³ Cfr. In Jeremiam hom. IX,12; R.L. Wilken, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven-London 1992, p. 65-78.

⁶⁴ *Commentarius in Joannem* XIII 13, 83, Sch 222, p. 74-75. Si potrebbe considerare il paragrafo seguente (84) una specie di digressione nell'ambito dell'esposizione di tipo accademico.

⁶⁵ Cfr. G. Lettieri, *In spirito e/o verità*, p. 50-52; 57.

⁶⁶ Cfr. *Commentarius in Joannem* XIII 17, 104.

⁶⁷ Lo dimostra il fatto che Basilio il Grande insieme a Gregorio Nazianzeno, compo- sero una raccolta qualificata dei testi origeniani, la *Filocalia*. A questo proposito cfr. J. Gri- bomont, *L'origenisme de Saint Basile*, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, Paris 1963, p. 282-285.

dell'antica Sion e si parlava dell'edificazione della „nuova Sion/Gerusalemme”, la quale „dopo il cruento assassinio del nostro Signore, fu travolta fino a subire la suprema devastazione”⁶⁸. Con l'interpretazione puramente esegetica dell'adorazione in „spirito” e „verità” si intrecciava la questione del „luogo santo” cristiano recepito come spazio memoriale di un evento salvifico.

I Cappadoci, pur partendo da una formazione e da una sensibilità teologica sostanzialmente origeniana, si differenziano notevolmente dall'Alessandrino nel sottolineare la centralità delle persona dello Spirito Santo. Gv 4,23–24 viene chiamato in causa proprio per evidenziare la divina e specifica operazione dello Spirito Santo⁶⁹. I Cappadoci insistono unanimi sulla necessaria operazione dello Spirito Santo all'interno dell'atto giustificante di adorazione proprio del fedele. Poi sono anche unanimi nel sottolineare il ruolo ben preciso dello Spirito Santo all'interno della Trinità, insistendo sull'aspetto dinamico dell'attività del Paracleto che conduce l'uomo alla vera adorazione⁷⁰.

Il filo giovanneo si ritrova nel primo tra i Cappadoci – Basilio che rivendica la gloria comune che devono ricevere le Divine Persone.

E' scritto attraverso lo Spirito, ma nello Spirito: „Dio è Spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in Spirito e in verità”. [Inoltre]: „Nella tua luce noi vedremo la luce”, vale a dire nella illuminazione dello Spirito, noi vedremo „la luce vera che illumina ogni uomo che viene nel mondo” (Gv 1,9). Così è in lui che si mostra la gloria dell'Unigenito ed è in lui che è offerta ai veri adoratori la conoscenza di Dio. La strada della conoscenza di Dio va dunque dallo Spirito uno; attraverso il Figlio uno, sino al Padre uno⁷¹.

Nella *Lettera 234*⁷², troviamo risposta alle questioni riguardanti la conoscenza di Dio. Il Cappadoco fa una parafrasi di Gv 4,22 affermando che „adoriamo ciò che conosciamo”. La conoscenza di Dio è però limitata perché „co-

⁶⁸ Eusebio, *Vita Constantini* III, 33, PG 20, kol. 1093 B. Questo brano si riferisce alla Gerusalemme celeste; cfr. P.W.L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century* (Oxford Early Christian Studies 2), Oxford 1990, p. 399.

⁶⁹ Su Gv 4,23–24 nei Padri Cappadoci cfr. il contributo di G. Lettieri, in: P.C. Bori (a cura di), *In spirito e verità*, p. 58–61.

⁷⁰ Cfr. Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium* III, 10.

⁷¹ Basilio, *De Spiritu Sancto* XVIII, 47, SCh 17 bis, p. 196–197; cfr. inoltre *Adversus Eunomium* III,1–6, in particolare su Gv 4,23–24, cfr. III,3, di Gregorio di Nissa, cfr. *De Sancto Spiritu* 19–20. Sull'interpretazione trinitaria di Gv 4,23–24, cfr. I. De La Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vol. 2, p. 673–706.

⁷² Scritta nel 376. Cfr. Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres. Texte établi et traduit*, vol. III, p. 41.

nosciamo la magnificenza di Dio, la sua forza, la sua sapienza, la sua bontà, la sua provvidenza, la giustizia del suo giudizio, ma [...] non la sostanza stessa”⁷³. Per questo Cappadoce „adorare il Padre in spirito e verità” è l’espressione del perfetto culto cristiano⁷⁴.

I discorsi teologici di Gregorio Nazianzeno⁷⁵ sono tutti incentrati sulla definizione teologica della Trinità e andavano a combattere le varie eresie presenti al suo tempo. La monarchia divina rivelata come Trinità va contemplata attraverso l’atto di fede e di adorazione⁷⁶. Il Nazianzeno lo sintetizza nella maniera seguente:

Lo Spirito è colui nel quale noi adoriamo e per mezzo del quale noi preghiamo Dio. Dice infatti la Scrittura: „Dio è Spirito, e coloro che lo adorano devono adorarlo in Spirito e verità”... Dunque l’adorare o il pregare „con lo Spirito” non significa altro che questo: che lo Spirito rivolge a se stesso la preghiera e l’adorazione. Questo che sto dicendo potrebbe essere confermato da tutti quelli che sono ripieni di Dio, da quelli che sanno che adorare l’uno non significa altro che adorare i Tre, a causa della parità di onore di cui godono, sia per la loro dignità sia per la loro natura divina⁷⁷.

L’adorazione, la preghiera, la stessa fede cristiana è quindi atto trinitario.

Gregorio Nisseno ribadisce che anche se gli eretici credono il Dio, però non Lo adorano, non riconoscendone le divine operazioni. Dividono così il Padre dal Figlio e dallo Spirito Santo, degradando la fede cristiana a culto esteriore giudaico:

L’adorazione è la richiesta di qualcosa che si desidera, presentata con supplica e con atteggiamento di umiltà... [Gli pneumatomachi] quando adorano il Padre, non tengono affatto presente nella loro mente anche l’Unigenito e lo Spirito.... Colui che rifiuta completamente e respinge questa confessione, è un giudeo o un sadduceo; nega il Figlio e non accoglie lo Spirito Santo... Il vero adoratore si distacca da quest’umiltà corporea e meschina dei suoi pensieri e onorerà l’essere che comanda,

⁷³ Cfr. *Epistula* 234, 1, Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres*, vol. III, p. 42.

⁷⁴ Cfr. *De Spiritu Sancto* XVIII, 47, Sch 17 bis, p. 196–197.

⁷⁵ Composti tra 379–380. In questi scritti Gregorio ribadisce l’unica natura delle tre Persone, distinte solo per origine e rapporti reciproci.

⁷⁶ Basilio Magno sulla base di Gv 12,28 ricorda che la glorificazione del Padre e quella del Figlio sono connesse; cfr. *De Spiritu Sancto* XVIII, 46, Sch 17 bis, p. 196–197.

⁷⁷ Gregorio Nazianzeno, *Oratio* XXXI, 12 (Theologica V), Sch 250, p. 298–299. Vengono evocati: Rm 8,26 e 1Cor 14,15.

che signoreggia, che ha la potestà e che opera tutte le cose buone in tutta la creazione⁷⁸.

Solo nello Spirito e nella sua grazia è quindi possibile pregare il Figlio e quindi riconoscere autenticamente il Padre, ovvero confessare la Trinità, vivendo nel loro reciproco amore. Gv 4,24 („Dio è Spirito”) diventa la definizione dell'intera Trinità, al di là della molteplicità dei nomi che cercano di descriverla⁷⁹.

Il fratello maggiore del Nisseno impiegava vari testi giovannei nelle riflessioni rivolte contro gli pneumatomachi. E' lo Spirito Santo – ribadisce Basilio – che „conduce a tutta la verità (cfr. Gv 16,13) e che conferma tutti i credenti nella confessione perfetta [...] e nell'adorazione vera e spirituale (cfr. Gv 4, 23–24)”⁸⁰. Il Cappadoce rileva il primato della Scrittura e la intercambialità dei termini delle formulazioni trinitarie⁸¹.

Alle prospettive dogmatico – spirituali si deve un particolare atteggiamento del Nisseno a proposito del culto cristiano a Gerusalemme. Le obiezioni circa il ruolo centrale della città santa presenti nella riflessione del fratello minore di Basilio riecheggiano le antiche critiche a tali pretese avanzate in una prospettiva cristiana⁸². L'opinione del Nisseno è emblematica. Egli dimostra che non esiste uno spazio sacro speciale che bisogna identificare necessariamente con Gerusalemme terrena e il suo punto centrale – il tempio del Signore¹²⁰. Le cose visibili persero il loro valore, perché la santità è prerogativa della Chiesa in quanto comunità istituita dal Signore stesso e luogo di preghiera per i suoi fedeli. Neppure tra i santuari gerosolimitani non ci sono luoghi più sacri degli altri. Dio dimora nel cuore di chi lo teme e lo loda veramente, perché „il cambiamento del luogo non fa che Dio sia più vicino, ma in qualunque luogo tu sia, Dio verrà a te se la dimora della tua anima è trovata tale che il Signore vi abiti e vi resti”⁸³. La presenza del Signore non è legata a luoghi materiali, né alle cose visibili. La superiorità spirituale di Gerusalemme è smentita dai fatti⁸⁴. Cionon-

⁷⁸ Gregorio di Nissa, *De Sancto Spiritu* 25, PG 45, col. 1333 A–B.

⁷⁹ Cfr. Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium* III, 5, 71,17–18.

⁸⁰ *De fide*, PG 31, col. 685 C–688 A.

⁸¹ Cfr. *De Spiritu Sancto* IX, 22; XVIII, 47; XIX, 48.

⁸² La contestazione si diffondeva soprattutto negli ambienti gnostici, ma non erano state ignorate neppure da Origene e da altri esponenti di un'ermeneutica di tipo spirituale dopo di lui.

⁸³ *Epistula* 2, 16–17, SCh 363, p. 120–121.

⁸⁴ Cfr. E. Pietrella, *I pellegrinaggi ai Luoghi Santi e il culto dei martiri in Gregorio di Nissa*, p. 140.

nostante Gregorio prova gioia nel vedere le „tracce” del grande amore del Signore per noi⁸⁵ e i „segni salvifici” di Dio⁸⁶. Non tralascia, quindi, la menzione di aver visto, „sensibilmente i luoghi santi” che in concreto sono: „Betlemme, il Golgota, il monte degli Ulivi, la Resurrezione”⁸⁷. Si tratta di un’opinione dominante in molti circoli cristiani: solo il culto spirituale possiede valore. Esso consiste nel riconoscere l’inconoscibilità di Padre, Figlio e Spirito Santo.

Gregorio di Nissa lo dimostra nell’esegesi di Gv 4,22. A questo proposito egli afferma che i „nuovi Samaritani” sono gli ariani che pretendono di adorare Dio attraverso loro ipotesi ed errori⁸⁸. Particolarmente interessante nell’opera polemica del Nisseno è l’opposizione tra la retta adorazione nel dono dello Spirito, che con la sua grazia „è la fonte di acqua che sgorga per la vita eterna”, e la pretesa ariana di oltrepassare il Figlio e la sua adorazione per adorare il Padre⁸⁹.

La retta adorazione in spirito e verità culmina comunque nel riconoscimento che solo nella confessione del dono di Dio, che è lo Spirito stesso, Dio è glorificato. Si deve andare al di là dei segni esteriori. Basilio afferma che in riferimento a Dio

il Salmista dice: „Un luogo fortificato per salvarmi” (Sl 30,3); e riferendosi allo Spirito: „Ecco un luogo vicino a me: stai sulla rupe” (Es 33,21). Che altro vuole indicare parlando di questo luogo, se non la contemplazione nello Spirito, giunto alla quale Mosè poté vedere distintamente apparirgli Dio? E’ questo il luogo proprio della vera adorazione: „Guardati, dice la Scrittura, di offrire i tuoi olocausti in qualsiasi luogo, ma nel luogo che il Signore Dio tuo avrà scelto” (Dt 12,13–14). Qual è dunque l’olocausto spirituale? Il sacrificio della lode (cfr. Sl 49,14). In quale luogo lo offriamo? Nello Spirito Santo. Da chi lo abbiamo imparato? Dallo stesso Signore che ha detto: „I veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità” (Gv 4,23)... Lo Spirito è veramente il luogo dei santi⁹⁰.

Il credente santificato è il luogo familiare per lo Spirito, poiché offre se stesso per abitare con Dio e si definisce tempio suo. Il luogo del sacro è Dio stesso. La creatura diviene in tal senso il luogo di Dio stesso. Si può constatare che

⁸⁵ Cfr. *Epistula* 3, 1.

⁸⁶ Cfr. *ibid.* 2, 2; 3, 1. Il Nisseno parla anche dei „segni” della grazia del Signore (*ibid.* 3,1; 3; *Vita Macrinae* [pref.]) e dei „ricordi” dell’amore di Dio per noi (cfr. *Epistula* 3,2).

⁸⁷ Cfr. *ibid.* 3,2. Si veda anche Pietrella, *I pellegrinaggi ai Luoghi Santi*, p. 138, nota 20.

⁸⁸ Cfr. *Contra Eunomium* III 1, 20, 103–110.

⁸⁹ Cfr. *ibid.* 8, 105, 20–22.

⁹⁰ *De Spiritu Sancto* XXVI, 62, Sch 17 bis, p. 228–229.

a Basilio Gv 4,23 permetteva di identificare il Paraclete con il „luogo” della santificazione⁹¹.

La sensibilità pratica conduce il vescovo di Cesarea a trattare più da vicino diversi problemi culturali. Basilio parla del culto divino esercitato „in luoghi profani”⁹². Per il Cappadoce queste due pericopi non contengono degli argomenti per la celebrazione liturgica in qualsiasi luogo: „«in ogni [luogo]» non include i luoghi destinati agli usi umani e a cose immonde e profane, ma estende dall’area di Gerusalemme a ogni luogo del mondo [...] espressamente consacrato a Dio, la celebrazione del glorioso mistero”⁹³.

Le interpretazioni dei Cappadoci di Gv 4,21–24 si focalizzano non nei tratti comuni ma piuttosto nelle reciproche differenze e nei diversi punti di vista. La linea della loro riflessione può essere tracciata dagli schemi che non vanno oltre la visione tradizionale dell’immagine di Gerusalemme e del culto (Basilio Magno), ad eccezione degli spunti teologici, presenti anche in Gregorio di Nazianzo per finire poi con un variopinto mosaico ermeneutico del Nisseno. Tuttavia queste prospettive hanno una caratteristica comune: il punto di gravità si sposta dalle sole questioni esegetiche ai problemi di tenore teologico – spirituale e dogmatico.

Conclusioni

Questa trattazione finisce con i Cappadoci, nei quali si avverte un confronto ricco e costruttivo nella varietà delle interpretazioni. Si poteva avere impressione che Origene monopolizzò il tema del culto in spirito e verità. I Padri infatti andavano ben oltre alle interpretazioni scontate secondo cui il culto da rendere a Dio non dev’essere più legato a un luogo esteriore o ad un tempio, ma deve essere spirituale, interiore. L’impiego dei termini presenti in Gv 4,21–24 evidenzia che questo testo fu capace di catalizzare questioni di decisiva portata.

⁹¹ „La glorificazione resa da parte nostra nello Spirito, non è una confessione della sua dignità, ma una professione della nostra debolezza poiché riconosciamo che da noi non siamo atti a rendere gloria, ma che ne siamo capaci nello Spirito Santo... Riceviamo l’aiuto dello Spirito per offrire a Dio i sacrifici della lode. E’ il solo modo conforme alla pietà compiere il rendimento di grazie nello Spirito”; *De Spiritu Sancto* XXVI, 63, Sch 17 bis, p. 229–230. Il Cappadoce prima ribadiva lo stesso concetto con linguaggio filosofico: „Lo Spirito Santo perfeziona gli esseri dotati di ragione, completando la loro eccellenza come la loro forma”; *ibid.* XXVI,61, Sch 17 bis, p. 466–467.

⁹² Riferimenti a 1 Tm 2,8 e Gv 4,21.

⁹³ *De baptismo* II, 8, Sch 357, p. 250–251.

Si trattava non solo dei problemi esegetici o rituali, ma anche delle questioni filosofiche, storiche e spirituali.

Bibliografia

Fonti

- Azzali Bernardelli G., *Basilio di Cesarea. Lo Spirito Santo* (Collana di testi patristici 106), Roma 1993.
- Blanc C. (ed.), *Origène. Commentaire sur Saint Jean*, vol. 1–4 (Sources Chrétiennes [= SCh] 120; 157; 222; 290), Paris 1966; 1970; 1975; 1982.
- Borret M. (ed. e trad. fr.), *Origène. Homélie sur Ezéchiel* (SCh 352), Paris 1989.
- Borret M. (ed.), *Origène. Contre Celse*, vol. 1–4 (SCh 132; 136; 147; 150), Paris 1967–1969.
- Colonna A. (a cura di), *Contro Celso di Origene* (Classici delle religioni UTET), Torino 1971.
- Corsini E. (a cura di), *Origene. Commento a Giovanni* (Classici delle religioni UTET) Torino 1968.
- Courtonne Y., *Saint Basile. Lettres. Texte établi et traduit*, vol. I–III (Les Belles Lettres), Paris 1957–1966.
- Gallay P.–Jourjon M.–Moreschini C. (ed.), *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31*, vol. 1 (SCh 250), Paris 1978.
- Husson P.–Nautin P. (ed.), *Origène. Homélie sur Jérémie*, vol. 1–2 (SCh 232; 238), Paris 1976–1977.
- Jaeger W. (ed.), *Gregorii Nysseni opera: Contra Eunomium*, vol. 1/1–2/2, Leiden 1960.
- Jaubert A. (ed. e trad.), *Origène. Homélie sur Josué* (SCh 71), Paris 1960.
- Kroymann A.–Dekkers E.–Borleffs J.G.Ph.–Waszink J.H. (ed.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*, pars I–II, vol. 1–2 (Corpus Christianorum, Series Latina [= CCL] 1–2), Turnhout 1954.
- Maraval P. (ed. e trad.), *Grégoire de Nysse. Lettres* (SCh 363), Paris 1990.
- Migne J.P. (ed.), *S. Basilius Magnus*, vol. 1–3 (Patrologia Graeca [= PG] 29–31), Paris 1857.
- Migne J.P. (ed.), *Eusebii Pamphili, Caesareae Palaestinae episcopi, opera omnia quae exstant*, vol. 1–6 (PG 20; 21; 22; 23; 24), Paris 1857.
- Munier C., *Justin. Apologie pour les chrétiens* (SCh 507), Paris 2006.
- Neri U., Ducatillon J., *Basile de Césarée. Sur le baptême* (SCh 357), Paris 1989.
- Pruche B., *Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit* (SCh 17 bis), Paris 1968.
- Simonetti M. (a cura di), *I Principi di Origene* (Classici delle religioni UTET), Torino 1968.

Studi

- Bori P.C. (a cura di), *In spirito e verità. Lettura di Giovanni 4,23–24* (L'Epifania della Parola 6), Bologna 1996.
- Braun F.-M., *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, Paris 1959.
- Cavalcanti E., *L'esperienza di Dio nei Padri Greci. Il trattato „Sullo Spirito Santo” di Basilio di Cesarea* (La spiritualità cristiana. Storia e testi 5), Roma 1984.
- De Margerie B., *Introduzione alla storia dell'esegesi. Padri greci e orientali*, vol. I, Città di Castello 1983.
- Drewery B., *Origen and the Doctrine of Grace*, London 1960.
- Dubois J. D., *Jean dans l'Église ancienne*, *Le Monde de la Bible* 53 (1988), p. 38–40.
- E Pietrella E., *I pellegrinaggi ai Luoghi Santi e il culto dei martiri in Gregorio di Nissa*, *Augustinianum* 21 (1981), s. 135–151.
- Gribomont J., *L'origenismo de Saint Basile*, in: *L'homme devant Dieu Mélanges H. de Lubac*, Paris 1963, p. 281–294.
- Gribomont J., *La tradition johannique chez Saint Basile*, in: *Les écrits ascétiques et leur sources*, Paris 1979, p. 209–228.
- Hunt E.D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312–460*, Oxford 1982.
- Lettieri G., *In spirito e/o verità da Origene a Tommaso d'Aquino*, *Annali di storia dell'esegesi* 12/1 (1995), p. 49–83.
- Mazzucco C., *Culto*, in: A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, col. 107–110.
- Mikołajczak B., Rosik S., *Adoracja*, in: *Encyklopedia katolicka*, vol. 1, Lublin 1973, col. 95–99.
- Orbe A., *En los arbores de la exegesis johannica*, in: *Estudios Valentinianos II*, Roma 1955.
- Paczkowski M.C., *Gerusalemme – „ombelico del mondo” nella tradizione cristiana antica*, *Liber Annuus SBF* 55 (2005), p. 165–202.
- Perrone L., „*Sacramentum Iudaeae*” [Gerolamo, Ep. 46]: *Gerusalemme e la Terra Santa nel pensiero cristiano dei primi secoli. Continuità e trasformazioni*, in: Melloni A.–Menozzi D.–Ruggieri G.–Toschi M. (ed.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di G. Alberigo*, Bologna 1996, s. 445–478.
- Pesce M. –Destro A., *Lo Spirito e il mondo „vuoto”. Prospettive esegetiche e antropologiche su Gv 4,21–24*, *Annali di storia dell'esegesi* 12/1 (1995), p. 9–32.
- Poorthuis M.–Safrai C. (ed.), *The centrality of Jerusalem. Historical perspectives*, Kampen 1996.
- Rigato M.L., *Gv 4: La mente culturale dell'Evangelista. Gesù si rivela alla donna Samaritana*, in: L. Padovese (a cura di), *Atti del V Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1995, p. 27–84.
- Sartoni C., *Gesù dono di Dio, sorgente di acqua viva. Meditazioni esegetiche a Gv 4,1–42*, Imola 2007.
- Simonetti M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (*Studia Ephemeridis „Augustinianum”* 23), Roma 1985.

- Walker P.W.L., *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century* (Oxford Early Christian Studies 2), Oxford 1990.
- Wiles M., *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the early Church*, Cambridge 1960.
- Wilken R.L., *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven–London 1992.